

*Денис
Прокопов*

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ І ПРОБЛЕМИ ВИЗНАЧЕННЯ ІСТОРИКО- ФІЛОСОФСЬКОГО ДИСКУРСУ

Сучасні зміни в характері та цілях процесу викладання у вищій школі, запровадження нових методик, переорієнтація вимог щодо освітнього процесу зумовлюють внесення відповідних коректив й у викладання історико-філософських дисциплін. Справді, якщо традиційно застосовані методики читання історико-філософських курсів, які досі доволі часто практикують у вищій школі, зберігають свою засадову орієнтацію на засвоєння певних базових положень і визначень та ознайомлення з окремими текстами, що їх визначає викладач без урахування інтересів студентів, то сьогодні з дедалі більшою гостротою постає проблема навіть не стільки розширення інформаційного масиву, який застосовують у викладанні курсів історії філософії, скільки докорінної зміни ставлення до того, що має засвоїти студент, а також до загальної ролі студента в процесі засвоєння історико-філософського матеріалу. На жаль, останнім часом загальне скептичне ставлення до курсів з історії філософії не тільки знизилось, а подекуди сягнуло критичного рівня. Навряд чи таку тенденцію можна вважати обґрунтованою міркуваннями підготовки фахівців вузько визначеного профілю, оскільки навіть виходячи з такої настанови, все одно не можна заперечувати той об'єктивний факт, що практично будь-яка з сучасних наукових дисциплін звертається в ході власної історичної реф-

лексії до тих постатей, теорій та концепцій, які вивчає історико-філософська наука (причому йдеться як про ранні етапи історико-філософського процесу, так і про новітню та сучасну філософію, яка знаходить своє відображення в історико-філософських дослідженнях).

Усталене сприйняття історії філософії як однієї з філософських дисциплін, до якої часто докладають геть протилежні дефініції щодо визначення її співвідношення з філософією, далеко не завжди дає коректне уявлення не лише про саму історію філософії, але й про те, для чого власне вона потрібна і в яких формах вона може (повинна) розвиватись. Справді, наразі ідею «пропедевтичного характеру» історико-філософських знань здебільшого сприймають як свідчення факультативного характеру самої історії філософії, адже якщо є змога безпосередньо «поринути у глибини філософських рефлексій», то попереднє ознайомлення з історією філософії нагадує радше зайву інструкцію, яка навряд чи стане у пригоді всім тим, хто планує опанувати вершини філософської думки. Результатом цього стає поступове зниження уваги не лише до власне історико-філософської складової філософської освіти (та філософських знань загалом), але й до історії філософії як такої. Втім, не ставлячи на меті опис та характеристику цих невтішних результатів, слід звернутися радше до бодай стислого аналізу тих причин, що спричиняють таку ситуацію. Звісно, у цьому контексті можна дослідити структуру та стан викладання історико-філософських дисциплін у вищій школі, загальні тенденції сучасних історико-філософських досліджень (не лише в Україні) тощо. Однак, як видається, реальна проблема полягає значно глибше і стосується визначення історико-філософського дискурсу як такого або, точніше, намагання з'ясувати межі відмінності/тотожності між тим, що може бути описано поняттями філософського та історико-філософського дискурсу, а отже й відмінність між двома типами тих, хто філософує: філософами та істориками філософії [Прокопов, 2004: с. 8—9].

Досліджуючи питання співвідношення філософії та історії філософії, а також визначаючи роль історії філософії у процесі розвитку системи філософських знань, варто не тільки окреслити специфіку взаємодії «роду філософів» та «виду істориків філософії», але й визначити характер співвідношення між двома типами текстів, перші з яких можуть бути позначені як «філософські», а інші — як «історико-філософські». У цьому розумінні постає питання щодо можливостей та умов дотримання чистоти тієї частини історико-філософських текстів, які можуть бути проінтерпретовані як мінімально критична рефлексія над філософськими текстами (такі типи історико-філософських текстів, що ставлять на меті «опис епохи», «фіксацію загальних закономірностей розвитку філософської думки» тощо, наразі не розглядатимемо). При цьому поняттям «мінімально критична рефлексія» описують такі історико-філософські тексти,

