

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: ИСТОРИЯ ИЛИ ФИЛОСОФИЯ?

Материалы  
конференции  
молодых ученых  
4 декабря 2000 г.

Москва 2000



МИНИСТЕРСТВО  
ОБРАЗОВАНИЯ  
РОССИЙСКОЙ  
ФЕДЕРАЦИИ

РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

---

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ:  
ИСТОРИЯ ИЛИ ФИЛОСОФИЯ?**

Материалы конференции  
молодых ученых  
4 декабря 2000 г.

Москва 2000

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В докладах, подготовленных к межвузовской конференции молодых ученых (Москва, РГГУ, 4 декабря 2000 г.), обсуждаются проблемы, связанные с общим статусом истории философии как области знания. В центре внимания — существенные различия исследовательских установок, обусловленные признанием принадлежности работающих в этой области либо к философии, либо к исторической науке. Та и другая самоидентификация исследователей нередко свидетельствуют о конфликтном по своему характеру отношении той и другой установок в определениях целей, задач и методов работы. При этом каждая из сторон, как правило, не ставит под сколько-нибудь принципиальное сомнение правомочность существования другой, хотя такое взаимное признание в праве на существование сопровождается одновременным отказом в принадлежности к истории философии "в строгом смысле этого слова" и соответственно рассматривается как принадлежащее либо собственно к философии, либо к исторической науке. Вместе с тем, сам факт жизни этой области знания, ее успехи и достижения обеспечиваются совместной работой представителей той и другой исследовательских позиций, а богатство самих жанров историко-философских исследований позволяет во многих случаях использовать в одном и том же исследовании установки, представляющие как конфликтные при их исключительно теоретическом рассмотрении.

Материалы конференции включают доклады, различные по подходу к проблеме соотношения между указанными исследовательскими установками. В первой группе докладов настоящая проблема рассматривается в общем виде, во второй — применительно к той или иной конкретной историко-философской теме или проблеме.

**Оргкомитет**

*К. П. Виноградов*

## **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: ИСТОРИЯ ИЛИ ФИЛОСОФИЯ?**

Вопрос о том, какой из двух указанных в заглавии аспектов в большей мере отвечает задачам истории философии, по-видимому, следует рассматривать, начав с определения этих самых задач. Как представляется, задача любого историка состоит в объективном, насколько это возможно, описании фактов, имевших место в тот или иной отрезок времени, в их последовательности и связи друг с другом. Хотя, возможно, такое определение покажется кому-то обедняющим научную деятельность историка, на наш взгляд, главная задача состоит именно в этом. Историк - это сторонний обозреватель, который из суммы разрозненных фактов пытается выстроить некоторую картину, способную дать нам ответы на наши вопросы. Реконструкция и описание — основные его задачи

История философии является особой предметной областью не в большей мере, чем история математики или политическая история. Ее интересует возникновение, становление и развитие такого культурного феномена как философия, так же как история математики рассматривает возникновение, становление и развитие математики, а политическая история рассматривает возникновение, становление и развитие социальных, политических и экономических институтов История философии является самостоятельной, но не изолированной дисциплиной. Она сосуществует вместе с остальными историческими дисциплинами, дополняя общую картину истории. Все это сказано для того, чтобы показать, что история философии, похоже, подчинена тем же нормам и критериям, которые предъявляются к прочим историческим дисциплинам.

Каковы же эти критерии? Полагаю, что главным из них является объективность Конечно, не всегда историку удастся следовать этому критерию, однако, очевидно, что чем лучше ему это удастся, тем большую научную ценность имеет конечный результат. Если говорить о политической истории, то именно в этой области истории указанная норма, чаще всего нарушается Но даже в тех случаях, когда историк максимально беспристрастно подходит к своему предмету, он не в состоянии полностью избавиться от субъективных факторов, накладывающих, незаметно для него самого, отпечаток на его деятельность.

В истории философии, если мы принимаем ее за науку, это правило также должно соблюдаться. Если же рассматривать историю философии как нечто, что допускает в качестве собственного инструмента исследования исследуемый предмет, то есть философию, то в этом случае указанная норма

нарушается. Следовательно, результат имеет малую научную ценность. На это могут возразить и сказать, что историк философии не в состоянии быть компетентным в своей области, если не анализирует философскую проблематику изучаемого персонажа и его времени, то есть он сам как бы должен быть философом. Совершенно верно, что указанный анализ входит в число задач, стоящих перед историком философии, однако этот анализ должен, по возможности, служить целям реконструкции характера мысли и аргументации рассматриваемого философа. Собственный философский анализ, как представляется, допустим лишь там, где он просто необходим. Он должен лишь воспроизводить в развернутой форме ход мысли философа, когда эта мысль выражена невнятно или скупо. Если же философский анализ взглядов того или иного философа в историко-философском исследовании служит каким-то иным целям помимо указанных, то он просто не имеет отношения к научной дисциплине, именуемой историей философии. Историк философии является прежде всего историком в силу своего наименования. Например, анализ взглядов предшественников, приведенный в «Метафизике», «Физике» и других произведениях Аристотеля, одно время воспринимался как исторически достоверное описание взглядов Анаксагора, Эмпедокла, Демокрита, Платона и прочих (это применимо, например, к средним векам, в частности к Роджеру Бэкону, который рассматривал учения досократиков сквозь призму аристотелевой критики), хотя на самом деле таковым не является. Можно долго спорить сознательно или неосознанно Аристотель искажил в некоторых моментах взгляды своих предшественников, однако, думаю, вряд ли следует воспринимать аристотелевский анализ взглядов этих философов как историко-философский. Аристотель, разрабатывая свою философскую систему, не ставил своей задачей достоверное описание их доктрин. В их лице он видел оппонентов, на основании критики которых можно было выстроить свою философскую систему. В этой критике мы видим опровержение идей, которые Аристотель рассматривал как ложные. Пример Аристотеля поясняет высказанную ранее мысль о том, что есть существенная разница между историко-философским и философским анализом.

