

## IV. ФІЛОСОФСЬКІ Й МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Сергій Секундант (м. Одеса),  
доктор філософських наук, доцент,  
Одеський національний  
університет імені І.І. Мечникова

### ПРОБЛЕМА ТРАДИЦІЇ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ Й ІСТОРІОГРАФІЇ ФІЛОСОФІЇ.

*В докладе обращается внимание на важность разграничения традиций в истории философии и историографии философии и указывается на необходимость при использовании историко-философских текстов (особенно учебников) учитывать, к какой традиции относился историк философии. Указывается также на то негативное влияние, которое оказали гегельянская и неокантианская историко-философские школы на исследование философии Нового времени.*

*Ключевые слова: историография философии, традиция в истории философии, эклектическая, гегельянская и неокантианская традиции в истории философии.*

На первый взгляд может показаться странным, зачем еще раз обращать внимание на то, на что обратили внимание еще философы 18 в. В 20-м веке процесс дифференциации истории философии, трактуемой как наука и как процесса развития философии, еще более усилился. Для обозначения истории философии как науки историки философии ввели даже особый термин - «историография философии» (Historiography of philosophy, *Geschichtsschreibung der Philosophie*), используя этот термин в гораздо более широком смысле, чем историки обычно используют термин «историография». Однако процесс их дифференциации на этом не закончился. На базе рефлексии историко-философских исследований возникли две дисциплины – «история истории

философии» и «философия истории философии». Число публикаций по этим дисциплинам стремительно растет. Это касается в первую очередь философии истории философии, которая уже превращается в самостоятельную философскую дисциплину. Эти процессы не могли не сказаться и на методологии истории философии, перед которой были поставлены принципиально новые проблемы.

Историк философии уже не может игнорировать тот факт, что методология историко-философского исследования в гораздо большей мере, чем методология какой-либо другой гуманитарной дисциплины, зависит от философских предпосылок. Возникшая на основе рефлексии историко-философских исследований герменевтика давно превратилась в самостоятельное направление современной философии, которое само уже стало предметом историко-философских исследований. В трудах М.Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера и других представителей этого направления герменевтика выступает как принципиально новый тип метафизики. Она не только не рассматривается как орудие для интерпретации философских текстов, но сама нуждается в такой интерпретации. Такой процесс грозит увести нас в бесконечность и ставит перед нами ряд важных проблем и требований методологического характера. К ним следует отнести, прежде всего, необходимость более определенного разграничения истории и историографии философии.

История философии, в отличие от историографии философии, представляет собой естественный процесс, протекающий во времени от прошлого к будущему. Этот процесс не знает сослагательного наклонения. Историография философии – это всегда ретроспектива, взгляд в прошлое из настоящего. В этом отношении она представляет собой «противоестественный процесс», который во многом зависит от философских взглядов историка, его ценностных предпочтений и социокультурного контекста. Это касается в первую очередь учебников по истории философии, которые активно стали появляться с начала 17 в. Они показали, что от историка философии во многом зависит, какой материал включить в историю философии и как его оценить. От него

также зависит, что выбрать в качестве исходной точки отсчета, и этот выбор во многом зависит от той философской традиции, к которой принадлежит историк философии. Хотя лишь немногие историки философии осознают эту зависимость от традиции, она тем не менее возникает и существует, как правило, неосознанно. «Сглаживание» этих различий происходит вследствие того, что многие из них пишут свои учебники по истории философии на основе предшествующих учебников. И это вполне объяснимо, поскольку историк философии, как и философ, не может начинать с чистого листа, и вынужден опираться на исследования своих предшественников. В силу этого совершенно неосознанно возникла еще одна, довольно своеобразная традиция, которая породила видимость некоторого единства историко-философского процесса. Периодически предпринимаемые попытки пересмотреть ход истории философии только лишний раз подчеркивают ту важную, если не определяющую, роль, какую играет в процессе изложения истории философии точка зрения историка философии, и лишний раз указывают на необходимость ее философской рефлексии.

Если принадлежность историка к традиции не становится предметом его рефлексии, то историк философии обречен на то, чтобы давать предвзятую картину прошлого. Его вера в объективность изложения базируется при этом на этом неосознанном и, следовательно, некритическом следовании традиции, возникшей в результате переписывания учебников. В ее основе лежит вера в то, что его предшественники действительно выбрали самые важные и значимые учения и персоналии истории философии.