в яких серед трьох елементів «виклад — аналіз — критика» [Булатов, 2003: с. 3] останній, принаймні формально (як це постулює сам автор історико-філософського тексту), або взагалі відсутній, або відіграє явно виражену другорядну роль. Зазначена тематика, яка охоплює проблеми визначення специфіки такого типу філософських текстів, якими є історико-філософські тексти, виявляє свою значущість у тому, що завдяки цим питанням стає можливим дослідити більш загальні проблеми, які стосуються аналізу взаємовідношення філософії та історії філософії, характеристики форм філософського дискурсу та способів філософської рефлексії. Разом з тим винесення в коло обговорення проблеми ознак та властивостей історико-філософського тексту дає змогу по-новому підійти до відповіді на фундаментальні питання щодо функцій історії філософії, її місця та значення у системі філософського знання, можливостей збереження стану «différend — différencé» в її стосунках з філософією.

Якщо філософія, за визначенням К. Нориса, може бути окреслена в тому числі й як «процес продукування філософських текстів», то чи буде правомірним використання такої дефініції стосовно історії філософії (з тією лише відмінністю, що історія філософії продукуватиме історико-філософські тексти)? При цьому під історико-філософськими текстами маємо на увазі не ті, що потрапляють до курсу історії філософії (тобто власне філософські тексти, які було написано у минулому), а виключно такі, що є продуктами діяльності самих істориків філософії, починаючи від чисельних викладів історії філософії і закінчуючи таким специфічним жанром, як історико-філософське тлумачення тексту. На перший погляд, наявність історико-філософських текстів не може викликати сумніву, адже у бібліотеках можемо побачити секцію «Історія філософії», в якій обов'язково знаходимо певну кількість книжок, які принаймні відповідно своєму розташуванню саме у цій секції містять у собі (або повинні містити в собі) історико-філософські тексти. Проте чи є вони текстами у тому ж значенні, що й суто філософські тексти? Або, іншими словами, чи можна розглядати як одношерегові чи аналогічні тексти «Категорії» Аристотеля та «Вступ до “Категорій” Аристотеля» Порфирія?

Звісно, що відповідь на це питання передбачає попереднє пояснення самого поняття «текст» (того, що мають на увазі, коли вживають це поняття), що майже автоматично або закриває будь-які спроби подальшого дослідження, або ставить перед необхідністю написання фундаментального (як за обсягом, так і за змістом) вступу до цього простого питання. Тому, не вдаючись до різноманітного розуміння поняття «текст», а також не дискутуючи про те, яке з існуючих визначень є найбільш адекватним, використовуватимемо як робочу дефініцію У. Еко, яка, відтворюючи думку, що лунає ще з часів Середньовіччя, визначає «текст» як «світ». Тож чи існують історико-філософські світи, і якщо так, то в чому їхня відмінність

від філософських світів? Адже поряд із секцією «Історія філософії» у нашому гіпотетичному книгосховищі напевно є й секція «Філософія», де, як можемо передбачити, містяться вже не історико-філософські, а власне філософські тексти.

Відповідь на перше питання має бути позитивною, адже воно стосується очевидного факту загальної конвенції щодо існування історико-філософських текстів. Однак щодо другої його частини виникають певні ускладнення. Дійсно, якщо між філософським текстом-світом та історико-філософським текстом-світом не існує жодної відмінності, то чим тоді історія філософії відрізняється від філософії як такої і чи не перетворюється перша в такому разі не більш як на один із способів існування філософії, який можна окреслити поняттям «саморефлексії філософії»? З цього погляду історико-філософський текст є своєрідним словником або довідником до філософського тексту, а історико-філософський світ стає одним з більш або менш значущих закутків філософського універсуму. Тож відмінність все ж таки має бути, але у чому вона полягає?

Суттєвою допомогою для розв'язання цієї проблеми може бути звертання до етимології. Якщо філософський текст є світом, то історико-філософський текст — адже «історія» це ніщо інше як оповідь — є текстом про філософський текст, чи текстом про світ. На цьому маємо поставити крапку, оскільки «світом про світ» сказати вже не можна. Отже, історико-філософський текст виявляє свою вихідну подвійність. З одного боку, якщо розглядатимемо його самого по собі, безвідносно до того, про що у ньому йдеться, тобто як сукупність правильно побудованих і логічно несуперечливих речень, синтаксично й семантично коректних послідовностей знаків, то тоді цей текст являтиме собою світ або, точніше, форму світу. З іншого ж боку, у разі звернення ще й до змісту будь-якого історико-філософського тексту, фіксуємо, що він є вже не стільки світом, скільки своєрідною мапою (поясненням, коментарем) того світу, до якого його додають (таким «вихідним» світом, до якого відбувається референція, може бути чи то конкретний філософський текст, чи то філософія загалом, але цей останній випадок наразі не беремо до уваги).

