

К ОБНОВЛЕНИЮ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ: РАЗМЫШЛЕНИЕ AD NOS*

Может показаться, и не без основания, что сегодня история философии поглотила саму философию. Контраст с историей науки в этом отношении поразителен. Если история науки по сравнению с наукой или на весах науки представляется чем-то весьма незначительным, поскольку наука успешно может существовать и без своей истории как обособившейся сферы исследований, то совсем иначе соотносятся история философии и философия. Ученый, ставший историком своей дисциплины, практически перестает быть ученым, профессионально занятым своей наукой и вносящим в нее нечто новое. Но иначе обстоит дело в случае с философом: занимаясь историей философии, он остается философом или, по крайней мере, считается по-прежнему философом. Любой историк философии имеет определенные философские взгляды и, главное, свой взгляд на то, что же такое философия, и именно это прежде всего определяет его подход к истории философии. Поэтому в наши дни философия, в отличие от науки, как правило, воспринимается как неотделимая от своей истории. Она вся целиком, так сказать, «пропитана» ею.

Мир философии многоцветен и неопределенно широк, причем эта широта только возрастает в ходе истории. Мы же обычно смотрим на этот мир сквозь серое стеклышко учения. Вот ключевое слово в нашем историко-философском языке. Полистайте руководства по истории философии, пособия, справочники, словари, и вы увидите, что всюду дискурс историка строится на оси «учения». Философию, по сути дела, мы приравнивали к нему. Это, однако, явное упрощение, чтобы не сказать заблуждение. В таком обедняющем философию взгляде учение выступает высшей и, можно сказать, единственно аутентичной ее формой. Очевидно, что это не так, если мы действительно убеждены в том, что мир философии непредсказуемо изменчив и на удивление многоцветен. Философия ведь это скорее поиск истины, движение к ней «на ощупь», «охота» за истинными мыслями, как у платоновского Сократа, а не учение, готовое в своей рациональной связности к преподаванию с кафедры. Конечно, для учебных и систематико-энциклопедических целей результаты этого поиска постфактум можно и даже, скорее всего, нужно представлять в виде учения. Но тогда мы многое, быть может, даже главное в нем рискуем потерять.

Обновление истории философии предполагает осознание возможности ее нестандартных вариантов, которых может быть выдвинуто немало. Стандартная, или доминирующая, форма истории философии, как нам представляется, базируется на сциентистском наследии XIX в., будучи структурирована как своим центром понятием учения, доктрины или системы философа. Даже если какой-то философ не создал системы, подразумевается, что какое-то учение он все же развивал, предлагал, выдвигал. В противном случае за ним вообще может не признаваться философская значимость. Согласно такому подходу считается, что нечто философское из чего-то другого, философского же, возникает и само в свою очередь на что-то третье, тоже философское,

* Поводом для написания этой статьи послужила конференция «История философии – вызовы XXI века» (ИФ РАН, ноябрь 2012 г.).

оказывает воздействие. Целью при этом видится воссоздание системы взглядов философа, анализ ее истоков в предшествующей философии, а также ее влияния на последующее развитие философской мысли.

Итак, все здесь вращается внутри философского поля в узком смысле слова, на оси учений, которые предстают развивающимися сами собой в силу имманентных факторов. При этом социальные структуры и связи, культурные явления и события и даже личный опыт мыслителя выступают при изложении учения только неким фоном, затрагиваемым, как правило, в биографической части исторического нарратива с целью придания ему жизненной убедительности. Непременной особенностью такой истории является постановка и решение вопроса о становлении и этапах развития описываемого учения, о его периодизации и классификации, о связях с другими учениями, как предшествовавшими, так и следующими за ним на хронологической линейке.

Школа истории философии, опирающаяся на традиции немецкого идеализма и европейского позитивизма, является интерналистской и континуалистской по своей историографической концепции. Две почти синонимические пары терминов (понятие и развитие, учение и эволюция) раскрывают нам основу принятого ею подхода, идущего от Гегеля и науки XIX века, но распространившегося далеко за его пределы. Интерналистский характер такой истории состоит в том, что за аксиому принимается то, что «мысль мыслящая», глубоко проникая в «мысль мыслимую», изживает, преодолевает ее изнутри, следуя ее собственным возможностям, в ней, однако, не реализованным¹. Так, по Куно Фишеру, известному историку этой школы, Спиноза преодолел Декарта, Фихте – Канта, а Шеллинг – Фихте². Присущий этой школе логический имманентизм в объяснении движения мысли состоит в том, что идеи описываются в их саморазвитии, в зарождении и трансформации, иными словами, в филиации и метаморфозах понятий, проблем и тем. При таком подходе личность философа, фокусирующая в себе потенциал глубоких напряжений и мотиваций и не могущая быть понятой вне подвижного целостного исторического культурного пространства, рискует исчезнуть за описанием системы его взглядов. Биографические же данные о ней даются как бы в «нагрузку» к изложению учения в представляемой логически необходимой его эволюции.