Уже Гегель требование «беспристрастности», которое выдвигали по отношению к историку философии эклектики, назвал «малополезным» [1, с.66]. Он объяснял это тем, что историк философии сам является продуктом своей эпохи и, соответственно, какой-то философской традиции. Для разных традиций были характерны разные представления о предмете, функциях и задачах философии, которые и обусловили многообразие подходов к истории философии. Такое многообразие подходов к истории философии привело к тому, что

вместо одной истории философии мы получили много историй философии, а к перечню традиций в философии добавились еще традиции в истории философии как науке.

Это тем более удивительно, что становление истории философии как науки в Новое время было вызвано стремлением философов преодолеть многообразие философских традиций и выработать единый взгляд на мир. В основе этого стремления лежало желание философов Нового времени превратить философию в науку. Многообразие философских школ и традиций противоречило идеалу науки. Вера в то, что философия – это наука, выдвинула на передний план требование единства философии и тесно связанное с ним убеждение, что только оно может гарантировать прогрессивное развитие науки. Это требование и это убеждение имело под собой почву. Новое время – это период бурного развития математики и естествознания, которое полностью меняет наше представление о науке и, как следствие, ставит под сомнение не только претензии философии на статус царицы наук, но и то, можно ли вообще считать философию наукой. Многие сторонники механистического мировоззрения сомневаются в том, нужна ли вообще философия науке, которая приобрела новое и более эффективное методическое средство – математический анализ. Скептики, среди которых подавляющее большинство составляли ученые-экспериментаторы и математики, отрицательно отвечали на этот вопрос.

Такое негативное отношение к философии вполне естественно породило стремление реабилитировать философию и вернуть ей статус науки. Они пытались доказать, что философия не только нужна математическому естествознанию, но и является наукой, не менее достоверной, чем математика и естествознание. Среди них образовалось два лагеря: одни пытались строить философию на основаниях, не менее достоверных, чем те, на которых базировалось математическое естествознание, отбросив все предшествующие философские традиции, а другие, напротив, основную свою задачу видели в том, чтобы привести многообразие философских традиций к единству, т.е. создать

своего рода единую традицию философствования. Противоборство картезианцев и эмпириков, с одной стороны, и эклектиков, с другой, становится определяющим для философии Нового времени. Основным пунктом расхождений становится отношение к традиции.

Эклектики - и не только они – считали, что прогрессивное развитие знания невозможно без обращения к традиции. Полное игнорирование философских традиций в условиях экспансии механистического мировоззрения вело к материализму, атеизму и, как они были убеждены, к нравственной деградации человека со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями для общества. Поэтому наиболее оптимальным выходом из сложившейся ситуации они считали обращение к истории философии. Эклектики не только отграничивают историю философии от доксографии, но и максимально сближают ее с философией. Если философия претендует на статус науки, то ее целью должно быть познание истины. И так как это познание не может постоянно начинаться с самого начала, что делало бы невозможным ее прогрессивное развитие, то философ, ориентированный на познание истины, обязан, по их мнению, обращаться к философской традиции. Правда, в условиях многообразия философских традиций философ должен от каждой традиции взять только то, что способствует познанию истины, и разоблачить то, что противоречит ему. В результате такого критического отбора должна была бы возникнуть непротиворечивая система истин, которая включала бы в себя все то истинное, что содержали предшествующие традиции, независимо от того, получены ли эти истины из опыта или разума. Эклектики фактически разрабатывали идеал синтетической (творческой) философии, которая вела бы нас неуклонно к истине. И хотя этот процесс аккумуляции истин никогда не будет завершен и система истин всегда будет оставаться открытой критике, такой метод философствования, по их мнению, гарантирует ей стабильность и прогресс.

У истоков этого направления в эклектицизме Нового времени стояли Герхард Иоганн Фосс (1577 – 1649) [6], Якоб Томазий (1622 – 1684), Иоганн Христоф Штурм (1635 - 1703) и Христиан Томазий (1655 – 1728). Если