Не досліджуючи всіх наслідків, спричинених цією подвійністю історико-філософських текстів, звернемо увагу лише на один момент, про який пише У. Еко. Справа у тому, що текст-як-світ завжди у той чи той спосіб виконує таку специфічну функцію, як «конституювання читача». Тобто для того, щоб потрапити у світ тексту, читач має задовольняти тим вимогам, які ставить стосовно нього філософський текст. Інколи ці вимоги є мінімальними. Тоді конституювання читача може набути форми ознайомлення його з базовими поняттями або, так би мовити, з тими законами, які властиві тому чи тому філософському світові. Прикладом таких мінімальних вимог може бути «Етика» Б. Спінози. Дійсно, характерною рисою

цього тексту є відсутність передмови. Що є цілком зрозумілим, оскільки простір світу «Етики» фактично повністю окреслено вісьмома визначеннями (поняття *causa sui*; скінченність; субстанція; атрибут; модус; Бог; свобода; вічність [Спиноза, 1999: с. 253—254]) та їх комбінаціями. А отже єдина вимога, яку цей текст-світ висуває щодо читача, полягає у тому, щоб він був спроможний тримати у пам'яті наведені дефініції і послідовно, разом з автором, переходити від однієї теореми до іншої. У цьому розумінні єдино необхідними чеснотами читача «Етики» є пам'ятливість та дискурсивна послідовність (зазначимо, що окреслені чесноти, судячи з усього, слід вважати універсальними стосовно будь-якого філософського та нефілософського тексту, за винятком хіба що окремих експериментів щодо послідовності літературного нарративу, які ми зустрічаємо, наприклад, у Х. Кортасара [Кортасар, 1999: с. 13] та М. Павича).

Певною модифікацією ситуації «мінімальних вимог» може стати випадок «обов'язкової чи бажаної поінформованості», коли читання філософського тексту передбачає знання іншого тексту, який належить тому ж самому автору. Скажімо, у вступі до «Ідей I» Е. Гуссерль посилається на «Логічні дослідження» (інший текст), які мали б сформувані у читача розуміння того, чим є феноменологія, а отже й усвідомлення необхідності пошуку шляхів проникнення до нового світу специфічного сенсу феноменологічної проблематики [Гуссерль, 1999: с. 21]. Хоча, оскільки сам Е. Гуссерль визнає, що він здійснюватиме шлях до усвідомлення сутності феноменології від самого початку, то цю ситуацію слід все ж таки описувати у термінах «бажаної поінформованості». Що ж до обов'язкової поінформованості, то тут можна навести приклад А. Шопенгауера та його праці «Світ як воля та уявлення», коли у передмові до першого видання 1818 року він як другу вимогу адекватного розуміння тексту називає знання його трактату «Про чотириістий корінь закону про достатню підставу»: «без ознайомлення з цим вступом та цією пропедевтикою принципово неможливо правильно зрозуміти поданий твір, а зміст цього трактату скрізь маєтись на увазі такою мірою, як коли б він перебував у самій книзі» [Шопенгауэр, 1992: с. 40].

В інших випадках рівень вимог стосовно читача значно підвищується. Скажімо, аби потрапити до світу «Страхи і трепету» С. К'єркегора, крім знання базових понять (які, до речі, на відміну від Спінозових, не піддаються процедурі точного обліку та класифікації, адже «навіть якби ми були здатні вмістити весь сенс віри у форму поняття, то звідси б не випливало, що ми осягли віру, зрозуміли, як ми увіходимо до віри або як віра увіходить у нас» [К'єркегор, 1993: с. 16]), необхідно здійснити ще й таку операцію, як «Stemning», успішність якої зумовлює розуміння чи нерозуміння тексту (потрапляння чи непотрапляння до філософського світу), тобто саму спроможність пройти через три к'єркегорівські стадії: естетичну, етичну та релігійну. У цьому розумінні, як пише В. Подорога, читач має не лише

бути здатним пасивно слухати серію переказувань історії Авраама, але й бути готовим до екзистенційної дії, яка лунає у запитанні «Як стати Авраамом?» [Подорога, 1995: с. 41].