Далее следует сказать несколько слов о проблеме толкования взглядов философа, поскольку этот вопрос напрямую касается нашей темы. Очевидно, что изложение взглядов философа предполагает некоторое понимание. Однако никто не в состоянии точно знать насколько это понимание в действительности соответствует тому, что утверждал рассматриваемый философ. Это характерно, например, для так называемых «темных мест» в сочинениях философов. В таких ситуациях велик соблазн подобрать толкование сообразно собственному философскому пониманию, которое, повторюсь, не является необходимо истинным и единственно возможным. Естественно такое толкование — результат философского

рассуждения, то есть, действительно, историко-философская деятельность включает определенный философский момент и без философского рассмотрения не обходится.

Впрочем, сторонники той точки зрения, что философский компонент в историко-философской деятельности является доминирующим, по-видимому, видят позитивный характер в ситуации, когда источник допускает свободу толкований, предоставляя простор индивидуальному творчеству исследования. Вероятно, в нем они и видят смысл и сущность историко-философской деятельности. Все же, на наш взгляд, в этом творчестве неизбежно теряется стремление к объективности, характерное для ученого, ее вытесняет индивидуальное понимание или толкование, выдвигаемое на первый план. Историческое исследование подменяется фантастическим полетом мысли. Главной задачей становится «не столько предать сведения о средневековой истории философии, сколько на основании этой истории, через нее и благодаря ей *философствовать...*»(!).

Очевидно, что история философии, если она понимается как философия, не является наукой, поскольку сама философия — не наука. Налицо противоречие: наука, именуемая историей философии не является наукой. Далее, если история философии — философия, то зачем она вообще нужна и почему носит имя истории философии, а не философии или историософии?

История философии, как и прочие исторические дисциплины, отличается от предмета своего исследования, так же как история математики отличается от математики, история искусства отличается от искусства, история космонавтики отличается от космонавтики, и она остается историей,<sup>1</sup> хотя требует определенных навыков, специфических для данной области. также как история математики требует от историка математики, чтобы он разбирался в математике и умел решать математические задачи. История философии, как и другие исторические дисциплины, носит описательный характер. История философии не призвана, на наш взгляд, пробудить в человеке желание философствовать, хотя, безусловно, если это происходит, значит труд историка философии вдвойне пенен. Ведь на кого как не на тех, кто уже интересуется историей духовной культуры и как ярким ее выражением — философией, рассчитана его работа?

## ПРИМЕЧАНИЯ

(1) Неретина С. С., Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С. 3.

*П. А. Плютто*

## ФИЛОСОФИЯ КАК МЕТАФОРА

I. Метафора и "несравнимость". Метафора — древнейший способ человеческого понимания: *восприятие-понимание* нового через уже *воспринятое-понятое*: познание нового через уже привычное. (Так, например, новая сакральность понимается через старую. — Н.А.Бердяев, в частности, это подметил в "Русской идее": у русских Богородица уподобляется Мокоше (Матери Сырой Земле) — языческому Материнскому началу, теплomu, земному, близкому). Такое понимание "склеивает" мир в единство: *об-наруживание* нового восприятия здесь возможно за счет восприятия, ранее уже *об-наруженного*.

Сказанное было отмечено в античном парадоксе о драхме. — Если ты потерял драхму, — ты знаешь, что ты ищешь, и мы можем помочь тебе в поисках. Мы не видели утерянную драхму, но мы ее знаем, так как мы видели множество других драхм. Если же истина (в отличие от драхмы) заранее неизвестна (иначе — зачем ее искать?), как найдешь ее? А если все же найдешь, то как узнаешь, что ты нашел именно истину? Для этого ты должен был заранее знать истину. Но тогда зачем ее было искать?

В сходном ключе пишет Г.—Г. Гадамер: "При узнавании то, что мы уже знаем (курсив наш - П.П.), как бы благодаря освещению выступает из рамок всевозможных случайностей и изменчивых обстоятельств, его обуславливающих, и предстает в своей сути".

*Мета-фора* дословно означает *пере-несение*. Если смотреть на историю философии как на разновидность истории, то, например, гегелевский проект *пере-несения* логической рациональности туда, где ее нет — в историю (историю философии) — может рассматриваться как метафора.

Есть, однако, другой взгляд, представленный строкой (1937 г.) О. Мандельштама: "Не сравнивай: живущий несравним" (Сам поэт ссылался на слова Ламарка "Природа вся в разрывах"(1)).

