

И.И. Блауберг

**Э.Брейе и М.Геру:
два подхода к истории философии**

Два французских историка философии, о которых пойдет речь в нашей статье, — крупные фигуры в своей области знания. Первый из них, Эмиль Брейе (1876–1952), выпускник Сорбонны, много лет проработавший впоследствии в своей alma mater, известен прежде всего как автор семитомного труда «История философии» (1926–1932), который охватывает период от досократиков до 1930-х гг. С 1939 г. он руководил одним из ведущих философских журналов во Франции — «Revue philosophique de la France et de l'étranger». Главным предметом его внимания было исследование двух тем: античной философии, особенно стоицизма¹ и неоплатонизма (он перевел на французский язык «Эннеады» Плотина [Р., 1924–1938] и сочинения стоиков [Р., 1962]), и философии в Германии (он автор книги «Шеллинг», 1912).

Младший современник Брейе, Марсиаль Геру (1891–1976), преподавал в Страсбургском университете, Сорбонне, Коллеж де Франс. Его перу принадлежат работы, посвященные преимущественно учениям мыслителей Нового времени; среди его героев — Декарт, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц, Фихте. Историко-философские штудии постепенно подвели обоих авторов к выходу на метауровень, к созданию концепций, относящихся к теории, или, как это обозначил Геру, «философии истории философии». По объему их исследования очень неравны. У Брейе это ряд небольших работ, главным образом выступлений и ста-

тей, Геру же посвятил данной теме фундаментальный труд, подробное изложение которого — конечно, особая задача. Здесь мы ограничимся кратким рассказом об основных идеях этих авторов, которых их «ремесло» (если вспомнить Марка Блока) привело к интересным выводам о сути историко-философского процесса и, соответственно, о методе их дисциплины.

Брейе высказывался на эту тему часто, но всякий раз немного по-разному, в особых аспектах, поэтому связанное представление о его концепции можно получить, только сопоставив эти материалы. Часть относящихся сюда работ объединена в сборник «Философия и ее прошлое» (1940, 2-е изд. 1950), к которому примыкают предисловие к «Истории философии» и статья «Как я понимаю историю философии», опубликованная в журнале «*Les études philosophiques*» в 1947 г. Важным истоком его взглядов, сформулированных в основном в конце 1930-х гг., стали идеи А.Бергсона. Брейе слушал в Коллеж де Франс его лекции по философии Плотина и позже с благодарностью вспоминал о преподаваемых им уроках проникновения во взгляды другого философа — проникновения уважительного и чуткого, свидетельствовавшего о духовном родстве². Сильное впечатление на Брейе произвела и знаменитая речь о философской интуиции, произнесенная Бергсоном на Международном философском конгрессе в Болонье (1911).

Брейс задается вопросом, часто возникающим в размышлениях об историко-философском процессе: свидетельствуют ли многообразие, разнородность, взаимная оппозиционность создававшихся на протяжении столетий философских учений о тщете усилий их авторов, о неудавшихся попытках постичь истину? Известно, что такой взгляд на историю философии испокон веков служил аргументом для скептиков: «История воскрешает перед нами образ поля битвы, в которой никогда не было и никогда не будет победителя... поскольку философская мысль естественно предстает в антиномической форме и одно учение утверждает то, что отрицается другим: финитизм и инфинитизм, свобода и детерминизм, спиритуализм и материализм — вечные соперники, которые сражаются в замкнутом поле, куда не вмешивается никакое решение»³.

Обоснованное возражение скептицизму предполагает, по Брейе, выяснение целого ряда вопросов: об отличии работы историка философии и историка как такового; о реальной связи философских систем, скрывающейся за этой внешней разноголосицей; о существенном и второстепенном в философском учении. Среди выдвигавшихся в разные эпохи историко-философских методов он выделяет два основных: комментарий и собственно исторический подход. Первый из них, получивший особое развитие в Средние века, делал привилегированным центром одно учение, которое и становилось предметом тщательного разбора. В Новое время, с приходом рационализма, отвергавшего все авторитеты, кроме разума и опыта, стала все больше распространяться иная методология. «Комментарий, исключаящему все учения, кроме одного, как и традиционализму или диалектике, не исключаящим ни одного, противостоит исторический подход, который, отказываясь рассматривать учение в качестве истинного или ложного, трактует его как феномен прошлого, со всеми деталями языка, мысли, чувств, умственных навыков»⁴, которые делают его неотделимым от его времени. К первой форме, комментарий, оказывается близкой, по Брейе, и трактовка истории философии Гегелем, рассматривавшим все исторически существовавшие учения как ступени к одному, высшему⁵. Позицию гегельянца, который видит в духовном творчестве замещение предшествующего иным, последующим и высшим, т.е. вводит в историю философии диалектический момент, Брейе считает чересчур оптимистичной и несопоставимой к тому же с реальным положением дел: «... диалектика противоречия слишком бедна, чтобы объяснить богатство истории»⁶. Но если у Гегеля философия берет верх над историей, предстающей в «снятом» виде, то серьезные опасности подстерегают, по Брейе, и собственно исторический подход. Во-первых, свойственное историку равное внимание ко всем явлениям, ставшим предметом его исследования, элиминация привилегированного центра чревата нивелировкой, стиранием границ между существенным и второстепенным. Так, в словаре Бейля нельзя обнаружить метода, позволяющего отличить важное от неважного, там все рассматривается как одинаково интересное.