Г.И.Фосс видел в обращении к истории философии средство положить конец умножению сект, то Якоб Томазий требует не ограничиваться изложением взглядов философов, а искать логику в развитии философских взглядов. В этом он видел принципиальное отличие истории философии как «философской истории», от истории философов, т.е. доксографии. Его сын, Х.Томазий, идет еще дальше, наделяя историю философии критической функцией. Главную задачу историка философии Х. Томазий видел в критике предрассудков, т.е. в критике тех взглядов, которые препятствовали познанию истины [2]. Он фактически был первым, кто рассматривал критическую функцию философии как главную и обосновал идею критической истории философии. Эту идею поддержали и далее развили его последователи, среди которых следует выделить Христофа Августа Хойманна (1681 – 1764) [4] и Иоганна Якоба Брукера (1696 – 1770) [5]. Эклектики не ограничились критикой школ, а старались использовать критику для построения такой системы философии, которая была бы свободна от предрассудков, свойственных сектантской философии. Это было возможно только на основании принципиально нового и во многих отношениях революционного взгляда на философию, ее предмет, задачи и методы философствования. У эклектиков философия предстает уже не как продукт деятельности отдельных личностей и школ, а как коллективный и исторически развивающийся процесс постепенного приближения к истине. Эклектики, которым мы обязаны становлением истории философии как науки, впервые попытались представить историю философии как прогрессивно развивающийся процесс, в ходе которого происходит, с одной стороны, критическое отсеивание ложных взглядов, а с другой – аккумулятивное и систематизация истинных высказываний, т.е. таких, которые соответствуют опыту и требованиям разума. Эклектики фактически предлагали превратить все многообразие традиций в единую традицию, ведущую к истине.

Современные учебники по истории философии и исторические обзоры историко-философских концепций относят эклектицизм к эпохе Просвещения. Однако, хотя эклектицизм носил ярко выраженный критический характер,

выступал против мистики и старался апеллировать к разуму и опыту, отождествлять эклектицизм с Просвещением нельзя. Эклектицизм преимущественно был методологическим движением, распространенным среди естествоиспытателей, которое стремилось примирить науку и благочестия. Хотя в философии эклектизм был направлен на реформу стиля философствования, он разработал свою идеологию, которая не совпадала с идеологией просветителей.

Тот факт, что эклектизм не попал в учебники по истории философии, объясняется двумя причинами: во-первых, начиная с Гегеля эклектизм отождествляется с синкретизмом, а сам термин «эклектизм» приобретает негативное значение; во-вторых, гегельянцами и неокантианцами история философии преимущественно рассматривалась как история философских систем, а эклектики были противниками построения всякого рода умозрительных систем. Кроме того, Х. Томазий выступал против формальной логики, не без основания указывая на то, что свой смысл суждения приобретают исключительно в контексте содержательного диалога с альтернативными концепциями [3, с.198]. Именно поэтому эклектики требовали историко-философского обоснования философских концепций и, соответственно, обращения к истории философии.

Подобные требования мы находим у Гегеля и неокантианцев (В. Виндельбанд, Э. Целлер и др.). Это позволяет нам говорить о традициях, выходящих за рамки философских мировоззрений, систем и даже идеологий. Принцип историзма, внедренный в философию эклектиками, становится органической частью многих других философских направлений. Как правило, многие требования, лежащие в основании той или иной философской идеологии и системы, оказываются справедливыми, но либо ложно истолкованными, либо недостаточными. Поэтому эти нормативные требования продолжают жить даже тогда, когда идеология, их породившая, отвергается по тем или иным соображениям. Отсюда следует, что нельзя смешивать философскую систему и идеологию, историю философских систем и историю идеологий

(нормативных требований и ценностей). Идеология, как правило, базируется на здравых, полезных и прогрессивных нормативных принципах, но в процессе их реализации часто возникает система, во многих отношениях противоречивая и реакционная. Так, собственно, и случилось с эклектиками.

Несмотря на всю привлекательность идеологии эклектицизма, программа эклектиков имела существенные недостатки, которые поставили под сомнение возможность путем простого критического отбора достичь поставленной цели – создания универсальной системы философии и единой философской традиции. Уже Х. Вольф указал на то, что путем простого критического отбора мнений нельзя построить систему, для этого нужна идея или принцип, который объединил бы все многообразие мнений в единое органическое целое. И.Н. Тетенс указал на другой слабый пункт их критической программы – ориентация на здравый рассудок и обыденный опыт. Хотя И.Н. Тетенс подверг резкой критике популярную философию здравого смысла, он во многих отношениях действовал в рамках той программы, которая была разработана эклектиками. Тетенс, подобно эклектикам, искал надежные основания, на базе которых можно было бы осуществлять критику предшествующих систем. В частности, он пытался очистить философию от тех понятий, которые были продуктом воображения, и в связи с этим в духе эмпиризма попытался ограничить область применения «трансцендентных понятий» рамками опыта. Затем, вполне в духе эклектической программы, он осуществляет критику метафизических гипотез. С эклектиками его объединяет и стремление синтезировать все имеющиеся традиции, взяв у них то, что не противоречит разуму и опыту. Подобно им, он критически относится к построению спекулятивных метафизических систем. Однако, в отличие от эклектиков, Тетенс открыто ориентируется на «научный опыт» и «научный разум». В этом отношении он является продолжателем той традиции «математической философии», которая в Германии разрабатывалась Х. Вольфом, Лейбницем и его учителем Э.Вайгелем и своими корнями восходила к Иоахиму Юнгу. Неудивительно, что метафизические гипотезы Лейбница Тетенс признал наиболее

обоснованными, поскольку свою метафизику Лейбниц строил на нормативных принципах, на которых базировалось естествознание.