История (в том числе и история философии), таким образом, тоже может предстать не как нечто искусственное (рациональное), а как природа. Но если история предстает как совокупность "несравнимостей", тогда и в истории философии мы работаем как историки: нам тягостно слышать как век софистов называют веком античного *Просвещения*, а XIII век — веком средневекового *Возрождения*; все это "колесо повторений" хочется навсегда оставить "этим философам".

Получается, что истина философа и истина историка — это разные истины. Если мы ищем истину как философы мы вынуждены сравнивать,

чтобы найти общее — существенное — в разном. Для историка же важны скорее отличия, чем общее: важно по возможности беспристрастно и точно описать факты

Поскольку (но определению истины) двух истин быть не может, речь идет не об истине дискретности против истины непрерывности, а о двух *воззрениях* на мир. *в которых* мир предстает дискретным или непрерывным (для сравнения: "Атомистическая гипотеза выражает не строение тел, а скорее строение нашей познавательной способности" (2)).

Радикальный взгляд на исторические факты как на "несравнимости" можно было бы представить как *частое восприятие*, не осложненное никаким пониманием. Тогда метафора была бы одним из путей понять *чистое восприятие*.

**2. Восприятие и понимание.** Однако, на практике человеческое восприятие — всегда уже понимание. Так, М. Хайдеггер пишет, что услышать *чистый* шум почти невозможно: мы никогда не слышим *просто шум*, а слышим "мотоцикл или колонну на марше". Допустим мы слышим *какой-то* шум. но не можем понять что *это*. *Это* — и будет чистым восприятием шума, но длится это восприятие недолго — едва заслышав, мы тут же "инстинктивно" пытаемся *понять*: начинаем подбирать метафоры: "*Как будто* мотоцикл едет", "Нет, впечатление такое *как будто* колонна на марше". И наконец, удостоверюсь и уверяю себя (понимание скрепляет себя верой). "Да это и есть колонна".

Наиболее древней частью в этом — *практически* неразрывном — двучлене сознания (*восприятие+понимание*) будет восприятие. Восприятие. *подобное* человеческому, есть у всей живой природы. Это наиболее древняя, наиболее устойчивая часть человеческого сознания. (Об этом говорит патология сознания: восприятие гораздо меньше страдает при поражении психики. При психических заболеваниях патологические изменения происходят и в восприятии, однако эти изменения гораздо менее значительны, чем изменения, происходящие в понимании человеком этих восприятий. *Понимание* (интерпретация восприятия) оказывается генетически более молодым и хрупким, чем *восприятие* (3).

Собственно, Аристотель впервые заговорил о различии "восприятие" — "осознание восприятия". По аналогии: одно дело — иметь мировоззрение, и другое дело — осознавать имеющееся мировоззрение. Так вот, философия — это не столько мировоззрение, сколько понимание-через-метафору. Философия — это скорее возможность посмотреть на заранее имеющееся — как факт — мировоззрение со стороны: *понять* его. Для этого философия сравнивает одно воззрение с другим (хотя это сравнение-перенесение само происходит с точки зрения заранее имеющегося мировоззрения сравнивающего). Так можно заставить историю философии звучать как метафору (не только у Гегеля; Шпенглеру, например, удастся увидеть

первую *мировую войну* как *философский факт*: "*закат Европы*" — "окаменевшая метафора" (Ницше) — становится "истиной"). Или — зазвучать как описание: если не сравнивать, а "просто" воспринимать.

Метафоричность философии была изначально заложена Платоном, который идентифицировал мир (мир вещей) путем сравнения. Идентифицировать, собственно, и значит сравнивать (сверяться с образцом). Платон сверяет "слепки с идей" (вещи) с образцом — с самими идеями. Только после сверки с Идеалом вещи могут быть идентифицированы. Такая идентификация, производимая путем уподобления, есть унификация — забвение частных — или философия.

Философия — ситуация, когда человек метафорически *понимает* то, значение чего просто *описать* ему кажется недостаточно. Что сказывается в метафорическом *понимании!* Очевидно, он сам — человек: человек скажется в том, какую метафору (философию) он выберет для того, чтобы *понять* что-либо. Чем меньше привходящие обстоятельства понуждают человека принять уже готовую метафору, тем более вынужден человек, философствуя, искать новую. Философия — это условия искусственного вычитания таких привходящих условий, когда человек оказывается *как бы* в "чистой" области понимания. Иначе сказать: такое предприятие как философия возможно за счет искусственного выделения в двучлене *восприятие+понимание* сферы понимания, которая и есть сфера "чистой" философии.

3. "Поверхностность" и "совокупность связей". Если постараться *теоретически* отделить — что и делает философия, являясь *теорией* — восприятие от понимания, то мы сможем увидеть, что *понимание* возможно посредством: 1) описания; 2) переживания; 3) метафоры. И тогда работа историка предстанет как восприятие-понимание-через-описание (работа историка может быть условно символизирована натуральным указующим жестом, но ведь и жест заряжен определенным смыслом, т.е. пониманием), а работа философа — как восприятие-понимание-через-метафору. (Человек искусства. соответственно, воспринимает-понимает-через-переживание. Человек религии скорее принципиально *не понимает*: "Верую, ибо абсурдно (непонятно. Господи)!").