А во-вторых... Здесь и возникает ключевая проблема. Ведь сами философские «события» носят особый характер, иначе учение Декарта можно было бы сопоставить, например, с битвой при Маренго: было — и прошло... Очевидно, что в истории философии все обстоит по-другому. В чем же отличие подхода историка философии к его предмету от подхода «чистого» историка? Ответ на этот вопрос зависит, по Брейе, от выяснения того, как вообще относится философия к своему прошлому, какова ее связь с историей, с предшествовавшими концепциями.

В каком-то смысле философия, стремясь постичь истину, познать неизменное, вечное, «свидетельствует о мощном усилии, направленном на освобождение от исторической реальности»⁷. Причем такое усилие нацелено в двух направлениях, поскольку речь идет об автономии, во-первых, по отношению к исторической эпохе, когда возникло учение, а во-вторых, по отношению к предшествующим учениям. Конечно, подчеркивает Брейе, философия всегда связана с исторической ситуацией, отражает в себе духовные ценности соответствующего времени, нашедшие проявление в науке, религии, искусстве. Но, выделяя существенные черты, философия поднимается над своим временем. Собственно историческое время существования философских концепций Брейе называет внешним, противопоставляя ему иное — внутреннее время. Так, платонизм — событие прошлого, а это значит, что диалоги Платона можно понять, только изучая историческую среду, из которой они выросли, язык, литературные традиции, развитие научных знаний, способы рассуждения, существовавшие в Афинах в IV в. до н.э. Однако сам платонизм не создан из обособленных частей; он представляет собой «сгущение, в гениальном уме, огромной длительности, которая, восходя к прошлому, разветвляется и разбавляется почти до бесконечности, но в творчестве собирается и объединяется, чтобы спроецироваться наконец в богатом многообразии своих произведений»⁸. Условием для этого стала случайная встреча обстоятельств жизни в Афинах в IV в. до н.э. и рождения Платона; только ее и можно датировать. «...Но не в этом суть платонизма, представляющего собой определенный способ духовного сгущения»⁹.

Мысль Брейе о внутреннем времени философских систем явно восходит к бергсоновскому учению о длительности как постоянном синтезе прошлого и настоящего, организации состояний сознания — активном начале, которому (это показано в заключительной главе «Материи и памяти») свойственны особый ритм, внутреннее напряжение, интенсивность; сознание на глубинных его уровнях сжимает, сгущает при помощи памяти отдельные моменты в единое целое. Эта динамическая концепция темпоральности, лежащая в основе бергсоновской трактовки творчества, несомненно вдохновила Брейе. Он прямо ссылается дальше на речь Бергсона о философской интуиции, где высказана парадоксальная на первый взгляд идея о том, что философское учение в принципе не зависит от исторической ситуации: живи Платон или Спиноза в иное время, их концепции в главных чертах были бы теми же. Брейе, размышляя о времени философии, словно разворачивает, развивает, поясняет эту мысль Бергсона. Подобные ухронии¹⁰, отмечает он, показывают, что в философском мышлении значима прежде всего определенная структура, или «способ духовного пищеварения», независимый от тех продуктов, которые предлагает эпоха. Эту структуру не стоит отделять от формы — ведь дух и произведение едины; и все же нужно иметь в виду, что ментальная структура лишь в силу случая принадлежит прошлому, а по сути вневременна (уточним: в смысле свободы от «внешнего» времени).

Но именно поэтому у нее есть будущее. Великие философские учения — это не столько решение, ответ на какой-то вопрос, сколько призыв, обращение к рефлексии будущих философов. Вот почему такие концепции представляют собой не замкнутые, а открытые системы, иначе они имели бы скорее педагогическую, а не собственно философскую ценность. Именно устремленность в будущее определяет, по Брейе, значение такого рода систем, а потому они, в отличие от исторических событий, не могут отойти в прошлое, быть преходящими. Этим и определяется прежде всего специфика работы историка философии: она представляет собой изучение живой и конкретной мысли, понять которую можно «только в свою очередь осмысляя ее, перенимая ее ритм и приемы»¹¹. Здесь прошлое продолжает жить в настоящем и открывает дорогу буду-

щему: «...философская система должна рассматриваться не только как факт прошлого, надлежащим образом датированный и ограниченный, но изучаться в ее устремленности к будущему, в фонтанировании нового, которое надолго переживает своего автора»¹².