Презумпция континуальности истории, характерная для такого подхода, означает обязательность интенции на непрерывность исторического дискурса. Принимающих такую обязательность историков Башляр называл «континуалистами культуры»: «Такая манера написания истории, – говорил он, – способствует возникновению иллюзии непрерывности самой истории, так как любой рассказ, любую деталь можно как бы увеличить, вставив в нее при этом новый рассказ с новыми деталями – и так до бесконечности»³. Практикующий подобную методологию историк считает себя обязанным рассказывать о событиях жизни своего героя в их хронологической последовательности. Еще с большей тщательностью требование «непрерывности» и «полноты» применяется к изложению его доктрины. Поскольку удовлетворить это

¹ Различие «мысли мыслящей» и «мысли мыслимой», опирающейся, по-видимому, на оппозицию *natura naturans* и *natura naturata* у Спинозы, мы заимствовали у Мориса Блонделя. Ее нередко воспроизводил Габриэль Марсель.

² Фишер К. История новой философии. Бенедикт Спиноза. М., 2005. С. 216, 236 и др.

³ Визгин В.П. Эпистемология Гастона Башляра и история науки. М., 1996. С. 104 (наш перевод цитаты из Башляра мы здесь несколько изменили. – В.В.).

требование в полной мере заведомо невозможно, то рассказ историка рискует уподобиться растянутой энциклопедической справке о ее становлении и структуре. А это означает, что обрести художественную выразительность историям, написанным в этой стилистике, практически невозможно. Поэтому подобной истории трудно быть нескучной и увлекательной. Только талант историка, действуя вопреки школьной методологии, при благоприятных обстоятельствах может позволить хотя бы частично добиться выразительности его дискурса, построенного по данному канону.

Итак, мировоззренческая и методологическая парадигма, принятая историком, может ограничивать его возможности. Но его, однако, как мы сказали, спасает талант. Куно Фишер, безусловно, был выдающимся историком. Предельно схематически его позитивистско-гегелевскую методологию можно описать как двухчастное построение исторического нарратива: биография философа дается в первой части («книги») посвященного ему исследования, а его вторую часть составляет логически связно описываемое учение. Но сам немецкий историк, следуя зигзагам живого исторического поиска и в силу повышенной степени свободы, даваемой его талантом, фактически корректировал ее в зависимости от ситуации, от того философа, которым он был занят, от состояния актуальных историко-философских исследований, разнообразя свое повествование, отклоняясь от своей же схемы и тем самым делая свой рассказ более выразительным и ярким. Например, главу о происхождении учения Спинозы в томе его «Истории новой философии», посвященном этому философу, он включил не во вторую книгу («учение Спинозы»), как следовало бы, если придерживаться «буквы» его схемы, а в первую («жизнь и труды»). В конце концов, талант, порой преодолевающий принятую им самим схему, привел к тому, что его история новой философии стала заметным культурным событием, иногда просто открытием, и до сих пор читается с интересом.

Однако претензия этой школы на безусловную объективность предлагаемой ею истории философской мысли оказывается мнимой, хотя ориентацию на научный статус фундирующих ее исследований нельзя считать непродуктивной и неадекватной историческому познанию как таковому. Проиллюстрируем это одним примером. Философские репутации мыслителей прошлого, в создании которых роль истории философии не так уж и мала, зависят от мировоззренческой ориентации историков. Когда в Германии в этой области интеллектуальной активности тон почти безраздельно стали задавать, по слову Ницше, «наукоманы», то некоторые выдающиеся мыслители прошлого были оттеснены на задний план. Особенно поразительна маргинализация Гердера. Гегель, много взявший у него, вообще не говорит о нем в своих «Лекциях по истории философии», если не считать беглого упоминания в параграфе о Шеллинге. А в многотомной истории новой философии К. Фишера Гердеру уделено всего четыре страницы. Почему? Арсений Гулыга дал на это ясный ответ: «Его эмоционально окрашенный стиль, богословско-моралистическая фразеология, – говорит он, – казались чуждыми возникшей геллертовской традиции, воспринимались как отсутствие строгой научности». В результате великий мыслитель «стал котироваться лишь по ведомству изящной словесности и художественной критики»⁴. Те, кто считает такую школу образцом адекватного описания истории философии, неявно предполагают, что мысль может быть уподоблена природному процессу, описываемому

⁴ Гулыга А. Гердер и его «Идеи» // Гердер. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 647.

в научном естествознании. При этом считается, что и там, и здесь в равной мере достижимо строго объективное отражение познаваемого предмета. Но приведенный случай с Гердером убеждает нас в обратном: ни о какой научной объективности речи здесь быть не может. Историк философии, следующий канонам этой школы, может, конечно, считать, что он вполне уподобляется натуралисту, объективно описывающему свой предмет. Но случаи, подобные казусу Гердера, являются не исключением, а правилом и тем самым опровергают претензию историков на «естественнонаучную объективность». Это, однако, не дезавуирует стремление истории философии к научной достоверности. Но сам статус исторической гуманитарной дисциплины, очевидно, далек по своему содержанию от статуса естественнонаучного знания.