Понимание-через-описание — тоже способ привнесения в бессмысленную реальность смысла. В описании придание смысла реальности происходит путем *указания* на нее. "Объективное" описание реальности историком лишь создает иллюзию нейтральности: любое — самое беспристрастное — *указание* заражено определенным смыслом. И все же *указание* на реальность отличается от "поиска смысла", от специальной сосредоточенности на метафорическом *вы-думывании* смысла: привнесении смысла туда, где его нет.

Тогда понятно, что логика Гегеля — вид метафоры, причем

*неизбежно* несовершенной: бесчувственной к более или менее тонким деталям и частностям. Но ведь именно с этой — метафорической — точки зрения Гегелю удастся увидеть историю как становление. С точки зрения понимания-через-описание (мир историка) мы имеем дело с "поверхностным", застывшим (иначе как его описывать? как на него указать?) прошлым. Точка зрения Гегеля *в каком-то смысле* оказывается "ближе к жизни", чем точка зрения историка, работающего, казалось бы. "с самими фактами" Но. повторим, речь идет лишь о ракурсе видения.

8 "Философии права" "описательность" Гегель называет "поверхностностью": «Таков основной смысл поверхностности; вместо того чтобы полагать в основание науки развитие мысли и понятия, она основывает ее на непосредственном восприятии и случайном воображении... Все, что не есть положенная самим понятием действительность, есть преходящее *наличное бытие*, внешняя случайность, мнение, лишенное сущности явление, не-истина. заблуждение и т.д.» (4).

К. Манхейм высказывается на эту тему гораздо более осторожно: "Смысл, данный нам онтологией, позволит интегрировать единицы поведения и увидеть в некоей *совокупности связей* (курсив наш - П.П.) те обособленные элементы наблюдения, которые в противном случае могли бы остаться незамеченными" (5). (В этом утверждении — в отличие от утверждения Гегеля — имплицитно содержится и обратный смысл: с точки зрения "*совокупности связей*" от нас будут заслонен другой аспект — аспект наблюдения "несравнимости" всего).

Речь у Манхейма, как видим, идет не о том, чтобы увидеть положение дел "в подлинном свете" (ибо не об истине — и ее свете — речь), а о том, чтобы увидеть положение дел в определенном *связующем* свете.

Другой пример. В ракурсе онто-текто-логического видения русского ученого и философа А. А. Богданова оказывается, что целое — за счет качества своей связности в целое — всегда больше или меньше арифметической суммы своих частей. Глядя в ракурсе *совокупности связей* возможно предсказать начальную точку разрушения целого — его слабейшее звено: "Во всякой системе, состоящей из ряда взаимно необходимых звеньев, решающее значение принадлежит наиболее слабому звену" (6). Только отсюда становится видно, как любое действие регулируется обратным воздействием (вопрос определяет ответ: принцип "бирегулятора").

**4. Заключение: "Вневременность" и "расколдованная" метафора.** Метафора — *вневременное* пере-несение Логика, заключенная в *истории философии* Гегеля — вневременная логика. Вневременность — отличительная черта идеалов (ценностей). Но именно вневременность — условие возможности сравнения, без которого возможно лишь простое *указание* на реальность (например: *описание* философских взглядов

различных философов). Метафора — то, что соединяет две расходящиеся философии: классическую (например, Гегеля) и неклассическую (например, "философию подозрения" Ницше, Маркса или Фрейда).

Гегель дает логическую метафору; Ницше видит христианство как перевернутый *resentiment*; Маркс — человека как *homo economicus*; Фрейд — культуру как сублимированную сексуальность. Та специфическая точка зрения, с которой данным мыслителям вдруг открываются вещи в неожиданном ракурсе — это точка зрения особой удачно пришедшей (удачно сработавшей — сработавшей смысл) метафоры (философии).

Однако это — метафорическая точка зрения: каждая конкретная метафора — сколь бы она ни была удачна — лишь одна из многих. Ни о каком *homo economicus* как об истине речь не идет. Человек — *homo economicus* лишь до тех пор, пока мы не поймем его через другую метафору. Человек — не реальный, а метафорический *homo economicus*, потому что одновременно (метафорически) он — и *homo biologicus*, и *homo religiosus*.

Если реальность была *понята* (оговорена, "заколдована") с помощью метафоры, тогда "расколдованное сознание" — всего лишь метафора, понятая буквально (Таким образом, Алиса в стране чудес уже демонстрирует нам состояние "расколдованного сознания", намеченное Марксом лишь для далекого будущего. Сновидения — другой пример феноменологически-непосредственного усмотрения метафор).

Итак, даже в случае расколдованных метафор "чистую" реальность (то, чему мы придаем смысл и что само по себе бессмысленно) нам *понять* не удастся: реальность психологически пуста и то, что остается у нас после "расколдовывания" — это восприятие-как-буквальное-описание метафоры (метафоры-как-реальности).

Доказательством того, что перед нами не "расколдованная" метафора, а средство для *понимания* реальности, служит то, что такая метафора как раз *не буквальна*, в противном случае метафора не работает как *объект* указания-описания.