Но если творчество философа всегда сохраняет связь с работой его предшественников, а вместе с тем несет в себе семена будущего, значит, философия не может стать всецело независимой от времени. Проблема эта особенно сложна, поскольку непрерывность философского процесса не абсолютна; в нем существенны как раз моменты прерывности, выражающие собой новизну, оригинальность, подлинное творчество. Всякие объяснения через antecedentes, как и объяснения через социальную среду, чужды, подчеркивает Брейе, подходу философа, поскольку в философии превыше всего самостоятельность мысли, духовная автономия. Исследование влияний наталкивается на саму природу реальности, которую хочет объяснить: ведь влияниям не подвергаются, их выбирают. Такой способ объяснения применим к незначительным концепциям, но в случае действительно важных учений он не работает.

В философских концепциях, полагает Брейе, есть порыв, который угасает по мере продвижения вперед: философия исчерпывает себя, подобно тому как происходит вырождение художественного стиля. И для историка философии прежде всего представляют интерес духовные инициативы, выражающие собой гениальные интуиции (они-то и определяют своеобразие каждого учения), а уж потом — история традиций, школ, всегда становящихся фактором инерции. (Заметим: порыв, несущий в себе подлинное творчество и постепенно угасающий; интуиция как ядро философского учения — это вновь бергсоновские темы, воспринятые и продолженные Брейе.)

Но все же, хотя в каком-то смысле всякая концепция — это начинание, абсолютная новизна, инициатива, в философии нет абсолютного начала; в ней есть непрерывность, но ее следует понимать не как перманентное существование какого-то учения, а как «постоянное возобновление или возрождение мысли, которая существует только в актуальном состоянии действующего мышления»¹³. В философии продолжает жить ее дол-

гое прошлое, навязывающее ей свои проблемы, традиции, язык. В понимании Брейе, философия — это не система идей, а движение, не завершение, а путь, в котором новое переплетается с воспроизведением ряда предшествующих, в том числе и самых древних, пластов мысли¹⁴. История философии есть рассказ и одновременно суждение об этом движении, знание которого помогает всякому философу постичь сущность философии как таковой. К историко-философскому процессу в целом тоже применимо, полагает Брейе, понятие внутреннего времени, но теперь, в отличие от случая конкретного учения, оно имеет более широкий, обобщающий смысл. В сфере философии происходит постоянное взаимопроникновение, объединяющее умы в своего рода внутреннюю длительность, и именно поэтому здесь важны не внешние влияния, а глубинное родство ментальных структур, выражающееся поверх времени, вне исторических обстоятельств. Так, все исторические формы платонизма, при всем их творческом характере, воспроизводят одно учение, но в иных условиях, в новой атмосфере, где они всякий раз заново осуществляют отделение существенного от случайного. Внешнее время платонизма — только символ более глубокого времени, которое выражается в «духовных сгущениях» — учениях Плотина, св. Августина или Джордано Бруно. «Итак, коль скоро речь идет об истории идей, не следует понимать историческое время как ряд отдельных событий, где одно только следует за другим... Каждой идее, любой философской мысли присуще своего рода напряжение, благодаря которому она превосходит время своего выражения...»¹⁵.

Как видим, бергсоновская идея длительности вновь находит здесь плодотворное применение. «Внутренняя длительность» не как ряд исторически преходящих событий, а как непрерывное взаимопроникновение, синтез, где каждый элемент нерасторжимо связан с целым и внутренне причастен ему, отражая в себе все целое, — такова созданная Брейе картина историко-философского процесса. Очевидно, что этот процесс не носит линейного характера; не представляет собой, вопреки Гегелю, смены одного учения другим, «высшим». А история философии как дисциплина не является «чистой» историей, которая была бы только историей неудач разума. Если под из-

менчивыми историческими формами мы обнаруживаем перманентные ментальные структуры, то история становится существенным элементом философского исследования, позволяющим противостоять и историческому релятивизму, и иллюзии абсолютной и завершенной философии, полностью выходящей за пределы времени. «История, чья область — временное, нацелена, однако, на вневременное, и благодаря ей философия ищет в своем прошлом свое вечное настоящее»¹⁶, — заключает Брейе. Вневременность вновь понимается здесь как освобождение от «внешнего» времени. Внутреннее же время, длительность, и есть эта непрерывно ведущаяся работа осмысления и переосмысления, в котором прошлое сплавляется с настоящим.