Специфічні вимоги щодо ментальних та моральних якостей читачів висувають й інші філософські тексти. Наприклад, Й.Г. Фіхте (маємо на увазі «Основи загального вчення про науку») крім пам'ятливості читача пише про «спроможність свободи внутрішнього споглядання», яка зрештою повинна перетворити вчення про науку на «внутрішню потребу» [Фихте, 1993: с. 70—71]. Р. Декарт у «Першоосновах філософії» вказує на сприйнятливість розуму та схильність волі до правильного використання розуму (остання здатність, згідно з Р. Декартом, не лише породжує у читача розуміння тексту, але й стає ґрунтом таких чеснот, як справедливість, мужність, поміркованість тощо) [Декарт, 1989: с. 299].

Зауважимо, що зараз не беремо до уваги той простий і водночас найбільш універсальний спосіб відбору читачів, коли наявні у тексті референції передбачають знання читачами принаймні згадуваних імен. Скажімо, у вступі до «Випадковості, іронії та солідарності» Р. Рорти послідовно перераховує «скептицизм Ніцше», «історицизм Гегеля», «лібералізм Ю. Шкляр» тощо [Рорти, 1996: с. 17—19], що означає необхідність факту бодай мінімальної або «підручкової» історико-філософської обізнаності. Подібна суцільна відсутність спільного для тексту та читача словника вживаних понять або персоналій вже не є читанням, яке має герменевтичний вимір.

На відміну від цього, тексти про тексти (історико-філософські тексти) — в цьому, судячи з усього, полягає їхня специфіка — функції конституювання читача ніколи не виконують. Це є цілком зрозумілим, оскільки «текст про текст» є власне записаною процедурою конституювання читача (чи створення необхідного «*model reader*»). У цьому розумінні історико-філософські тексти звернені до будь-якого читача (оскільки «текст про текст» має переважно інструментальний характер, тобто, за словами згадуваного вище Порфирія, він здійснює суто «формальний розгляд»: «щоб навчитись Аристотелевим категоріям, необхідно знати, що таке рід і що — специфічна ознака, що — вид, що — власна ознака» [Порфирий, 1996: с. 176]) і не можуть подібно до філософських текстів «обирати» власних читачів. Якщо максимально спростити це положення, то, говорячи про відмінність між філософськими та історико-філософськими текстами, її можна описати такою формулою: філософський текст можуть читати-розуміти лише «деякі» (конституйовані читачі, кількість яких може значно варіювати залежно від того, які саме вимоги формулює автор стосовно них), натомість історико-філософський текст звернений до «всіх» — спеціалістів та неспеціалістів, дипломованих філософів та тих, хто не ставить такої мети тощо.

Проте чи згодні історики філософії погодитися з таким висновком? Очевидно, що відповідь на це питання так чи так пов'язана з проблемою

визначення функції історико-філософського тексту. Якщо дотримуватись тріади «виклад — аналіз — критика» (яка, у свою чергу, ставить перед істориком філософії принаймні три мети: викласти, проаналізувати, піддати критиці), то тоді логічним завершенням історико-філософського дослідження слід визнати саме критику. Але якою мірою критичний текст є історико-філософським, тобто наскільки він здатен знаходитись на дистанції від філософського тексту і тим самим утримуватись у власному просторі, що є відмінним від філософського? На перший погляд таке запитання може видаватись дещо штучним. Справді, чи є взагалі потреба проводити, нехай навіть і «м'яку» чи «гнучку», демаркаційну лінію між філософськими текстами та історико-філософськими? Адже тоді доведеться, так би мовити, «різати по живому» як Гегелеву історію філософії, так і Ясперсових великих філософів. І чи можна взагалі до певного типу текстів надати визначення філософського чи історико-філософського (наприклад, до «Системи світових епох» Ф.В.Й. Шелінга або ж його лекцій з історії Нової філософії)?