Таким образом, в случае метафорического понимания налицо редукция реальности. Для Платона — это не проблема, поскольку он редуцирует как раз не реальность (идеи), а слепки (вещи), а любой слепок — и есть редукция (Тем не менее, даже Платон, по-видимому, начиная со смерти Сократа и кончая Сиракузами, испытывал по поводу редукции чувство досады, знакомое каждому простому смертному).

Забвение о редукции (о метафорической природе философии) приводит к вытеснению конфликта между Жизнью и Идеалом в его неразрешенном виде. Способность не давать метафоре "костенеть" помогает этот конфликт продуктивно переработать. Трудность, таким образом, состоит в жертвенном разрушении привычной метафоры, подчас *намертво* "сросшейся" с реальностью.

## ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

- (1)Мандельштам О Э, Соч. в 2 тт. М., 1990. Т. I. С. 186.
- (2)Гольштейн М. Основы философии химии. СПб., 1902. С.58.
- (3)ТеллеР Психнатрия/Пер. с нем. Минск. 1999.
- (4) Гегель Г. Философия права М.. 1990. С. 49, 59.
- (5) Манхейм К. Диагноз нашего времени М., 1994. С. 24.
- (6)Богданов А.А. Тектология М. 1989 Т. 1. С.265.

*Н. П. Гордеев*

## ЕДИНСТВО ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ

Как известно, историку приходится сталкиваться с различными гносеологическими,логическими, этическими и эстетическими проблемами, без разрешения которых невозможно истолкование и/или установление исторических фактов (1). В то же время само решение указанных проблем предполагает знание и толкование информации, известной из истории. Повидимому, речь идет не о порочном круге, но о неразрывном единстве.

Существование таких дисциплин, как история философии и философия истории, равно как и одноименных научно-исследовательских отделов, отделений, кафедр, институтов и периодических изданий представляется нам необходимым и разумным. А между тем скептически настроенный или склонный к логическому мышлению ум мог бы усомниться в действительном родстве и близости этих понятий, в непроблематичности их единства.

Практика показывает, что обычно историк не может заниматься философскими исследованиями или делать выводы, имеющие значение для философии. С другой стороны, философам редко удается представить даже историю философии как единый процесс и показать реальные связи различных школ и направлений, показать единство исторического и метафизического, ибо не каждому удастся выйти за рамки этой теоретической дисциплины и одновременно удержать в голове ее фундаментальные принципы. В частности, это не под силу марксистам.

Представление об историческом знании вводится Кантом через возможность рассмотрения знания с субъективной стороны. "Если я отвлекаюсь от всего содержания знания, рассматриваемого объективно, то субъективно всякое знание есть или историческое, или рациональное.

Историческое знание есть *cognitio ex datis*, а рациональное — *cognitio ex principiis*. Откуда бы ни дано было знание первоначально, у того кто им обладает, оно историческое знание, если он познает его лишь в той степени и настолько, насколько оно дано ему извне, все равно, получено ли им это знание из непосредственного опыта, или из рассказа о нем, или через наставления (общих знаний). Поэтому тот, кто, собственно, изучил систему философии, например систему Вольфа, хотя бы он имел в голове все основоположения, объяснения и доказательства, вместе с классификацией всей системы и мог бы в ней все перечислить по пальцам, все же обладает только полным *историческим* знанием философии Вольфа; он знает и судит лишь настолько, насколько ему были даны знания. Опровергните одну из его дефиниций, и он не знает, откуда ему взять новую. Он развивался по чужому разуму, но подражательная способность не то, что творческая способность, иными словами, знание возникло у него не из разума, и, хотя объективно это было- знание разума, все же субъективно оно только историческое знание" (2). Такой статус исторического знания не разводит окончательно философию и историю, но тем не менее предполагает известную проблематичность в их отношениях, посеянную уже Просвещением.

Х. Ортега-и-Гассет буквально закликает: "У меня есть определенные причины надеяться, что в наше время интерес к вечному и неизменному, т.е. философия, и интерес к преходящему и меняющемуся, т.е. история, впервые соединятся и заключат друг друга в объятия" (3). Можно, конечно, утверждать, что брэнность истории тут существенно преувеличена, однако мнение о несовместимости этих двух дисциплин достаточно распространено и не может не удивлять на исходе второго тысячелетия своей категоричностью, ибо совершенно противоречит вполне очевидному представлению о единстве человеческого знания, отражающем гармонию мира.

Опыт внимательного прочтения побуждает нас проверять Канта по самому Канту, призывающему 1) иметь собственное суждение, 2) мыслить себя на месте другого, 3) всегда мыслить в согласии с собой. Первая "максима", как он утверждает есть максимума свободной от предрассудков, вторая — широкого, третья — последовательного мышления (4).

Видимо, ничто не должно мешать историку, как и философу, судить самостоятельно и быть свободным от предрассудков. Кроме того, философ должен ставить себя на место историка, а историк — на место философа, если они, конечно, широко мыслят. Правда, такое случается редко, и чаще всего с историками культуры. В.С. Библер называет позицию, занимаемую Кантом "культурным образом мыслей", являющимся продуктом эпохи Просвещения (5), и исследователи, верящие в прогресс или допускающие, по крайней мере, возможность позитивных изменений в третьем

тысячелетии, не могут не прислушиваться к завещанию, переданному нам просветителями.