Наконец, не превращается ли при такой методологии история мысли в историю философии ради истории философии? Во всяком случае, если при таком подходе философское творчество и не предстает в полной мере замкнутым на себе самом, то все-таки в какой-то мере оно деперсонализируется и рискует оторваться от своих культурных корней, а его связь с актуальной культурной и интеллектуальной ситуацией рискует вообще потеряться из виду. Для специалистов такая история тем не менее нужна, если она основывает свои выводы на глубоком анализе изученного материала. Однако диапазон и, главное, потенциал ее воздействия в силу такой внутрифилософской герметичности невелик.

Раз в центре стандартной модели истории философии стоит учение (доктрина, система взглядов), то выстраивание другой истории философии предполагает смещение «центра тяжести» историко-философского предприятия с доктрины на что-то иное, хотя и тесно связанное с ней. Поэтому, говоря предельно кратко, нестандартные истории философии – это опыты историко-философской эксцентрики. Главная их особенность – преодоление установки на описание эволюции взглядов философов как самоцели. Это, правда, чисто негативное определение. Позитивные же смыслы интересующих нас нестандартных подходов высвечиваются, на наш взгляд, в таких определениях, как присущие им *культуроцентризм*, *экзистенциальность* и *художественность*, прояснить которые мы попытаемся ниже. Но сначала обратим внимание на соотношение философа и историка.

Не понаслышке знавший университетский Гейдельберг прошлого века Федор Степун замечает, что «как философ Виндельбанд был прежде всего историком», и добавляет, «как историк он был не только большим ученым, но и большим художником»⁵. Как философ он был прежде всего историком – такое суждение не может не шокировать при первом с ним знакомстве: мол, как так, ведь быть философом и быть историком – значит практиковать принципиально разные дисциплины! Но, по Степуну, выходит, что историк – это одна из «ипостасей» философа, что философствовать, конечно, можно и не исторически, но можно и исторически и даже, более того, быть при этом великолепным историком и именно благодаря этому – настоящим философом. Какое же полидисциплинарное богатство знаний предположено русским мыслителем под рубрикой «философ» и какие неожиданные связи взаимопосредования между элементами этого богатства и результирующим его качеством данное слово в себе скрывает! Однако есть ли у этого богатства вообще какие-то границы? Во всяком случае по характеристике, данной Степуном Виндельбанду, мы видим, что философа делает хорошим философом то, что в нем живет историк и тем паче наделенный художественным даром

⁵ Степун Ф.А. Два Гейдельберга // О мессии. Эссе по философии культуры. СПб., 2010. С. 86.

историк. Вот именно художественно-исторически, а значит, экзистенциально мыслящего философа, на наш взгляд, сегодня и недостает: современная культура в нем крайне нуждается. Только такой философ и может быть создателем эксцентрической, или нестандартной, истории философии, ее действительным обновителем.

Сергей Гессен, занимавшийся исследованием мысли и жизни Герцена, обратил внимание на подобные Искандеру фигуры в истории культуры: «Единственное благо, которое человечество унаследовало от них, это их жизнь, их дни были их поэзией»⁶. Вирази мировоззренческих и интеллектуальных ориентаций таких мыслителей не следуют имманентной логике развития идей, которые они разделяют: «В форме абстрактных понятий, – говорит Гессен, – представить путь, который реалист Герцен проделал к своему мессианизму, невозможно. Доказательная сила логического аргумента здесь заменена много более сильным и принуждающим иррациональным моментом: пережитое⁷, приняв форму могучего иррационального подспудного движения души, выступает мощным формирующим началом его теоретического убеждения и насильственно определяет его мировоззрение»⁸. Пройти мимо таких индивидуальностей историку мысли невозможно. Поэтому и встает задача *другой* истории философии, не похожей на ту, что ограничивается прослеживанием имманентной логики развития философских понятий. Вместе с нею в центр исследовательского внимания не может не встать сам человек вместе со всем своим миром, а значит – и культура.

Последовательно выстраиваемый сциентистский дискурс, в котором нет или слишком мало личного творчества и художественного начала, преобладает в современной историко-философской литературе. Для тех, кто разделяет концепцию философии как замкнутой на самой себе «строгой науки», такая история кажется более или менее приемлемой. Ведь история философии в конце концов такова, какова философия: от понимания философии зависит и понимание того, какой должна быть ее история. По слову Дмитрия Философова, «у немцев есть склонность сделать из философии очень трудную, совершенно недоступную для простых смертных науку, которая живет в мире отвлеченностей, почти не соприкасаясь с реальной жизнью»⁹. Однако отвлеченностями люди не живут. Не они их по-настоящему «допекают». Любое понятие, проблема, противоречие для того, чтобы хотя бы просто привлечь к себе внимание, должны быть человеком лично испытаны, пережиты. Он ведь по-настоящему мыслит лишь в разломах собственного опыта, пытаясь вернуть ему утраченную цельность смысла. И живой философский поиск немислим без такого кардинального вопроса: а при каких, собственно говоря, условиях я, лично я, могу в моем сегодняшнем повседневном опыте встретить бытие, свободу, абсолют, истину, то есть «предмет философии»? И когда удастся на этот вопрос ответить, прояснить его, определив условия возможности такой встречи, только тогда философское познание и вырабатываемые им понятия получают по-настоящему живой смысл, не могущий не задеть людей. В противном случае философские понятия остаются мертвыми концептами, книжными терминами.