Хотя историко-философская традиция относит Тетенса к эмпирикам, в полемике с Д.Юмом он вслед за Лейбницем и Х.Вольфом апеллирует к революции Коперника, которая, по его мнению, убедительно доказала преимущество разума над чувственным опытом. Она, согласно Тетенсу, показала, что наш разум действует в соответствии с принципами, которые сильнее любой привычки, основанной на ассоциациях.

Кант во многом действует в рамках той программы, которую разработал Тетенс, но многие его положения интерпретирует в духе И.Г.Ламберта. Если смотреть на историю философии не как на историю метафизических систем (такой взгляд многое оставляет без внимания), а как на историю философских методологических программ, то философия Канта представляет собой преимущественно синтез эклектической и систематической линии в истории философской методологии. Причем Кант стоит ближе все же к эклектикам. Х.Крузий, А.Баумгартен, И.Н.Тетенс и И.Г. Ламберт – вот, пожалуй, те философы, которые оказали на него наибольшее влияние. Ни Х.Вольфа, ни тем более Лейбница он в оригинале, судя по всему, не читал. Он даже не стремился их понять. И Кант этого не скрывает. В полемике с И.А. Эберхардом он признается, что его персональным вкладом в философию является постановка вопроса о возможности априорных синтетических суждений. Это указывает на то, что Кант первоначально стремился не к «синтезу» всех предшествующих традиций и их «преодолению», а скорее к тому, чтобы выработать органон критики традиционной метафизики и, в лучшем случае, расчистить почву для будущей метафизики. Но это именно те задачи, которые перед «трансцендентной философией» ставил И.Н. Тетенс.

Характерный для немецкой философской традиции методический стиль философствования, который мы обнаруживаем уже у И.Юнга и который был присущ не только Лейбницу и Х.Вольфу, но и Тетенсу, был чужд Канту. Хотя проблематика «Критики чистого разума» Канта и ее структура были опреде-

лены этим стилем, однако его доказательства носят преимущественно диалектический характер. Кант рассуждает примерно так, как рассуждали схоластики, доказывая справедливость истин откровения. Кант сначала фактически постулирует существование в математике и естествознании априорных синтетических суждений, а затем пытается обосновать их возможность, подбирая соответствующие аргументы, часто используя при этом риторические приемы. Кант не столько аргументирует, сколько убеждает путем внушения. Построенная им система оказалась настолько противоречивой, что Канту пришлось ввести множество *ad hoc* гипотез, чтобы придать ей видимость непротиворечивой системы, к чему он, кстати, изначально не стремился.

И вот эту построенную преимущественно на риторических аргументах и полную скрытых противоречий философию К.Л. Рейнгольд в своих «Письмах о кантовской философии» объявляет «революцией в философии». Кантовский трансцендентальный критицизм он трактует в духе «систематического эклектизма», ориентированного на синтез разных точек зрения, рассматривая его как синтез всех предшествующих критических точек зрения. Именно он всю предшествующую философию объявляет догматической. Рейнгольд заявляет, что критика разума Канта разрешает все проблемы, с которыми столкнулось человечество во всех научных областях. В третьем письме, опубликованном в феврале 1787 г. в «Немецком Меркурии», Рейнгольд пишет: «*Совершенной новый и совершенно полный анализ способности познания, который содержится в ней, объединяет великие, но противоположные друг другу точки зрения, исходя из которых Локк и Лейбниц исследовали человеческий дух, и отвечает тем строгим требованиям, которые Давид Юм предъявил философии в отношении достоверности ее принципов, даже превосходит их*» [7, С. 107]. В «Критике чистого разума» Канта Рейнгольд фактически увидел возможность реализации главной идеи Х.Вольфа – построение универсальной системы философии на основании единого принципа. Только вместо принципа противоречия, который положил в основание своей системы Х.Вольф, Рейнгольд кладет другой общезначимый принцип, который он предлагает искать с помощью трансцендентального