Именно такое, не линейное и статическое «внешнее» время, а динамическое время взаимопроникновения умов должно, по Брейе, интересовать историю философии. Философское знание, подчеркивает он, создается в непосредственном и личном контакте мыслителя с реальностью — физической, человеческой, социальной, — результатом чего могут быть лишь неполные, преходящие формулировки. Но если бы дело сводилось только к этому, история философии не имела бы для философа никакого значения. Глубинной причиной «вневременной» связи систем в истории философии является то, что все они основаны «на определенной интуиции длительности, общей всему человечеству»¹⁷. Задача, которую ставит перед собой историк философии: при помощи тщательного филологического исследования обогатить философский опыт настоящего через контакт с прошлым — не имела бы смысла, «если бы это прошлое не было нашим, т.е. если бы мы были по отношению к нему какой-то чистой доской; благодаря очень сложным, более или менее незаметным традициям, нередко включенным в язык и образование, мы связаны с прошлым той квазиневольной причастностью, которая столь часта в вещах духовных, поскольку дух может существовать только в определенной толще длительности, превосходящей индивидуальную длительность...»¹⁸. Именно такая длительность, напомним, описана Бергсоном в «Творческой эволюции» и других работах как духовная реальность, субстанциальная основа универсума, которой причастны и конкретные человеческие сознания.

Понимая историю философии как орган и средство работы философской мысли, Брейе выделяет три ее типа: историю внутреннюю, критическую и внешнюю. Первая исходит из идеи автономии философии, ее имманентного развития, и нацелена прежде всего на усвоение взглядов самого исследуемого философа. Вторая, более отдаленная от учения, интересуется скорее совокупностью соединяющихся в нем влияний, которые рассматриваются не как внешняя сила, а в их зависимости от воспринимающего их ума. Оба эти типа истории ставят вопрос о выявлении духовной причины учения, которая представляет собой единство организации, «форму» системы, «уникальную мысль», делающую ее сразу узнаваемой, непохожей на другие. Третья, внешняя, история говорит уже не о духовных причинах, не об основаниях, истоках и влияниях, а о причинно-следственных отношениях в квазинаучном смысле, пытаясь объяснить философию с социологической, психологической, экономической и т.п. точек зрения. Такая история, в отличие от двух первых, не близка Брейе, постоянно подчеркивавшему значение в философии «мысли, развивающейся по своим собственным законам»¹⁹.

* * *

В творчестве М.Геру проблематика теории и методологии истории философии занимает особое место. В отличие от Э.Брейе, он придал своим исследованиям систематическую форму, разработав оригинальную концепцию «дианоэматики» (от греч. *diánoema*, учение), или «философии истории философии». Она изложена в работе «ДианоэMATика», в первой книге которой, состоящей из трех частей, дан обзор становления и развития истории философии как дисциплины²⁰; книга вторая, оставшаяся незавершенной, посвящена собственно философии истории философии²¹. Этот обширный труд, первая редакция которого относится к середине 1930-х гг., был опубликован посмертно; к печати его подготовила бывшая студентка Геру Ж.Дрейфус (1912–1985).

Свою проблему Геру формулирует в виде антиномии исторического, временного характера существования философских концепций и вневременности философской истины. Как воз-

можно, спрашивает он, история философии? Ведь история нацелена на воссоздание прошлого, но в прошлом, минувшем нет истины: истина, по определению, непреходяща. Собственно историческое исследование озабочено только исторической истиной, т.е. тем, что произошло, было сделано, сказано, помыслено; однако в философии все обстоит по-другому. Если ее прошлое лишено значимости, которая оправдывала бы его в качестве объекта, достойного истории, то история философии нелегитимна с философской точки зрения. Всякая философия, уверенная, что она обладает всей возможной истиной, претендует на то, чтобы подняться над историей и остановить ее ход; но история философии, которая на деле является историей **философий**, разрушает каждую из них, отбрасывая ее претензию на истину и превращая свои объекты в события, носящие темпоральный характер. Соответственно историк философии сталкивается со следующей проблемой: как согласовать в себе две, по-видимому, исключаящие друг друга ментальные позиции — историка и философа. С одной стороны, он должен верить в философскую ценность учений, чтобы считать их достойными его исследования; с другой стороны, он перестает быть историком, если принимает одно из них за истину. Итак, «историчность философии вступает в конфликт с ее философской истиной... и этот конфликт, по-видимому, должен разрушить — по крайней мере для философов — само понятие истории философии»²². Найти решение этого конфликта и тем самым определить понятие философской истины призвана, по Геру, дианоэматика, опирающаяся на трансцендентальный метод.

«История философии, — пишет он, — может быть рассмотрена двумя способами: философски — как проблема, исторически — как факт»²³. Исходя из этого Геру и предпринимает свое исследование, используя поочередно оба способа рассмотрения. Развернутая им в первой книге «Дианоэматики» «критическая история истории философии», базирующаяся на материале западных концепций, рисует основные этапы развития историко-философской рефлексии, от античности до современности. Таких этапов автор выделяет три: первый, прагматический, когда отсутствовало еще углубленное размышление о предмете и методе; второй, метафизический, берущий начало в работах

немецких историков философии 2-й половины XVIII в. (его апогей являет собой концепция Гегеля); и, наконец, третий, позитивный, возникший на руинах гегелевской системы и утвердивший внимание к фактам, в противовес разного рода априорным взглядам на историко-философский процесс²⁴. Исторический обзор, проведенный Геру, безусловно представляет самостоятельный интерес, но автор рассматривает его как своего рода преддверие, необходимое введение в философию истории философии, изложенную во второй книге.