Визнаючи слушність таких сумнівів, вкажемо лише на одну проблему. Дійсно, виокремлюючи у межах одного й того самого тексту філософську та історико-філософську складові, ми, проте, погоджуємося, що це цілісний текст і цей розподіл є лише умовним методологічним прийомом доволі сумнівної цінності. Але якщо самі тексти не дають нам підстави для розмежування філософії та історії філософії, то тоді не залишається нічого іншого, як визнати історію філософії формою саморефлексії філософії. Іншими словами, історія філософії буде тією ж таки філософією, її пропедевтичною, вступною, коментаторською або будь-якою іншою частиною.

В принципі таке твердження виглядає цілком прийнятним, оскільки воно, не заторкуючи почуттів істориків філософії (яким ввічливо відкривають двері до філософської корпорації), вводить історію філософії до системи філософського знання як одну з можливих форм філософської рефлексії. Понад те, цей висновок є необхідним стосовно будь-якої науки, коли власна історична рефлексія є внутрішньою складовою частиною самої науки. Проте саме в цьому моменті стикаємося з певним ускладненням, яке полягає у визнанні за філософією статусу науки. Звісно, зараз абсолютно недоречно намагатись витягнути в коло обговорення цю тему. Тому зауважимо лише на одному моменті: якщо філософія — це все ж таки не наука (або якщо й наука, то надто специфічна), чи «не-зовсім-наука» (не складаючи у це словосполучення жодного негативного сенсу), чи «щось посередині між теологією і наукою» [Рассел, 1998: с. 6], то тоді і її історія (історія філософії) не може виконувати ту ж саму функцію, яку виконує історія тієї чи тієї науки стосовно самої цієї науки: як історія фізики — для фізики, історія держави і права — для державознавства і правознавства, історія економічної думки — для економіки тощо. Фактично на

цю специфіку співвідношення філософії та історії філософії вказував ще В. Віндельбанд, пишучи, що «історія філософії знаходиться у зовсім іншому становищі, ніж історія будь-якої іншої науки» [Віндельбанд, 1997: с. 16]. Тобто якщо історія науки повинна перш за все наблизити цю науку до самої себе, синтезувати її в єдину систему, цілісність, тотальність, яка модифікується впродовж часу, але зберігає свою внутрішню єдність, то історія філософії, як видається, виконує принципово іншу функцію. Понад те, ця функція є геть протилежною за змістом щойно описаному, оскільки сенс історії філософії полягає саме у дистанціюванні від філософії (формуванні розбіжності між собою та філософією), намаганні створити таку специфічну позицію, з якої б можна було подивитись на філософію зовнішньо відстороненим поглядом. До речі, така вимога зовнішньої відстороненості філософії від самої себе як одна з умов її існування, по суті, є нічим іншим, як філософською іронією.

Таким чином, проблема розмежування між історією філософії та філософією (і відповідно — між історико-філософськими та філософськими текстами) все ж таки не є суто технічною справою, покликаною забезпечити «поприщем» представників різних спеціалізацій філософського цеху. Так само її не можна редукувати до низки питань методології. Насправді йдеться про питання, яке має для філософії сутнісний характер і яке стосується змісту та способів її існування. З цього погляду спроба бодай у загальних рисах розмежувати філософські та історико-філософські тексти виявляється одним із можливих шляхів визначення специфіки стосунків між філософією та історією філософії.

Очевидно, що подальше просування у цьому напрямку змушує знову повернутись до проблеми дефініції історико-філософського тексту. Для цього наведемо кілька положень. По-перше, наявність історико-філософських текстів вважатимемо фактом (доведенням цього нехай будуть банальний факт літературної рубрикації «Історія філософії» або будь-які інші більш «високі мотиви»). По-друге, історико-філософський текст хоча й пов'язаний з філософським текстом (має його за свій предмет), але ним не є. По-третє, історико-філософський текст повинен постійно відтворювати цю «відмінність» від філософського тексту, оскільки в іншому випадку він перетворюється на філософський текст або, точніше, на один із філософських текстів (звісно, для самого тексту у цьому немає нічого поганого; єдине, що спостерігаємо у цьому разі, — це зникнення одного тексту та появу іншого), а персонаж «історика філософії» заміщує дійова особа «філософа». По-четверте, найбільш очевидними формами позиціювання «історико-філософської відмінності» є виклад та аналіз (звісно, якщо сам цей виклад не має вигляду «Дон Кіхота» П'єра Менара, про якого нам люб'язно переповів Х.Л. Борхес). У цьому розумінні за «критикою» поки залишаємо невизначену позицію, оскільки проблема історико-філософської