метода. Только в качестве исходной точки у него выступает уже не опыт, как у Канта, а кантовская система категорий. Это уже идея спекулятивного, независимого от опыта, спекулятивного метода философствования, который будут стремиться усовершенствовать И.Г. Фихте и его последователи – Шеллинг и Гегель. Это уже идея построения универсальной спекулятивной системы, где каждое понятие и каждый принцип получают свое общезначимое обоснование. «Все ее основные моменты, - разъясняет Рейнгольд, - можно свести к *общезначимому основанию*, которое может быть установлено только в виде определенного положения и в связи с его следствиями, чтобы стать *общезначимым принципом*, и они тогда образуют очень простую, легко понятную и обзримую одним взглядом систему, из которой с определенностью и легкостью вытекает не только новая общезначимая метафизика, т.е. истинная наука отчасти об общезначимых и необходимых предикатах познаваемого и понятного, отчасти о необходимых признаках мыслимого только посредством разума и неподвластных понятиям (*unbegreiflichen*) предметах, но и о высшей точке зрения всех точек зрения, которые позволяют вывести высшее правило (*Grundregel*) вкуса, принцип всякой философии религии, высший принцип естественного права и основной принцип морали в некотором хотя еще неосознанном, но удовлетворяющем справедливые требования всех партий смысле» [7, С. 107-108]. В этом письме, написанном до выхода второго издания «Критики чистого разума» и «Критики практического разума», К.Л. Рейнгольд фактически указывает то направление, в котором должен развиваться далее трансцендентальный критицизм, чтобы превратиться в систему, - систему, которую потом Фихте назовет неудачным, по мнению Канта, термином «наукоучение». Принципиальное отличие от эклектицизма, состояло в том, что такая трактовка «Критики чистого разума» делала ненужным обращение к традиции.

Вслед за Рейнгольдом многие современники, а затем и историки философии делают философию Канта отправной точкой своих историко-философских исследований, как указывалось выше, трактуя синтез как пре-

одоление ограниченности, Рейнгольд фактически интерпретирует Канта в духе того понятия критики, которое было характерно для «систематического эклектицизма», рассматривая кантовскую философию только как материал для построения универсальной философской системы. Он не только реабилитирует понятие системы, отвергнутое Тетенсом, но и побуждает престарелого Канта к построению завершенной системы трансцендентального критицизма. От эклектиков Рейнгольда отличает также стремление дать каждому принципу и понятию общезначимое обоснование. С этой целью Рейнгольд в основу этой универсальной системы, призванной преодолеть ограниченность всех принципов предшествующих систем, кладет «закон сознания», универсальный и, как он полагает, общезначимый трансцендентальный принцип. Именно Рейнгольд был фактически идеологом «духовной революции» в Германии и основоположником спекулятивного направления в немецкой философии («спекулятивного критицизма»), который впоследствии марксисты называли «немецкой классической философией». Он возрождает дух системы, а вместе с ним и претензии на абсолютную истину, которую эклектики рассматривали как главную причину догматизма и сектантской философии. И хотя Рейнгольд, подобно эклектикам, стремился к построению «беспартийной философии», он фактически возрождает дух партийности, когда всю предшествующую философию рассматривает как преддверие философии Канта и своей собственной.

Любопытно, что Рейнгольд сам становится жертвой подобного подхода, когда его протеже И.Г. Фихте и его сторонники (Шеллинг и Гегель) выбрасывают его из числа своих предшественников и делают основателем немецкого идеализма Канта, хотя в целом они развивали программу Рейнгольда. Все дальнейшее развитие спекулятивного направления в немецкой философии этого периода вращалось вокруг проблемы основополагающего принципа универсальной системы философии. Правда, с некоторыми существенными отличиями. Рейнгольд еще рассматривал процесс построения системы как результат коллективного творчества. Поэтому он далее развивал Канта, подсказывая, в каком направлении ему двигаться, и охотно поддержал нововведе-

ния Фихте, а затем Х.Г.Бардили, который выступил против субъективистской трактовки мышления. Напротив, Фихте, Шеллинг и Гегель, подобно Канту, рассматривают свои системы как плод исключительно их собственного гения. После них становится уже традицией рассматривать всю предшествующую философию как путь к их собственной системе, а свою систему - как завершение развития философской мысли, или просто как революционный переворот. В обоих случаях задача историка философии сводилась к тому, чтобы обосновать эти претензии.