⁶ Гессен С. Герцен // О мессии. Эссе по философии культуры. С. 42.

⁷ «Пережитое» – это выражение встречается и у самого Герцена. Подобно Руссо, Герцен был экзистенциальным мыслителем до возникновения экзистенциализма.

⁸ Там же. С. 53.

⁹ Философов Д.В. О Фрейбурге и журнале «Логос» // О мессии. С. 79.

Один парадокс, высказанный Виндельбандом, заслуживает того, чтобы привлечь к нему внимание. Критикуя «роковое заблуждение» того, кто надеется с помощью преднамеренной рефлексии достичь (открыть, сформулировать) беспредпосылочное начало философствования, историк бросает такие слова: «Такое начало может открыться отнюдь не сознательному размышлению, а разве только “мистическому озарению” – таланту, который, быть может, и выпадает на долю философа как человека, но никогда не может быть присущ ему как философу»¹⁰. Философ как философ, по Виндельбанду, увы, обречен на сущностную бесталанность: ему просто невозможно быть талантливым по определению! Мы-то наивно полагали, что подобно тому, как могут быть талантливые инженеры или врачи, точно так же могут быть талантливые историки или философы. Оказывается, если верить немецкому историку, все могут, кроме философов: в их цеху талант исключен «с порога». Но почему? Потому, что «высшая достоверность каждой отдельной мысли состоит в возможности согласовать ее без противоречий со всей остальной системой мысли»¹¹. Там, где все решает безличная анонимная система, талант очевидным образом исключен в принципе. Талант невозможен, раз все решает система. Философ же мыслится немецким историком исключительно как «медиум» системы, как ее рупор, лишенный «собственной сущности». Иными словами, ум философа мыслится абсолютно прозрачным, пропускающим во всей полноте объективный разум системы мира как целого. Это и есть традиционная метафизическая установка, сохраненная и доведенная до совершенства немецким классическим идеализмом, талантливым эпигоном которого Виндельбанд, безусловно, является.

Риторически приподнятая и потому уже несколько неестественная по тону оценка немецкого идеализма начала XIX в. Виндельбандом оставляет у нас двойственное впечатление: с одной стороны, высоты полета германской мысли, ее силы и необычайной полноты развития, по праву вызывающих и по сей день восхищение, а с другой – нас не покидает чувство какой-то пустоты, удивительной неестественности и почти ненужности самого духа этого фанатического системопочитания и системосозидания. Весь этот подвиг германского духа не оказывается ли, в конце концов, схожим с поразительным цирковым трюком: невероятное достижение, невозможно повторить, но зачем все это «циркачество»?

Wo ist der Hund begraben? Где же здесь «зарыта собака»? Не в том ли, что дух системы – дух мощи, силы, власти, перед которым германские народы традиционно склонялись всегда, стараясь быть первыми в его воплощении? Воля к системе – **Wille zur Macht**. «Понимание великих достижений прошлого, – говорит Виндельбанд о своем учителе Куно Фишере, – позволило ему осознать вечную потребность и ценность философского системопостроения»¹². После такой поразительной демонстрации «логической мускулатуры» под купол «цирка» системосозидания взлетать, однако, захотели не все чувствующие в себе призвание философа и даже не потому не захотели, что были бессильны на подобный *tour de force*, а просто потому, что пришли к пониманию, что не система – «вечное» и «главное» в философской мысли. Имена этих философов сейчас столь же славны, как и имена великих немецких идеалистов. Кьеркегор, Ницше, Бергсон, Марсель –

¹⁰ Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 162.

¹¹ Там же. С. 163.

¹² Виндельбанд В. Куно Фишер // Фишер К. История новой философии. Френсис Бэкон. М., 2003. С. 29.

вот кто прежде всего приходит на ум, когда мы вспоминаем об этих еретиках философского системоведения. Подобными еретиками их сделала, в конце концов, сама жизнь. Например, Марсель, как и Ницше, сначала стремился к систематическому построению своего мировоззрения. Но собранный для этого материал он рискнул выпустить в свет («Метафизический дневник» 1927) в «сыром» виде «всплесков» ищущей мысли, решив, что мысль, *in statu nascendi* схваченная, подлинна и не может не быть ценной, а вот приглашенная в систему – неестественна и потому не может не фальшивить. На формирование у него свободной от культа системности и уже потому новаторской по отношению к тогдашней университетской философии установки повлиял прежде всего Бергсон, при прояснении понятия философской интуиции сравнивший философскую систему, наделенную «сокрушающей силой», с огромным «дредноутом». Бергсон подчеркивает, что неискушенный читатель испытывает перед подобной системой «восхищение и ужас»¹³. Его понимание философского творчества противоположно виндельбандовскому. Главным в философии французский философ считает не методическое системосозидание, создающее могущественно выглядящую, скоординированную в единое целое систему, которую он метко сравнивает с «дредноутом», а живую первоначальную интуицию.