Любопытно, что Ортега-и-Гассег и сам по существу признает единство философии и истории, ибо, по его мнению/"изучая историю, мы стремимся к пониманию перемен, происходящих в человеческом духе", что немислимо без философских позиций (6).

Р. Арон объясняет это просто. Поскольку данные о прошлом отрывочны и неясны, нельзя обойтись без исторических реконструкций, основанных на определенной философии с ее понятиями о причинности, случайности, объективности и свободе. Следуя Канту, он полагает, что история не может быть до конца объективным знанием, исчерпывающим свой предмет. Зато это дает ощущение свободы в человеческой истории (7).

Н Аббаньяно указывает, что философия должна помочь человеку жить полной жизнью и быть самим собой. Благодаря истории человек рождается и формируется как личность. Историчность — продукт противоречия между текущим и преходящим временем и вечностью. Проблемы истории — проблемы существования или человека. Таким образом, по Аббаньяно, поле истории одновременно является сферой размышлений философа, областью, где он охотнее и плодотворнее всего философствует (8)

Но еще в конце XVIII в. задачи истории четко сформулирован Ф. Шиллер. Для него вся история - достояние философского ума, стремящегося к усовершенствованию, ибо он всегда любит истину больше, чем свою систему. Впрочем, история равно необходима всем, ибо дает людям "предметы для обучения", "важные разъяснения" и "примеры для подражания" "Не найдется между вами ни одного, кому история не имела бы сказать чего-нибудь важного, все пути вашего будущего назначения, как бы они ни были различны, так или иначе связуются с нею, но одно назначение несете вы все в равной степени, то, с которым вы родились на свет — назначение выработать себя как человека а именно человеку и говорит свое слово история" (9).

Следовательно, наш обзор разнообразных позиций оказывается полезен в том отношении, что между историей и философией как в историческом, так и в строго логическом плане существуют очень важные точки соприкосновения. Продолжим же наш опыт истолкования, опираясь на Канта, справедливо утверждавшего, что философия — наука "о последних целях человеческого разума". Как таковая она отвечает на вопросы: "Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек?" (10). Но разве история не должна отвечать на вопросы: Что могли знать наши предки, и что будут знать потомки? В чем суть надежд настоящего, прошлого и будущего? Что думали о себе наши предки, и что мы должны думать о них, о себе и потомках, и что будут думать о себе и

всех нас потомки? Может показаться, что цели истории здесь чересчур расширены и преувеличены, но, как писал Гегель, "история должна охватывать то, что есть и то, что было" (11). С другой стороны, он же утверждал, что история философии занимается тем, что не стареет, что продолжает жизнь. Но эту же мысль можно отнести и ко всеобщей истории. Человек так часто переносит воспоминания о прошлом в самое отдаленное будущее (например, представления о "Золотом Веке" на заре человечества — основа всех мессианско-утопических построений). Прав Аббаньяно, настаивающий на том, что переход от прошлого к будущему и от будущего к настоящему составляет основу человеческого бытия.

В книге "Культура и этика" А. Швейцер распространяет кантовскую мысль чуть ли не до крайних пределов, в частности, дополняя ее такими вопросами: "Бесконечен ли мир? В чем счастье человека? Что такое красота, любовь, героизм?" (12). Но относится ли это к историографии? Не может не относиться, если ставить во главу угла историю идей, историю "человеческого духа". Без решения подобных проблем в общем плане нельзя изучать эволюцию свободной человеческой мысли, роль личности и личностей, а также массовые движения в истории.

Но есть и другие общие аспекты. Так, согласно Канту, философское умозрение, исходя из факта, вопрошает: как этот факт возможен? То же самое происходит или, по крайней мере, должно происходить в историографии. Таков, например, анализ роли конкретной личности в истории, скажем, Дмитрия Самозванца, воплотившего в себе западноевропейский и восточноевропейский мир, элитарную и народную культуру и стремившегося гармонично осуществить идеалы Ренессанса и народные чаяния. Для подобного анализа совершенно необходим философский подход. Разница лишь в том, что исторические факты подлежат проверке в рамках исторической дисциплины, а затем философски осмысливаются. Философский же материал можно с самого начала изучать умозрительно, хотя обращение к истории часто оказывается наиболее целесообразным и наиболее продуктивным.

Следовательно, философия и история образуют своеобразное, хотя, может быть, и асимметричное единство, которое зиждется на призвании человека и эволюции его мысли. Недооценка историографии как "философской" науки — явление весьма распространенное, которое объясняется социологизацией наук в духе Огюста Конта, а еще ранее их рационализацией в эпоху Просвещения. Многие историки до сих пор убеждены, что они имеют дело только с фактами и часто не замечают их разрозненность, неточность и даже "нефактичность". С другой стороны, философы не доверяют эмпиризму (скорее эмпирическому аспекту историографии) и недостаточно занимаются теоретическими исследованиями в области истории.