Хотя Гегель, подобно эклектикам, претендовал на универсальный синтез, его историко-философская концепция во многом уже основывалась на иных, если не на противоположных, принципах, чем эклектическая.

Гегель, прежде всего, отвергает принцип беспристрастности и непредвзятости, считая его малополезным. С другой стороны, он отвергает и все попытки подходить к истории с априорным понятием философии, ибо это ведет к тому, что вместо одной мы получаем множество разных историй философии и, соответственно, множество историко-философских традиций. Гегель впервые указал на то, что историк философии сталкивается с кругом в понимании: чтобы понять историю философии мы должны иметь адекватное понятие философии, а чтобы получить такое понятие, мы должны знать историю философии. Выход из создавшейся ситуации он видит в том, чтобы положить в основу такой взгляд на философию, который совпадал бы с самим историко-философским процессом. Выработка адекватного понятия философии, согласно Гегелю, должна происходить в процессе исследования хода самой истории философии. «Философская история философии» будет объективной только в том случае, если сама история философии будет служить наглядным обоснованием систематического понятия философии.

Правда, Гегелю так и не удалось дать удовлетворительное решение проблемы круга. Для этого ему потребовалось построить целую систему спекулятивной философии и разработать свои принципы историко-философского исследования, которые заложили основания новой историко-философской

школы и даже целой традиции. Эти принципы стали предметом широкой дискуссии и стимулировали появление новых историко-философских концепций, которые, хотя и считали себя концепциями, альтернативными по отношению к гегелевской, испытали на себе сильное влияние последней. Практически все последующие историко-философские концепции в той или иной мере отталкивались от Гегеля. Вероятно, по этой причине именно В. Виндельбанд назвал основателем истории философии как науки именно Гегеля, а не Я. Брукера, хотя сам Гегель в своих лекциях по истории философии опирался на труды Я. Брукера, И.Г. Буле [8], В.Г. Теннемана [9] и других менее фундаментальных историков философии.

Хотелось бы обратить внимание также на другого рода зависимость, с которой сталкивается историк философии: характер историко-философского процесса зависит во многом не только от понятия философии, но и от нашего представления об истории философии как науки. Среди известных историков философии мы встречаем взгляд на историю философии как борьбу мировоззрений (В. Дильтей, Р. Ойкен), историю понятий (Гегель, Г. Тейхмюлер), историю проблем (В. Виндельбанд, Н. Гартман), философских идей (А. Лавджой), систем (К. Фишер) и т.д. Все они пытаются так или иначе уложить весь материал в рамки тех или иных традиций. Однако методологические основания такого рода исследований еще не разработаны. И это несмотря на то, что нельзя не только понять текст или учение, но и правильно перевести понятие или суждение без знания того, к какой традиции принадлежит автор или используемая им мысль. И этим далеко не исчерпывается перечень возможных и важных для истории философии подходов.

Неизгладимый отпечаток практически на всех работах общего характера по истории философии оставили неокантианцы. Они отвергли те метафизические принципы, на которых базировалась историко-философская концепция Гегеля, а также ряд таких тесно связанных с ними методологических принципов, как принцип тождества исторического и логического, восхождения от абстрактного к конкретному, принцип целесообразности исторического разви-

тия и другие. Но они сохранили принцип историзма и системности. Хотя неокантианцы отвергли наличие в истории философии какой-то исключительно имманентно присущей ей логики, признав важную роль социокультурных факторов, и в качестве связующего начала признали «вечные проблемы», заложив тем самым основание для взгляда на историю философии как историю проблем, но они сохранили все же взгляд на историю философии как историю великих систем и в качестве исходной точки исследования философии Нового времени взяли философию Канта. Более того, в основу своей интерпретации философии Нового времени они положили высказывания Канта, который никогда не отличался глубоким знанием истории философии и объективностью. Характеризуя философию Нового времени как догматическую и популярную, которая только некоторыми своими идеями предвосхитила философию Канта, и рассматривая философов, высказавших эти идеи как предшественников, неокантианцы фактически возродили принцип целесообразности истории философии и партийности. И все это перекочевало в учебники по истории философии, особенно марксистские, сформировав вполне определенную и довольно предвзятую историко-философскую традицию. Марксизм-ленинизм открыто стал на позиции партийности философии, рассматривая в духе Гегеля свою систему как завершающий этап в развитии философской мысли. Но не только марксистами история философии рассматривается «с конца». Так поступаю фактически и Гуссерль, и Хайдеггер и другие «классики» современной философии. Эти историко-философские концепции заложили свои традиции, которые, стремясь доказать свое превосходство, полностью нивелируют значение предшествующей философии, а если и обращаются к ней, то сильно искажают ее.