Мы как историки нередко действуем по трафарету, по накатанным колеям, не задумываясь над своей методологией. Методология истории философии зависит от философского кредо историка. Пишут о какой угодно философии, в том числе об экзистенциальной, или религиозной, или персоналистической, но при этом остаются чуждыми этим типам философского мировоззрения, не являясь ни экзистенциальными, ни религиозными мыслителями, ни персоналистами. Да, невозможно иметь сразу десяток разных философских мировоззрений. Но чтобы быть хорошим историком, надо их уметь не только логически определять и описывать, но и чувствовать изнутри, переживать. Поэтому для написания ярких и глубоких, увлекающих читателей историко-философских работ требуется богатое и подвижное историко-культурное воображение, а не только логико-концептуальная сноровка. Очевидно при этом, что мировоззренческий горизонт историка философии никак не может ограничиться одной только философией. Желательно, чтобы историк философии подходил к решению своих задач с миропониманием историка идей, свободно перетекающего в миропонимание историка культуры. Мы же по привычке следуя, видимо, образцам, задействованным при обучении на философском факультете, придерживаемся, как правило, узкодисциплинарного понимания философии как исключительно концептуальной системы. И поэтому остаемся заложниками нашего собственного корпоративного доктринерства.

Попытаться приблизиться к нестандартной истории можно, задумавшись о том, как возможна *нескучная*, но *серьезная* история философии? Как мы уже сказали, широко распространенной нормативной моделью истории философии как научной дисциплины выступает воплощающая интерналистскую методологию филиация идей, организуемых в форме учения. Такая модель предполагает, что историк философии как профессионал обязан ставить в фокус своих исследований представление об учении как о, по сути дела, естественной и, можно сказать, единственной канонической форме философской мысли. В соответствии с такой методологией он воссоздает учение

¹³ Бергсон А. Философская интуиция // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М., 2010. С. 168.

философа и исследует его возникновение из учений других философов. При этом он описывает эволюцию взглядов изучаемого философа, ее этапы и т. п. Наконец, историк должен показать, как сложившееся учение анализируемого им мыслителя повлияло на формирование других учений. При таком подходе историко-философская работа, конечно, может быть полезной и нужной не только для целей преподавания философии. Но, увы, при своей известной научной полезности яркой и выразительной ей быть трудно, что инактивирует ее рациональные достоинства и лишает плодотворного воздействия на интересующихся философией людей вне цеха философов.

Действительно, интерналистски построенная история философских учений вряд ли может привлечь читателя, не являющегося узким специалистом. И понятно почему. Ведь она по сути дела ограничивается тем, что ведет читателя от одного философского «изма» к другому. Но подобное движение внутри абстрактного мира «измов» ни к какому значимому для неспециалиста финальному смыслу не приводит. Если позволительно немного поиграть словами, то «изматизм» исторического изложения для того, чтобы захватывать читателя, следовало бы дополнить «харизматизмом» того или иного рода. «Харис» по-гречески означает «прелесть, грацию, красоту». Со вкусом, но, конечно, и со знанием дела выполненная историко-философская «импровизация» могла бы быть здесь удачной находкой. Кстати, харизму мы обычно приписываем личности, а не учению, в котором как в якобы всецело объективном знании она не может не стираться.

Каковы же самые главные, на наш взгляд, условия такой историко-философской нескучности, достигаемой без ущерба для самой сути дела? Как их можно, хотя бы в первом приближении, определить? Для этого обратимся к хорошо нам знакомому опыту историков науки. Один из современных историков науки сознательно выдвигал своим основным методологическим принципом то же самое требование, которое мы предлагаем применить для истории философии – история науки должна быть интересной. Я имею в виду В.С.Кирсанова (1936–2007). Его опыт может быть полезен и для истории философии. Творческая личность, создающая научные инновации, была в фокусе его внимания как историка. Но мало поставить в центр исследовательского интереса личность ученого. Нужно еще питать к ней внутреннее расположение, чувствовать с ней внутреннее сродство. Учитель Кирсанова в истории науки Б.Г.Кузнецов говорил о себе, что вот книга об Эйнштейне у него получилась, потому что он любил этого ученого. А Ньютона не любил, и потому книга о нем ему не удалась¹⁴. Это – первое условие нескучности.