Р. Дж. Коллингвуд пытался найти золотую середину между непрерывной исторической изменчивостью и теоретической философией, примирить воображение с абстракцией, поставить знак равенства между теоретическим познанием и историческим созиданием. Особого внимания заслуживает его положение, что история познаваема лишь постольку, поскольку она является историей мысли. Для него равно значимы философская логика и фактическая подтверждаемость теоретических выводов(13),

Историки философии и историографы, как уже говорилось, обращаясь к прошлому, рассматривают проблемы, в той или иной мере значимые для последующей истории человечества хотя современная постановка проблем и их решение существенно иные. Нельзя изучать историю, историю философии, равно как и историю историографии, не исходя из как можно более широкой и гибкой шкалы ценностей, выявленных в процессе познания и исторического развития человечества.

Ценности как аксиологические и/или философские категории или нормы, определяющие смысл жизни и истории, отношения личности и общества, человека и природы, лежат в основе идеалов и тем самым образуют нравственно-эстетический аспект истории. Это прежде всего относится к нравственному совершенству, являющемуся одновременно идеалом эстетического, критерием оценки прекрасного и доставляющим человеку наслаждение в искусстве, философии и истории. Это хорошо сознавал Ф Шиллер: "Плодоносна и широка область истории: в ее пределах лежит весь нравственный мир" (14).

Все сказанное позволяет, как мне кажется, сделать следующие выводы:

1) проблемы истории и историографии формируются в ходе повседневной и исторической эволюции человечества, особенно в процессе познания — научного и философского;

2) в известном смысле философия — что история, историография — часть философии, ибо рассматриваемые дисциплины заключают в себе единое метафизическое зерно;

3) один из элементов, позволяющих видеть в философии и истории смежные и родственные дисциплины — нравственно-эстетический аспект. едuniaющий их одновременно с искусством:

4) проблема единства видов и продуктов творческой деятельности человека стоит особенно остро на рубеже тысячелетий, когда столь настоятельна гармонизация знаний человечества и видов его духовной деятельности

## ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

- (1)Философские проблемы исторической науки. М . 1969. С.9.
- (2)Кант И. Собр соч. в 8 томах, М., 1994 Т. 3. С. 608 - 609.
- (3)Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М. 1991.
- (4)Кант И Собр соч в 8 томах М , 1994 Т. 5 С. 134-135.
- (5)Библер В. С. .Век .Просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант. М., 1997. С 37.
- (6)Ортега-и-Гассет Х. Указ соч. С. 4
- (7)Aron R Introduction a la philosophic de l histoire. P., 1938.
- (8)Abbagniano N. L esistensialismo positivo Torino, 1938.
- (9)Шиллер Ф. Что значит изучать всемирную историю и с какой целью изучают ее? // Шиллер Ф. Полн собр. соч. Спб.. 1893. Т. 5. С 149.
- 10) Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С 331 -332.
- 11) Гегель Г. Соч. в 14 томах. М-Л., 1935. Т. 8. С.10.
- (12)Швейцер А. Культура и этика. М ,1973.
- (13) Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М.,1980.
- (14)Шиллер Ф. Философские письма// Шиллер Ф. Полн. собр. соч. СПб., 1893- Т.3. С. 344

*А. А. Исеев*

### **Р. ДЖ. КОЛЛИНГВУД: ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ**

Отсутствие очевидного оправдания усилий, связанных с пониманием внешних опыту, трансцендентных сущностей вынуждает познающего "придумывать" себе основания, в пределах которых возможна хоть какая-нибудь предсказуемость. Если не срываться в самоудовлетворенность некоего "неклассического" подхода, сделавшего собственным кредо изящную словесность интерпретаций исходных и потому подверженных какому угодно отношению текстов, то надо признать, что никакого неклассического "философствования из избытка"(1) быть не может. Философствование является адекватным своему предназначению, если выражает "соответствование бытию"(2) - в стремлении соответствовать бытию, невозможно ощущать "избыток" понимания или каких-либо иных

потенций. Приняв же определение "классической философии" как "философствования из недостатка" (3), необходимо признать, что это и есть единственно возможное философствование как имеющее онтологический статус стремление к завершенности конкретно-личного бытия, все остальное - корпоративный опыт Философствование - это всегда речь от своего собственного имени, в ее содержании нет и тени целесообразности, и даже смысла, природа которого всегда социальна. Философствование конституируется как конкретно-личная обращенность бытию. Способность философа поддерживать данную обращенность и определяет его философскую состоятельность.