В настоящее время образовался невиданный до сих пор диссонанс между реальными традициями в истории философиями и традициями, заложенными учебниками по истории философии. Несмотря на множество новых исследований, показавших необъективность тех оценок, которые гегелевская и неокантианская историко-философские школы давали предшествующей

философии, заложенная ими традиция продолжает существовать и не стремится изменяться. А если учесть, что в вузах учат историю философию преимущественно по учебникам, то трудно переоценить тот вред, который приносит философии эта традиция.

Термин «традиция» латинского происхождения: он происходит от приставки *trans* и глагола *do*. Глагол *trādo* буквально означает «передавать». Традиция – это то, что передается из поколения в поколение. Это – то, на что мы сознательно или бессознательно опираемся. Это не только то, что помогает нам двигаться вперед, но также то, что может служить – и часто служит – препятствием на пути к новому. Главное препятствие – это стереотипы, навязанные нам не только марксистско-ленинской философией, но и традиционными учебниками по истории философии, которые достались нам в наследство от гегельянской и неокантианской историко-философских школ, доминировавших в течение многих лет в историко-философской науке. Реальная философская традиция формируется от прошлого к настоящему, а не наоборот. Ни Лейбниц, ни Х.Вольф, ни Х. Крузий, ни другие философы Нового времени не знали кто такой Кант, зато Кант, пусть даже преимущественно из второстепенных, был знаком с их философскими взглядами. Однако на них смотрят как на предшественников Канта. Конечно, при исследовании источников философии Канта их можно рассматривать как его предшественников, но переносить в учебники по истории философии подобный взгляд, как это сделали неокантианцы, нельзя. Иначе мы никогда не увидим, в какой сильной степени философия Канта и других «классиков» немецкой философии зависит от Лейбница и Х.Вольфа, и никогда не осознаем, какие перспективы были упущены философской традицией, ведущей свой отсчет от трансцендентальной философии Канта, и к каким последствиям ведет такой подход. Навязанный этими учебниками взгляд на ход истории философии не только искажает философские и методологические взгляды «предшественников немецкой классической философии» и неверно оценивает их вклад в развитие философии, но и, создавая огромные пробелы, не позволяет адекватно реконструиро-

вать реальный процесс развития философии. Лейбниц, Х. Вольф, И.Г. Ламберт, И.Н. Тетенс и К.Л. Рейнгольд по своим масштабам фигуры не менее глубокие, чем «классики» немецкой философии. Без них она не могла бы состояться. Всю послекантовскую «немецкую классическую философию» можно рассматривать как возврат к Лейбницу, правда, интерпретируемому часто в духе Спинозы и Х.Вольфа. Все те принципы его философии, которые отбросил Кант, постепенно возвращаются, хотя и в несколько ином контексте и, следовательно, в ином виде.

Неокантианцы показали, что спекулятивное направление в немецкой философии от Фихте до Гегеля в каком-то отношении есть шаг назад по отношению к Канту. Но и философию Канта по отношению к философии Тетенса можно рассматривать как регресс в каком-то смысле, поскольку он под влиянием И.Г. Ламберта оживляет устаревшее понятие априорного знания. С точки зрения Лейбница, как позже для Х.Г. Бардили, его пламенника Шеллинга и Гегеля, поиск объективных оснований нашего знания в присущих познающему субъекту способах представления предметов – это возврат к антропологизму и субъективизму. Лейбница нельзя рассматривать как предшественника этих философов, т.к. он смог избежать односторонности как субъективизма, так и спекулятивного идеализма. Оба направления в немецкой классической философии с его точки зрения односторонние. Да и Тетенса нельзя рассматривать только как предшественника Канта. Без Тетенса трудно понять, откуда возникла в Германии феноменологическая традиция. С точки зрения феноменологии Ф.Брентано и Э.Гуссерля трансцендентальный идеализм Канта, как и неокантианство, это возврат к метафизике. И это вполне справедливо, если его оценивать с точки зрения феноменологического подхода, основные принципы которого сформулировал И.Н.Тетенс. Но Тетенса, боровшегося с традиционным эмпиризмом и психологизмом, историки философии под влиянием неокантианцев самого относят к психологистам и эмпирикам. Одни и те же принципы рассматриваются как недостаток в одном контексте (Тетенс – Кант) и как преимущества – в другом (Гуссерль – Кант).