Второе ее условие требует выхода за пределы внутринаучной «знаниевой» проблематики в жизнь культурного *сознания* эпохи, к ее социокультурным институтам и коммуникациям. Только помещенное в такой контекст историческое исследование может действительно глубоко осветить вопросы и собственно научно-концептуальные, имеющие прямое отношение к внутренней логике функционирования и развития научного знания.

Такая история науки не может не быть, в конце концов, просто хорошей интеллектуальной литературой. В ней должна быть захватывающая читателя интрига, но не поверхностная, а сущностная. В мире художественной литературы всегда остаются привлекательными жанры приключения и детектива. Некоторые их черты могут быть по-особому включены и в подход историка к своей работе. Исторический нарратив желательно сознательно

¹⁴ Кирсанов В.С. Избранные труды. Воспоминания коллег и друзей. Стихи. Рисунки. М., 2010. С. 119.

строить так, чтобы он захватывал не только и ум, но и воображение читателя. Манипулирование абстракциями противопоказано хорошему историческому произведению. Открытия, возникающие в результате архивной работы, должны быть еще обыграны как увлекательные компоненты исторического рассказа. Яркая деталь, драматическое выстраивание сюжета, наконец, ясный язык, не загроможденный специальной терминологией, – все это, при условии любви к героям своей истории, необходимые условия того, что она окажется нескудной.

Из требования нескудности историко-философской работы следует императив пробуждения в историке художественного начала, идущего в паре с экзистенциальным тоном мысли. Об этом мы уже говорили. Пора, давно пора покинуть тесную дисциплинарную башню и открыться всем движениям мысли и культуры. Я имею в виду прежде всего продуктивную, на мой взгляд, возможность писать историю философии как историю идей, *history of ideas*. Она имеет свои первоклассные образцы, одним из которых является книга Артура Лавджоя «Великая цепь бытия: история идеи» (1936 г.). Американский историк начинает свой труд с методологического введения в такую историю, показывая ее соотношение с историей философии. Для истории идей история философских учений (рационализм, эмпиризм и т. п.) предстает лишь неким первичным материалом, предназначенным для глубокой и специфической обработки. Такая обработка предполагает, что историк идей нацелен не на выступающее самоцелью описание внутреннего строения философской доктрины и ее развития, а на проникновение в «более или менее бессознательные ментальные привычки, оказывающие воздействие на мысль индивида или поколений»¹⁵. Речь идет при этом о выявлении скрытых структур мотивации философской активности, определяющих возникновение и течение мысли, ее жизнь в культуре. Понятно, что такие мотивационные комплексы базируются, так сказать, в «подпочвенных» культурных слоях и далеко выходят за пределы доктринальной понятийной выраженности в собственно философских трактатах. Это то, что действует как бы за спиной ясного логического самосознания мыслителя, выступая скрытой пружиной его деятельности. Что-то в истории идей в ее подаче Лавджоем напоминает приемы психоанализа или истории ментальностей. Американский историк дает классификацию таких потаенных имплицитных факторов философского творчества. Здесь можно найти место и национально-культурному детерминанту стилистики мысли. В этом таком подходе, например, Просвещение, французское, быть может, в особенности, обнаруживает склонность к тому, что по-английски не имеет точного выражения и формулируется Лавджоем как *esprit simpliste*, то есть как дух аналитического упрощения. Несмотря на исключения из этого правила, эпоху Просвещения, считает историк идей, можно обозначить как время «упрощающих умов» (*esprits simplistes*). Ценно у Лавджоя то, что его история стремится проникнуть в целостное культурное сознание, захватывая при этом и его подсознательное. Сегодня писать историю философии без интуитивно-целостного и в то же время рационально постигаемого динамического единства культуры уже немислимо, если мы не хотим, чтобы она была скучной, неглубокой и мало действенной.

Итак, история философии, если она ищет своего обновления, не может пройти мимо уроков Лавджоя. «Эндемические предпочтения» мысли (его выражение), отсылающие философскую мысль как специфическое растение к ее глубоким культурным корням, представление о роли «метафизическо-

¹⁵ Лавджой А. Великая цепь бытия: история идеи. М., 2001. С. 12–13.

го пафоса» сочетаются у него с целостным видением мысли и с ее художественно артикулируемым представлением. Без творческого воображения, без интуиции, схватывающей культурное интеллектуальное многообразие и скрепляющей его в единство исторической реконструкции, продуктивное обновление истории философии, на наш взгляд, невозможно. История идей Лавджоя имеет, конечно, свои пределы. В упомянутой книге присутствует, возможно, на чей-то вкус слишком большая доза эстетической составляющей, с чем могут не согласиться настроенные на аскетическую рациональную строгость философы и историки. Но мы считаем, что без творческого взаимодействия с историей идей история философии рискует утратить шанс на обновление.