критики змушує впритул наблизитись до того простору, де філософія та історія філософії опиняються майже нерозрізнюваними. Дійсно, і «виклад» і «аналіз» завжди відбуваються стосовно певної персоналії або певного тексту, що дає змогу зберегти визначення історико-філософського тексту як «тексту про текст». А отже бодай у формі «самоназивання» (постійного визнання того, що історико-філософський текст є лише викладом та аналізом) читач залишається істориком філософії, відбувається процедура відмови від конституювання читачів (тим самим історія філософії відмовляється від значної частини авторських претензій та авторських прав щодо «вибору» читача), і текст (в якому завжди є «я-автор» та пов'язана з ним «я-авторська-приналежність») добровільно (а тому й свідомо) перетворюється на історико-філософський, який повинен лише створити умови, надати мапу для розуміння іншого тексту або «іншої авторськості».

Проте чи завжди погоджується автор історико-філософського тексту, навіть якщо йдеться про коментар, з тим, що його робота є лише кресленням мапи для руху в уже створеному світі? Зараз свідомо було згадано таку форму історико-філософських текстів, як коментарі, оскільки стосовно них, здавалося б, вже точно не може бути жодних претензій щодо конституювання читачів, а також того, що домінантними елементами в них повинні бути саме «виклад» та «аналіз». Але, хоч як це дивно, навіть у Прокла в «Платоновій теології» (I, 10—I, 11), яка, за словами самого ж Прокла, має на меті лише виклад вчення про богів Платона, зустрічаємо цілий перелік вимог стосовно тих, хто хоче зрозуміти його виклад (тобто не теологію Платона як таку, а саме «Проклову теологію Платона»). Причому ці вимоги не мають суто технічного характеру. Деякі з них, насправді, саме такими і є (це ті вимоги, що їх було окреслено вище як вимоги мінімальної поінформованості: «нехай він (читач. — *Д.П.*) володіє всіма логічними методами... нехай він знатиметься на фізиці» [Прокл, 2001: с.10—11]). Натомість інші стосуються змоги читача розуміти не лише Платона та Прокла, але і його спроможності досягнути божественне знання та стати «корифеєм». Тобто, маючи на меті виклад вчення Платона, Прокл частково перебирає на себе ту функцію (конституювання читача), яку виконує лише оригінальний (авторський) текст Платона.

Чому цей момент конституювання читача видається настільки важливим і чому його не можна просто оминати увагою? Справа у тому, що конституювання читача є принципово авторською функцією; іншими словами — створювати (формоутворювати і одночасно обирати) читача може дозволити собі лише автор, який будує або пропонує текст-світ як такий, але жодним чином не шлях до світу або текст про текст. З цього погляду завдання Прокла (як і будь-якого коментатора, незалежно від того, чи йдеться про «коментар» або «пояснення» на кшталт Й. Шульца) полягає саме у чомусь зовсім протилежному, що певною мірою можна описати