Продемонстрировав в первой книге сложность и многообразие историко-философских концепций, смену познавательных установок и подходов, Геру переходит во второй к собственно философскому способу исследования, состоящему в том, чтобы найти во всесторонне изученном факте отправной пункт для выяснения условий его подлинной значимости. Или, в несколько иной формулировке: раз мы утверждаем факт реальности объектов истории философии, тем самым разрешая вопрос *quid facti*, де-факто, то далее следует, подобно Канту, выяснить условия возможности этого факта и разрешить вопрос *quid juris*, де-юре²⁵. При этом, как и Брейе, Геру возражает против гегелевской трактовки истории философии²⁶. Свой подход он считает противоположным гегелевскому, «переворачиванием» его: априорному конструированию истории философии он противопоставляет исследование реального философского опыта, живущего в истории. А этот опыт, в своем бесконечном разнообразии, несоизмерим с какой-то одной системой. Философия в понимании Геру принципиально плюралистична, не допускает сведения к общему знаменателю: каждая система есть единое целое, космос, сообщающий частям свою ценность и значение. Та «разноголосица» философских систем, по поводу которой размышлял и Брейе, вполне правомерна: у каждого учения есть своя истина; ее и следует обосновать, чтобы обосновать реальность философских систем, представленных в истории.

Итак, дианоэMATика, принимая как факт историческое существование разных философских концепций, ставит проблему: как возможен этот факт, как возможен «философский опыт», представленный в истории. Используя трансцендентальный метод, Геру проводит «дедукцию реальности систем», при

званную продемонстрировать легитимность данного факта. Вообще слово «реальность» — едва ли не самое частое в лексиконе Геру, и это не случайно. «Интрига» его дианоэматики завязывается и строится именно вокруг вопроса о реальности — той, с которой так или иначе соотносятся системы, и, далее, реальности самих философских систем. Свою концепцию он называет радикальным идеализмом — и действительно, он радикально переосмысляет проблему истинности философских учений, предполагающую тот или иной взгляд на отношение философии к реальности. Рассуждает он так: всякая философия ставит задачей понять реальность и, значит, заранее исходит из того, что такая независимая от нее реальность существует; но результатом философствующей деятельности, самого акта философствования становятся в разных учениях самые различные, часто совершенно несходные представления о реальности. На деле сама философствующая мысль суверенно устанавливает, что именно является реальным, полагая себя при этом как абсолютно значимую и истинную. И если последовательно, логически рассуждать (это и предпринимает Геру в «Дианоэматике», но на всех шагах его «дедукции» мы не можем здесь останавливаться), то выяснится, что «общая» для этих учений реальность сводится к нулю, растворяется во множестве противоречащих друг другу определений.

Из этого и исходит «радикальный идеализм», утверждая, что всякая философия строит собственную реальность. «Реальность философствующей мысли, — пишет Геру, — может быть схвачена только в опыте ее актов, т.е. в философском опыте, живущем в истории»²⁷, и она представляет собой не воспроизведение действительности, скрытой за вещами, но создание этой реальности, источник которой лежит, таким образом, в имманентном содержании философского мышления. Однако «общая реальность» не элиминируется полностью, а продолжает существовать внутри самого философствования как условие возможности всякой философской мысли, всех систем, обосновываемого в каждой системе убеждения, что она — не сон, а реальна, т.е. воспроизводит внешнюю действительность, испытывая при этом сопротивление с ее стороны. Геру уточняет, что речь здесь не идет о замене общей реальности предмета реаль-

ностью философской мысли. Он имеет в виду иное: *cogito* ведет нас к констатации существования духовной реальности, но она остается полностью неопределенной, обретая определенную форму в конкретных учениях.

Геру выявляет принципиально двойственный характер всякой философской системы. Любая философия, считает он, реалистична, поскольку даже создатели идеалистических систем в какой-то мере сохраняют наивно-реалистическую установку, повинувшись чувству, что в своих построениях следуют внешнему принуждению. Вместе с тем, в силу своего стремления «понять и объяснить» всякая философия идеалистична, поскольку, осуществляя это намерение, выстраивает собственную реальность. Но тогда возникает вопрос о критериях такой реальности. Один из критериев Геру усматривает в богатстве определений: философская система полагает себя как максимальный синтез всех возможных определений, предполагающий, в свою очередь, синтез внешнего и внутреннего. Здесь-то и появляется «общая реальность», выступающая как чисто формальный закон философской мысли, делающий возможными для этой мысли реальные синтезы внутреннего и внешнего, каждый из которых конституирует систему или философскую реальность. Это, по Геру, одно из важнейших синтетических суждений априори системы дианоэматике.