Другая работа, заслуживающая, на наш взгляд, того, чтобы на нее обратили внимание, это исследование Поля Азара (1878–1944) «Кризис европейского сознания: 1680–1715» (1961, 2 т.)¹⁶, дающая совсем другой, чем у Лавджоя, вариант «нескучной» интеллектуальной истории. У этих историков разные подходы. Лавджой исследует одну-единственную идею (принцип полноты, или избытка), но реконструирует ее историю с максимально возможной культурологической полидисциплинарной широтой, ярко и выразительно. Азар же ставит в фокус своего внимания фиксированный во времени переломный период европейской культурной истории, предварявший эпоху Просвещения, и показывает, как она исподволь и всестороннее подготавливалась. В методологическом отношении он достаточно традиционен, как и большинство историков, оперирующих такими понятиями, как «влияние» и «предшественник». Ему важно показать медленное вызревание идей, интеллектуальных мод, новых философских концепций и литературных стилей в целостном едином культурно-социальном потоке исторического времени, дух которого он бесподобно воссоздает. Для этого он удачно использует нечасто встречающийся в работах историков прием эссеистского портретирования типичных деятелей указанной эпохи, высвечивающий ее идейную «начинку» в кратких, но выразительных и потому убедительных очерках.

Поль Азар выступает как историк культуры, предъявляющий показательный материал из истории театра, литературы, философии, науки, связывая его с политикой и повседневной жизнью. Важно, что весь этот разнородный материал удивительным образом оказывается у него внутри себя «скогерированным», будучи нацелен на скрытое за ним общее, на трудно выразимую прямыми рациональными средствами «душу» времени. При этом он не боится в забытых именах показать характерное, типичное для той эпохи. А сам метод подачи этого разнообразного материала у него таков, что когда он рисует портрет, например, Толанда, Лейбница, Фенелона или Боссюэ, то делает это с большим вкусом, экономно, убедительно и ярко. Никакого педантизма эрудита (а он им, безусловно, был) в его книге мы не найдем. В результате его книга читается как занимательная историческая повесть, чуть ли не как детектив. А ведь затрагивает она очень важный период европейской культурной истории. Азар показывает, как в конце XVII века действуют ведущие исторические силы культурных и интеллектуальных преобразований, как со временем меняются их относительные «веса» и конфигурации. Одной из них является стремление западного европейца, прошедшего через кровопролитные межконфессиональные войны, к социальному миру и материальному благосостоянию без увязывания этой ориентации с христианской верой и Церковью. То, что совсем недавно выглядело как маргинальное, в данный

¹⁶ Hazard P. La crise de la conscience européenne. 1680–1715. 2 vols. Paris, 1961.

период становится магистральным. У нас возникает живое чувство этой эпохи как времени значимых и для нас метаморфоз и поворотов в сознании и в социальных практиках. В результате привычные абстракции, например, такие, как «Европа», раскрываются перед читателем во всей своей конкретной определенности и цельности. «Что такое Европа?» – вопрошает в финале своего исследования историк и отвечает: «Никогда не могущая обрести удовлетворенность мысль»¹⁷. И мы, читатели этой увлекательной книги, как бы физически ощущаем ту самую онтологическую обеспокоенность европейца, которая наполняет и наше сознание предчувствием «неслыханных перемен, невиданных мятежей» (А.Блок).

Для истории философии работа Поля Азара, на мой взгляд, весьма поучительна. Действительно, сегодня широкому читателю не слишком интересны рассчитанные прежде всего на специалистов исторические исследования. Интересны такие работы, которые раскрывают философскую мысль как сохраняющую во всех своих преобразованиях потенциал воздействия внутри подвижного культурного целого вплоть до наших дней. Читателю интересно увидеть, как это целое трансформируется, интересно выявить мотивы значимых и по сей день интеллектуальных и общественных сдвигов и понять роль, которую в них играет философская мысль. Из опыта Азара историки философии могут извлечь и такой урок: писать историю мысли лучше выразительно и ярко, раскрывая ее в характерных лицах и глубоких драмах, чем по-геллертовски излагать ее как учение, сводя к этому всю свою задачу.

Обычно историки философии прикованы к изучению крупных, выдающихся философов. Название большой историко-философской работы Карла Ясперса («Великие философы», 1957) здесь показательно. Но немалый интерес представляет ведь и изучение философов других «весовых категорий». Давно подмечено, что помимо академических университетских философов, к которым, как правило, и приковано в основном внимание историков, существуют еще и так называемые «частные мыслители» (*Privatdenker*), ищущие истину на свой страх и риск вне школ и направлений, нередко одинокие, иногда забытые или полужабытые в свое время и не имевшие при жизни большой аудитории. Их список не является устоявшимся, и разные историки включают в него разные имена, в том числе и очень известные, например такие, как Габриэль Марсель, Ницше, Леонтьев, Кьеркегор, Шопенгауэр, но иногда этот список пополняют имена менее известных мыслителей, порой оттесняемых далеко на задний план или даже исключаемых из истории философии. Примером здесь можно считать Фердинанда Эбнера, Жермену де Сталь и даже Шатобриана, хотя и названного «великим мыслителем эпохи Реставрации»¹⁸, но не включаемого в список философов той эпохи. Это люди, никакого учения, в строгом смысле, не создавшие, не оформившие свои взгляды в виде системы и не занимавшие, по крайней мере, длительное время, каких-либо философских кафедр. Более того, они принадлежат, как правило, не только истории философии, но и другим историям, прежде всего истории литературы. История философской мысли таких мыслителей должна строиться не столько как интерналистски реконструируемая история учений, а как драматически напряженный рассказ о творчестве оригинальных личностей, действовавших в открытом пространстве культуры и общества со своим особым

¹⁷ Hazard P. La crise de la conscience européenne. Vol. 2. P. 295.