поняттям «деконституювання». Йдеться про таку специфічну стратегію письма (до речі, поняття «письмо» є дуже показовим у цьому розумінні, оскільки воно дає змогу зафіксувати ситуацію розриву «логосу» та «голосу» [Деррида, 2000: с. 130]), яка має на меті руйнацію всіх, або якомога більшої кількості, обмежень стосовно читачів, які беруться до ознайомлення з текстом (у випадку Прокла таким текстом є діалоги Платона). У цьому розумінні історико-філософський текст постає як «текст, що деконститує читача». Це, у свою чергу, має два наслідки. По-перше, значно трансформується фігура автора історико-філософського тексту, а по-друге, змінюється сам текст. Щодо першого слід зазначити, що «автор-історик-філософії» — це такий автор, до якого предикат авторства можна застосувати лише умовно. Дійсно, «Платонова теологія» написана Проклом, але голос, що промовляє крізь Проклове письмо, належить не йому самому як автору, а Платонові. Іншими словами, «автор-історик-філософії» — це такий автор, який вказує на інше авторство і водночас на відсутність власного авторства. Зрозуміло, що така трансформація авторства (фігури автора) значно видозмінює історико-філософський текст, який у результаті цього стає чистим означенням, постійною і водночас прозорою референцією до іншого тексту. Отже, навіть на рівні «максимально чистих» історико-філософських текстів (текстів про тексти), якими є коментарі, зустрічаємо тенденцію до відмови від специфічного способу буття історико-філософського тексту, коли він, втрачаючи свою референтивну домінанту, перетворюється з «тексту про текст» на «власне текст». При цьому зазначена тенденція властива лише історико-філософським текстам, оскільки, як свідчить сама ж історія філософії, в ній практично не знайдемо прикладів зворотної мімікрії філософського тексту під історико-філософський. Таким випадком міг би бути хіба що відвертий чи прихований плагіат. Проте щойно його розкривають, він узагалі втрачає статус як філософського, так і історико-філософського тексту. Звідси виникає проблема визначення цієї тенденції історико-філософських текстів.

На нашу думку, у найзагальнішому вигляді її можна описати як «прагнення бути більш ніж текстом про текст». Звісно, що її джерелом можна було б визнати психологічні властивості авторства (тих, хто пише історико-філософські тексти) і пояснювати все жагою власної присутності у тексті. Проте, судячи з усього, таке пояснення тотожне обвинуваченню істориків філософії у відсутності широти або в їхній неспроможності чесно догравати до кінця обрану ними роль. Тому пояснення цій ситуації слід шукати в дещо іншій сфері. А саме у тому зв'язку тотожної розбіжності, який встановлюється між філософією та історією філософії, коли для того, щоб бути історією *філософії*, *історія* філософії повинна бути філософією і водночас не бути нею. Перша частина цієї вимоги саме й знаходить свій вираз у постійному внутрішньому тяжінні історико-філософського тексту до способу

буття філософського тексту. Таким чином, проблема, пов'язана з аналізом специфіки історико-філософських текстів, має принаймні два аспекти. По-перше, це суто технічний аспект, який передбачає застосування методів компаративно-текстуального аналізу для відмежування історико-філософських текстів від усіх інших видів їх продукування (філософських, літературних, фантастичних тощо). По-друге, це чинник історика філософії, який далеко не завжди готовий примиритися зі статусом функції сприяння рухові у різноманітних філософських світах і намагається тим чи тим «обхідним» шляхом створити власний світ. Звісно, що у цьому бажанні створювати власні тексти-світи немає нічого негожого. Але тоді постає запитання щодо «чистоти ролі». Тобто наскільки можна залишатись істориком філософії, пишучи при цьому філософські тексти? На перший погляд, такий розподіл на філософів та істориків філософії може видаватись штучним, як це вже було відзначено вище. Але якщо постійно здійснювати акти трансгресії між філософією та історією філософії, то постає реальна загроза втрати історією філософії власної специфіки та власного «місця збування». Щоправда, попри все, залишається бодай одне цілком виправдане питання: чи варте таке «місце збування» свого збереження?

Відповідь на сформульоване питання, як видається, можлива лише у телеологічній площині, оскільки вартість зазначеного місця «історико-філософського збування» визначена виключно його призначенням. З погляду власне філософії, історія філософії дає змогу зберегти «точку відступу» незаповненої присутності певного автора-філософа, з якої лише й уможливлено її споглядання як певної цілісності. Якби такої точки не існувало, то унеможлиблювався б діалог як між різними філософами, так і між різними філософіями (якщо визнаємо правомірність застосування поняття «філософія» у множині). При цьому немає принципового значення, чи зберігаємо ми віру у наявність або відсутність філософії як певного «світового поняття», тобто як системи раціонального знання, спрямованого на досягнення «останніх цілей людського розуму», про які писав І. Кант. В обох випадках постає потреба у схопленні чи то шляху до «світової філософії» (віра в яку у другій половині ХХ сторіччя дедалі згасає), чи то самої світової філософії (якщо таку претензію імпліцитно або експліцитно зберігаємо), забезпечити яку спроможна виключно історія філософії. Втім, значно більшої ролі історія філософії набуває в аспекті філософської освіти. Свого часу, викладаючи своє розуміння філософії, І. Кант у вступі до «Логіки» висунув досить нестандартну тоді тезу про те, що «філософії не можна навчити», а можна «навчити лише філософувати» [Kant, 1990: AA IX, S. 25]. До цього це ж саме було стверджено і в першій «Критиці»: «навчити можна щонайбільше тільки *філософувати*» [Kant, 1990: KrVB 865; КЧР: с. 473]. Тобто для І. Канта стати філософом означало насамперед навчитися філософувати, а це, у свою чергу, уможлиблювалось