Реальность философских учений, продолжает свое рассуждение Геру, создается синтезом «общего реального» и тетиического суждения через посредство объясняющего понимания (*intellection explicative*). Такое понимание, по Геру, есть метод философии, и его задача состоит не в том, чтобы выявить скрытое содержание уже существующей вещи, а в том, чтобы спроецировать в неопределенную «вещь» определения, исходящие от философской мысли. Именно благодаря объясняющему пониманию разворачивается необходимый процесс, ведущий от некоего кажущегося внешним неопределенного объекта к реальности, всецело внутренней для философствующей мысли и богатой всеми возможными определениями. Геру характеризует такой метод как «орган необходимости», поясняя, что акт философствования сам по себе радикально произволен, но, будучи начат, подчиняется строгому закону, имманентному нашей мысли в целом.

Следующий шаг «дедукции реальности систем» — переход к онтологии. Если акт философствования — это тетическое суждение, посредством которого конституируется реальное, значит, утверждает Геру, реальность есть сам этот акт, поскольку он осуществляется *par soi*, из самого себя. Но здесь выясняется, что глубинное основание реальности систем заключено все же не в субъективном акте философствования. Тетические суждения, конституирующие каждую систему, Геру называет Идеями, или Идеями-системами, а мир философских учений предстает у него как мир вечных сущностей, единственный умопостигаемый мир, открываемый в особом сверхчувственном опыте — философском опыте, живущем в истории. Этот умопостигаемый мир есть, по Геру, мир мыслей Бога, а каждая из этих мыслей представляет собой особый мир. Итак, подчеркивает Геру, в бесконечности истории и в ходе живущего в ней философского опыта реализуется не один из возможных миров, как у Лейбница, а множество возможных миров, общей границей которых, той границей, где отождествляются бытие и небытие, как раз и является неопределенная «общая реальность».

Преимущество радикального идеализма Геру видит в том, что он делает возможной реальность всех иных систем, тогда как учения, претендующие на то, что они являются адекватным образом оригинала, предлагают собственное определение общей реальности, исключая те, которые предлагаются другими. Такой идеализм, в отличие от гегелевского, не утверждает, будто он один обладает истиной. История философии демонстрирует нам весь диапазон абсолютных реальностей, но каждую из них признает таковой только автор системы или его последователь. Поэтому радикальный идеализм вообще пересматривает понятие истины, отказываясь определять критерий истинной философии; по убеждению Геру, речь может идти только о формальных критериях всякой реальной философии, к числу которых относится упоминавшийся выше синтез максимума определений, даваемый конкретной системой, а также глубокий контакт с живущим в истории философским опытом. Полная реальность системы выражается в бесконечной плодотворности, которая раскрывается в дальнейших ее осмыслениях; именно это позволяет отличить подлинную философскую систему от творения дилетанта.

Такое переосмысление понятия истины позволяет, по Геру, разрешить тот конфликт, с констатации которого он начал свою книгу, — примирить философию с ее историей. Хотя всякое философское учение существует в истории, является случайным историческим событием, происходящим в данный момент времени, однако акт философствования открывает мир мысли, значимый сам по себе и полагающий себя, как абсолютный и самодостаточный, вне всякого времени и независимо от него. Для манифестации систем необходимо историческое наличие ее условий, но с ним никак не связана реальность систем, поскольку они обладают вечной значимостью. Открываемые философствующей мыслью истины (Идеи-системы) существуют, как таковые, вне истории, а их содержание предстает как вечное и независимое от временного и случайного акта их раскрытия. При этом сама Идея-система и является источником такого акта: «Каждая Идея-система, будучи самосозидающей, может проявиться самой себе только через акт свободы, благодаря которому она свободно полагает себя как таковую. Стало быть, тетическое суждение субъективной философствующей мысли, свободной и случайной, отождествляется в своем принципе с самодостаточным актом, в котором, в объективной философствующей мысли, Идея извечно конституирует саму себя»²⁸.

Но поскольку именно в Идеях заключен принцип случайного и временного акта, через который они раскрываются самим себе, то они должны содержать также и принцип тех временных — психологических, социальных, моральных, политических, исторических — событий, которые определяют эту случайность. Итак, полагает Геру, существует внутренняя связь между имманентными отношениями, поддерживаемыми Идеями или системами как вечными сущностями умопостигаемого мира, и историческими факторами, предстающими как причины их манифестации, проявления вовне, в истории. С этим Геру и связывает двоякий аспект истории философии: с одной стороны, благодаря ей мы открываем сверхисторический порядок существования идей-систем, поддерживающих друг с другом имманентные отношения, а с другой стороны, обнаруживаем темпоральный порядок чисто исторической причинности, привлекаемой для объяснения конкретных особенностей

философских учений. Вот почему в сознании историка совмещаются два впечатления: философская система предстает ему как самодостаточная, независимая от времени, а вместе с тем и как имеющая строго историческое значение. Исторические обстоятельства раскрытия Идеи-систем представляют собой, по Геру, нечто вроде тела системы, а сама Идея — это душа, и потому может пережить тело. И хотя Идею невозможно отделить от эпохи ее проявления, от религии, науки, искусства соответствующего времени, всякая Идея утверждается прежде всего благодаря своей умопостигаемой внутренней самодостаточности. Поэтому неверно говорить, что система есть лишь отражение эпохи — ведь в одну и ту же эпоху появляются разные, часто совершенно отличные друг от друга системы.