¹⁸ Мелис Г. Конт // О мессии. С. 32. Данный перечень таких мыслителей, конечно, неполон. Его можно пополнить, обратившись, например, к списку, приведенному ныне покойным о. Ксавье Тийетом (*Марсель Г. Ты не умрешь*. СПб., 2008. С. 9–10).

духовным и интеллектуальным опытом. При этом на передний план выступают такие явления, как встреча одного мыслителя с другим, вызывающая духовный резонанс между ними, а также драмы их сближений и расхождений. Следует также иметь в виду, что значимые для интеллектуальной истории «потрясения» вызываются и определенными событиями истории и культуры, способными буквально переворачивать привычное мировоззрение людей. Пространство философствования видится при этом как подвижное и многоплановое соотношение бытия и мысли и потому не имеющее в принципе жестких фиксированных границ. Филиация идей и здесь, конечно, возможна. Но не она составляет главное содержание жизни такой истории, являясь ее не более чем специализированным срезом.

Историку философии недостаточно иметь аналитическую концептуальную сноровку, умело разбираясь в механике понятий. Он еще должен уметь критически оценивать своих героев, их духовный и культурный потенциал. Но как это можно делать? Прежде всего не по их мирозерцанию в целом и даже не по отдельным выдвинутым ими идеям, которые ведь являются, как правило, общим достоянием и сами по себе редко бывают уникальными, действительно оригинальными. Что же тогда должно быть положено в качестве критерия оценки мыслителя? «Каково бы ни было это мирозерцание, – говорит Л.М.Лопатин, сам чуткий историк и крупный философ, – мы и его представителей обязаны судить по силе их таланта, по их оригинальности и глубине, по последовательности и цельности их взглядов»¹⁹. Для этого в историке философии должен присутствовать не только знаток отвлеченных идей и систем, но и художественно воспринимающий интеллектуальную жизнь критик мысли, глубоко чувствующий в лицах философскую, гуманитарную и научную культуру того времени, которым он занят.

Может показаться, что в своих размышлениях о некоторых возможных путях обновления истории философии мы выступаем против ее научности и дисциплинарной строгости, за то, чтобы она обрела привлекательную нескучность, вступая на путь легко читаемой литературной эссеистики. Но на самом деле это не так. Да, наша история философии, частично и до сих пор не избавилась от «серости», навеянной, быть может, отчасти приснопамятной трехтомной «серой лошадкой». Но, к слову сказать, сама тогдашняя философия была куда серее ее истории. Ведь эта «серая лошадка» по сути дела тащила советскую философию вперед. И во многом таки и вытащила. Но я хочу сказать о другом. Когда, лет 20 назад, общественная и культурная ситуация у нас радикально изменилась, то возникло как раз легковесное, поверхностное олитературивание философии и ее истории. Урок французского «постмодернизма», обретшего силу моды с тем большей силой, чем менее глубоким было его изучение, увел нас в другую крайность: от чрезмерного увлечения тяжелым немецким наукообразием к «пустопорожней» французской риторике. Ничего хорошего в таком повороте дел нет. Путь истории философии в продуктивное будущее мне видится уверенно проходящим между этими крайностями. Отказываться от углубленной научной работы ни в коем случае нельзя. Не об этом речь. Но о том, чтобы разнообразить жанры, проблемы, сюжеты истории философии, подходы к ней, открывшись при этом самым разным формам исторического и культурного сознания, преодолев тем самым герметическое погружение в «чистую» философию с ее мнимой самодостаточностью.

¹⁹ Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 134.

P.S. Когда статья была написана и сдана в редакцию, вышла книга А.А.Яковлева, предлагающего на удивление близкий нам подход к истории философии: «Мне важно показать, – говорит он, – саму возможность существования истории мысли, не ограниченной рамками истории философии»²⁰. То, что мы назвали стандартным подходом, автор этого интересного исследования называет «текстологическим», противопоставляя ему «контекстуальный» подход, сближающийся с историей идей. «Эта книга, – пишет А.А.Яковлев, – писалась в убеждении, что смысл не является присущим самому тексту, но задается значительно более широким пространственно-временным целым истории»²¹. Тональность методологической мысли автора этого исследования оказалась неожиданно созвучной нашим мыслям, высказанным выше.

²⁰ Яковлев А. Завещание Джона Локка, приверженца мира, философа и англичанина. М., 2013. С. 1.

²¹ Там же. С. 12.