Сложившаяся в историко-философской литературе под влиянием неокантианцев традиция выбросила за борт истории философии не только глубочайших мыслителей, но и целые направления в философии Нового времени. К ним можно отнести систематическое направление (Б.Кеккерман, К.Тимплер). Из этого направления в поле зрения историков философии попал только Х.Вольф, да и то как типичный представитель догматической философии. Сюда нужно отнести упомянутое нами эклектическое направление, оказавшее поистине революционное влияние на всю немецкую философию, а также антропологическое направление и немецкий эмпиризм, сильно отличающийся от английского. Хотя эти направления (эклектическое, антропологическое и эмпирическое) были очень близки, все же это разные традиции и должны оцениваться в разных контекстах.

Даже философия Канта в учебниках по истории философии тенденциозно интерпретируется самими неокантианцами, которые Канту приписывают то, что он не имел в виду, или же то, что было уже у его предшественников. Навязанные этими школами стереотипы не только искажают реальную картину развития философии, но и препятствуют пониманию его глубинных механизмов. Искоренение этих стереотипов – актуальная задача историографии философии. Но выполнить ее, игнорируя естественно возникшие традиции, было бы невозможно. Эти традиции существуют независимо от того, замечают ли их историки философии или нет. Начиная с Канта история философии все более напоминает шоу-бизнес, где важность того или иного мыслителя определяется его популярностью. Против этого предупреждали еще эклектики. Но в погоне за модой историки философии их не слышат, а история философии все более и более устраняется от поиска истины, ради которого она, собственно, создавалась как наука.

Но гораздо страшнее другой предрассудок, который историки философии, к какому бы направлению они ни примыкали, заимствовали от гегельянцев и неокантианцев. Все они пытаются представить историю философии как линейный прогрессивный процесс, имеющий некоторую цель, не задумываясь о том,

что модные на нашем этапе развития философские течения, например, так называемый трансцендентализм, являются тупиковым или, по меньшей мере, односторонними. В результате этого стереотипа, ставшего традицией, остались неучтенными, неверно оцененными или недооцененными многие философские учения, которые открывали иные, возможно, более продуктивные перспективы. Если, следуя Лейбницу, рассматривать каждое учение с точки зрения той перспективы, которую оно открывает, то можно избежать такого одностороннего взгляда на историю философии, который привел в конечном счёте к тому, что философия перестала выполнять те функции, которые она выполняла ранее и должна выполнять всегда.

#### **Список використаних джерел:**

1. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. – Т. IX. Лекции по истории философии. М.: Соцэжгиз, 1932.
2. Thomasius, Christian. Einleitung zu Hof-Philosophie. Frankfurt und Leipzig: J. Bauer, 1710.
3. Thomasius, Christian. Introductio ad philosophiam aulicam, seu lineae primae libri de prudentia cogitandi et ratiocinandi. Lipsiae: Apud Autorem, 1688
4. Heumann, Christoph August. Einleitung zur Historia philosophica // Acta philosophorum, das ist, Gründlich. Nachrichten aus der Historia philosophica. 1. Stück. Halle im Magdeburgschen: Rengerische Buchhandlung, 1715.
5. Brucker, Johann Jacob. Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta. 5 Bde. Leipzig, 1742-44; (2. Aufl.: 6 Bde. 1766-67).
6. Ger. Johan. Vossii De philosophorum sectis liber. – Den Haag, 1657
7. Reinhold, Karl Leonhard. Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band, Leipzig: Georg Joachim Göschen, 1790
8. Buhle, Johann Gottlieb. Lerbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Philosophie derselben. 8 Bände. Göttingen: Vandenhöck und Ruprecht, 1796 – 1804.

9. Tennemann, Wilhelm Gottlieb. Geschichte der Philosophie. 11 Bände.  
Leipzig: J.A. Barth, 1798 – 1819.

**Sergii Secundant.**

**TRADITIONS IN THE HISTORIOGRAPHY OF PHILOSOPHY AND  
HISTORY OF PHILOSOPHY**

*This paper is focusing on the importance of differentiation of traditions in history of philosophy and a historiography of philosophy. It specified that when using historico-philosophical texts (especially textbooks) it is necessary to consider what tradition the historian of philosophy belongs to and what negative impact had Hegelian and neokantian historico-philosophical schools on researches of the philosophy of Modern times.*

**Keywords:** *historiography of philosophy, tradition in the history of philosophy, eclectic, Hegelian and neokantian traditions in historiography of the philosophy*