В своей работе историк философии должен, по Геру, исходить из реализуемого в каждой философской системе союза внешнего и внутреннего, в противном случае его подстерегают две опасности. Сосредоточивая внимание только на первом факторе, он может впасть в абсолютный исторический реализм, т.е. односторонний философский субъективизм, а учитывая лишь второй, рискует прийти к радикальному антиисторическому онтологизму, т.е. одностороннему философскому объективизму²⁹. В связи с этим Геру подвергает критике и концепцию Бергсона, изложенную в речи о философской интуиции³⁰. Казалось бы, прозвучавшая там мысль о том, что в основе всякого учения лежит уникальная интуиция, должна была быть близкой Геру. Но Бергсон полагал, что такая интуиция не связана необходимым образом с конкретными условиями, с эпохой, а тем самым, по Геру, он разрушил субстанциальную связь между интуицией и исторической средой, в которой она проявляется.

Своеобразие отношения философии к ее истории Геру видит в том, что в этой истории нет ничего прошедшего, — ведь философия существует только в форме опыта, бесконечно обновляемого в истории. Поэтому в философии, в отличие от науки, нет прогресса, т.е. постепенного накопления прочных истин; напротив, история философии являет нам картину радикальных переворотов. Если для чистой истории учение как событие есть навсегда ушедшее прошлое, то для философской мысли оно остается живым, всегда плодотворным источником

вдохновений; философское прошлое есть вместе с тем и настоящее. В вечной реальности философских систем, пишет Геру, «история философии перестает быть историей, становясь чистой философией»³¹, созерцанием объективно-реального философского мира. А потому работа историка философии, по сути, всегда заключается в переоткрытии реального, в реконструкции учений в соответствии с их собственным законом организации, что только и дает возможность понять их значение. Такой способ историко-философской реконструкции, который сам Геру использовал в своих исследованиях, он называл структурным методом, рассматривая его как объективный анализ, позволяющий исследовать каждую философскую теорию как уникальную теоретическую конструкцию со свойственной ей системой описания и объяснения реальности, со своими закономерностями и сложным взаимодействием внутренних установок ее создателя и общекультурного контекста.

Подводя итоги, заметим, что рассмотренные нами трактовки истории философии во многом сходны, хотя имеют разные истоки. Брейе здесь скорее бергсонианец и опирается на особое, динамическое, понимание философского времени. Он не столь «радикален», как Геру, но тоже ведет речь о ментальных структурах, независимых от внешнего, исторического времени. Что же касается Геру, то он, применяя трансцендентальный метод и следуя, по его собственным словам, Канту, своей концепцией вневременных идей-систем, в реализации которых соединяется свобода и необходимость, заставляет вспомнить и Платона, и Фихте. Оба автора, возражая Гегелю, предлагают, по сути, свои варианты диалектики внешнего и внутреннего, временного и вневременного в историко-философском процессе. Фактически они заняты выяснением герменевтических условий историко-философского знания. И оба они задают высокую планку работы историку философии, призывая его к продуктивному сочетанию в себе двух «ипостасей» — историка, исследующего культуру конкретной эпохи, обстоятельства появления философских учений, и философа, способного к адекватному воссозданию ментальных структур.