лише завдяки «тривалим вправам» і «самостійному вжитку розуму» [Kant, 1990: AA IX, S. 26]. Тобто той, хто воліє навчитися філософувати, як наголошував І. Кант, має розглядати всі системи філософії саме як історію вжитку розуму і як об'єкти для вправ свого філософського таланту. Лише на ґрунті осягнення зазначеної історії вжитку розуму (коли вивчення історії не має своїм наслідком «рабського наслідування» тієї чи тієї системи, що має завжди лише історично-суб'єктивний характер) формується не тільки хист до філософії, але й вміння філософувати, без якого неможливі ні філософія, ні власне філософські тексти. З цього погляду викладання і водночас опанування історії філософії дає змогу досягати одразу ж кількох необхідних для конституювання здатності самостійного мислення (а це, власне, і є необхідною умовою філософії та філософування) цілей: отримати знання історії загального розвитку філософської думки, окремих філософських традицій, сформувані розуміння різноманітних підходів до розв'язання головних філософських проблем та навички порівняльного аналізу філософських систем, опанувати термінологічно-категорійний апарат філософських досліджень, здобути навички самостійного визначення та розкриття змісту головних філософських понять і категорій, а також набути досвіду роботи з філософськими текстами. Таким чином, йдеться про все те, без чого унеможливорюються і філософування, і філософія.

ДЖЕРЕЛА

- Булатов М.А. Немецкая классическая философия. Ч. I. Кант. Фихте. Шеллинг. — К.: Стило, 2003. — 322 с.
- Виндельбанд В. История философии. — К.: Ника-Центр; Вист-С, 1997. — 560 с.
- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — Т. 1. — 336 с.
- Декарт Р. Первоначала философии // Сочинения : В 2-х т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1. — 654 с.
- Деррида Ж. О грамматологии. — М.: Ad marginem, 2000. — 512 с.
- Кант І. Критика чистого розуму / Пер. з нім. та приміт. І.Бурковського. — К.: Юніверс, 2000. — 504 с. [Це видання скорочено цитовано як «КЧР».]
- Кортасар Х. Игра в классики. — СПб.: Амфора, 1999. — 608 с.
- Кьеркегор С. Страх и трепет. — М.: Республика, 1993. — 383 с.
- Подорога В. Выражение и смысл. — М.: Ad marginem, 1995. — 432 с.
- Порфирий. Введение к «Категориям» Аристотеля // Плотин. Эннеады II. — К.: УЦИММ-ПРЕСС — ИСА, 1996. — С. 176—201.
- Прокл. Платоновская теология. — СПб.: РХГИ; Летний сад, 2001. — 624 с.
- Прокопов Д.Є. Історико-філософський текст і проблема «прагнення більшого» // Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство. — К.: Видавничий Дім «Киево-Могилянська академія», 2004. — Т. 25. — С. 8—14.
- Рассел Б. История западной философии. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. — 992 с.

- Рорти Р.* Случайность, ирония и солидарность. — М.: Русское феноменологическое общество, 1996. — 282 с.
- Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке // Сочинения : В 2-х т. — СПб.: Наука, 1999. — Т. 1. — С. 251—478.
- Фихте Й.Г.* Основы общего наукоучения // Сочинения: В 2-х т. — СПб.: Мифрил, 1993. — Т. 1. — 687 с.
- Шопенгауэр А.* Собрание сочинений: В 5-ти т. — М.: Московский клуб, 1992. — Т. 1. — 395 с.
- Kant I.* Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preußischen [Deutschen] Akademie der Wissenschaften. — Berlin: Reimer [Walter de Gruyter], 1900 sqq.

Денис Прокопов — доктор філософських наук, доктор юридичних наук, професор кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — історія філософії, історія української культури, філософія права.