Примечания

- 1 См., например: *Гаджикурбанова П.А.* Стоическое учение о бестелесном в интерпретации Э.Брейе, А.Ф.Лосева и Ж.Делёза // Историко-философский ежегодник. М., 2005; *ее же.* Стоическая теория аффектов // Этическая мысль. Вып. 6. М., 2005.
- 2 Брейе – автор интересной статьи, посвященной сопоставлению образного мышления Плотина и Бергсона: *Bréhier E.* Images plotiniennes, images bergsoniennes // *Les études bergsoniennes*. Vol. II. 1949. P. 105–128. Эту статью подробно излагает А.Ф.Лосев в связи с исследованием основных типов образности у Плотина; см.: *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 559–563. Исследования неоплатонизма во Франции вообще получили сильный импульс именно благодаря Бергсону – об этом нам рассказал российский ученый, автор ряда публикаций по философии Плотина Д.В.Бугай.
- 3 *Bréhier E.* La notion de renaissance dans l'histoire de la philosophie. P., 1934. P. 3–4.
- 4 *Bréhier E.* La philosophie et son passé. P., 1950 (2 éd.). P. 27.
- 5 «Эта философия возвращается к старому методу комментария, если не по форме, то по духу; но вместо того чтобы выдвинуть и сохранить одну систему прошлого, она сохраняет их все, сводя каждую к моменту целостной системы» (*ibid.* P. 31).
- 6 *Ibid.* P. 2.
- 7 *Ibid.* P. 3.
- 8 *Ibid.* P. 40.
- 9 *Ibid.*
- 10 Этот термин, использованный Ш.Ренувье по аналогии с «утопией», означает отсутствие времени («время, которого нет»).
- 11 *Ibid.* P. 37.
- 12 *Ibid.* P. 4.
- 13 «La notion de renaissance dans l'histoire de la philosophie». P. 3.
- 14 По словам Брейе, к такой трактовке его привело ставшее началом его деятельности историка философии исследование философии Филона Александрийского, открывшее ему разные горизонты, в которых отражалась вся история греческой философии до новой эры, а также религиозная ситуация, языческая и христианская мистика и др. См.: *Bréhier E.* Comment je comprends l'histoire de la philosophie // *Les études philosophiques*, 1947, avr.-juin. P. 106–107.
- 15 *Bréhier E.* La philosophie et son passé. P. 43. Эти суждения перекликаются, кстати, с идеями М.М.Бахтина о малом и большом времени. Бахтин писал об этом, рассуждая о проблемах контекста понимания, о постоянном возрождении и обновлении смыслов: «Малое время (современность, ближайшее прошлое и предвидимое (желаемое) будущее) и большое время –

- бесконечный и незавершимый диалог, в котором ни один смысл не умирает. <...> Нет ничего абсолютного мертвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения» (*Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества.* М., 1979. С. 372–373).
- 16 *Bréhier E.* La philosophie et son passé. P. 44. К сходным формулировкам прибегал М.К.Мамардашвили, когда, размышляя о «пульсации непрерывного поля философствования», в которое включается философ, пояснял: «Это как бы не ускользающая, а скользящая точка одновременности. Какое-то вертикальное, или веерное, сечение, позволяющее нам соприсутствовать с Платоном, с Декартом, с Буддой и т.п. Это точка, где прошлое соприсутствует с будущим, а будущее с прошлым... Это можно назвать “вечным настоящим” или динамической вечностью» (Идея преемственности и философская традиция. Интервью с М.К.Мамардашвили // Историко-философский ежегодник ' 89. М., 1989. С. 292).
- 17 *Bréhier E.* La philosophie et son passé. P. 6.
- 18 Ibid. P. 8–9.
- 19 Ibid. P. 57.
- 20 См.: *Gueroult M.* Dianoématique. Livre I. Histoire de l'histoire de la philosophie. T. I. En Occident, des origins jusqu'à Condillac. P., 1984; T. II. En Allemagne, de Leibniz à nos jours. P., 1988; T. III. En France. De Condorcet à nos jours. P., 1988.
- 21 *Gueroult M.* Dianoématique. Livre II. Philosophie de l'histoire de la philosophie. P., 1979.
- 22 *Gueroult M.* Dianoématique. Livre I. T. I. P. 14.
- 23 Ibid. P. 13.
- 24 *Gueroult M.* Dianoématique. Livre I. T. II. P. 367, 467.
- 25 См.: *Gueroult M.* Dianoématique. Livre I. T. I. P. 16; Livre II. P. 227–228.
- 26 Гегу соглашается с Брейе в трактовке гегелевской позиции как возврата к комментарию. Он вообще часто ссылается в своей книге на работу Брейе «Философия и ее прошлое». Вместе с тем он видит заслугу гегелевской метафизики в том, что она «пробудила и укрепила у большинства историков ...сознание философской реальности, представленной в историческом становлении философии. Тем самым гегельянство оставило неизгладимый отпечаток на методологии этой истории» («Dianoématique». Livre I. T. II. P. 463).
- 27 «Dianoématique». Livre II. P. 114.
- 28 Ibid. P. 195.
- 29 См.: Ibid. P. 205.
- 30 Как заметил один из комментаторов, к Бергсону Гегу едва ли не более суров, чем к Гегелю (*Berhardt J.* La philosophie de l'histoire de la philosophie de Martial Gueroult // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1993. Vol. 118, № 1. P. 42). К обоим мыслителям Гегу применяет один и тот же метод, выявляя внутреннюю противоречивость их подходов к истории философии: так, в ранних гегелевских трудах, считает он, содержится

более реалистичная ее трактовка, чем в поздних. У Бергсона же он видит противоречие между идеей об интуиции как ядре всякой философской системы (из чего следует уникальность каждого учения и равноправие всех систем) и историко-философским очерком в 4-й главе «Творческой эволюции», где собственная концепция Бергсона предстает, как у Гегеля, вершиной историко-философского процесса.

³¹ «Dianoématique». Livre II. P. 173.