Познание природы самой мысли в ее истории, осуществленное Р.Дж.Коллингвудом, имело достаточные шансы стать философствованием из избытка и прежде всего - "избытка" эрудиции. Однако на деле мы имеем самодостаточный опыт мышления, не считающего возможным невнимание к "истории как науке", даже если ее объектом является такое неэмпирическое свидетельство прошлого как мысль. Известно, что философия представляет собой постановку проблем и опыт их решения. Философия проблематична по природе своей, и ее существование обусловлено приоритетностью вопроса, а не констатирующего утверждения, не предполагающего состояние вопросительности (4). "Подлинными" единицами мысли", - пишет Р.Дж.Коллингвуд, - являются не предложения, а нечто более сложное, в котором предложение служит ответом на вопрос". Истина не есть атрибут отдельных предложений, она - неотъемлемое качество "комплекса, состоящего из вопросов и ответов"(5), при этом вопрос, как можно думать, важнее ответа. Работа "историка", объективированная, прежде всего, в постановке вопросов, напрямую соотносится с собственно историческим элементом историко-философского подхода. Наверное, данное органическое совпадение вопроса как формы самоосуществления философского познания и конституирующего основания истории-науки делает реальным существование "кентавра" истории философии

Рассматривая вопрос в качестве предпосылочного условия любого философского предложения, мы делаем, по мнению Р.Дж.Коллингвуда, историческую работу - работу, которую нельзя сделать, не обратившись к историческим методам. Эти методы не самодостаточны и лишены подвижности вне той логики, которую философ называет "логикой вопросов и ответов"(6) - пользуясь ей, Р.Дж.Коллингвуд пришел к выводу, что "любой человек может понять любую философскую доктрину, если сумеет ухватить те вопросы, на которые она отвечает"(7). Стремление историка философии понять чужую мысль продиктовано не только правилами корпоративной игры, сублимирующими неспособность поддерживать изначальный пафос философского дела, но и собственным настроением исторического подхода: "История - не знание того, какие события следовали одно за другим. Она

проникновение в душевный мир других людей, взгляд на ситуацию, в которой они находились, их глазами и решение для себя вопроса, правилен ли был способ, с помощью которого они хотели справиться с этой ситуацией"(8). Адекватность исторического подхода обусловлена способностью историка (философии) поставить себя на место действующего лица - во временной и историко-культурный контекст, соответствующий данной ситуации. В пределе историческое знание - это знание мотивов поступка, а историко-философское — знание условий, при которых возможно событие мысли. Надо также иметь в виду исторически обусловленное несовпадение слов и их значений, затрудняющее реконструкцию мотивов деятельности и содержания стоящих за ними мыслей, инвариантным при этом остается только вопрос как форма мотивации действий и предпосылочное условие утверждающей себя мысли.

Философ считает метафизику историческим исследованием, задачей которого служит определение особенностей мировосприятия и условий взаимопревращения различных эпох. По мысли Р.Дж.Коллингвуда, философские вопросы историчны и не могут рассматриваться как "вечные" - поскольку имеют место присущие конкретной эпохе варианты решения философских проблем, то каждая из них воспринимается как "серия проблем, связанных процессом исторического изменения"(9), хотя это и не отменяет необратимости исторических фактов - они происходят раз и навсегда и потому - лишь однажды.

Экстраполируя индивидуальный, неповторяющийся характер исторических фактов, мы можем использовать ретроспективный характер исторического познания в опыте реконструкции истории мысли. Исторический факт равен самому себе, он всегда пребывает в собственных пределах, его всегда можно найти в одном и том же хроно-культурологическом топосе. Разделяя данный принцип, мы можем "вернуться" к истокам метафизического проекта, начиная с его современного состояния - это путь "от решения к проблеме", а не наоборот. Эксплицируя общее основание исторических фактов и философских проблем, Р.Дж.Коллингвуд утверждает их преимущественно исторический характер: "Для меня не существовало,- пишет он,- двух отдельных групп вопросов, исторических и философских. Была лишь одна группа - историческая"(10). Это означает также и то, что данные факты и проблемы могут быть описаны и решены методами исторического исследования. Преобладание исторического элемента над философским в контексте истории философии, по мысли Р.Дж.Коллингвуда, не отменяет ее собственно философского характера - она остается "открытым" предметом, источником безграничного уточнения старых философских проблем, представляющих динамическое единство инвариантного и вариативного содержания.

По мнению философа, мощное усиление, начавшееся в XVII в.,

контроля человека над природой не сопровождалось возрастанием контроля над людскими делами, что проявилось в игнорировании методологии исторического исследования, понятой лишь как компонент научного подхода, не требующий специального рассмотрения. Р.Дж.Коллингвуд, напротив, видит в познании природы историческое предназначение современной философии: "Главная задача философии двадцатого века - отдать должное истории"(11), в том числе - и в части разработки методологии исторического исследования, поскольку отождествление исторического метода со средствами естественнонаучного подхода приводит к формированию представления об истории как компиляции - эклектической технике "ножниц и клея" Р.Дж.Коллингвуд стремится к созданию некоей философии, предметом которой была бы история, понятая по преимуществу как история мысли. Тем самым, если последняя предполагает историю философии, то философ претендует на создание системной рефлексии - некоей "философствующей" истории, которую можно определить, в частности, и как "философию истории философии". В этом смысле "историческим" является мышление, которое стремится уяснить содержание персонифицированной мысли прошлого, более того, по мнению Р.Дж. Коллингвуда. "нет ничего, кроме мысли, что могло бы стать предметом исторического знания"( 12).

Искомая философствующая история, иначе, "философия истории философии" с необходимостью интерпретируется как самопознание духа, при этом Р.Дж.Коллингвуд отличает ее от псевдоистории, в которой нет места категориям цели и места. Подлинная история - это всегда повествование о целесообразной деятельности, к которой по определению относится и история философской мысли. Именно целесообразность исторического дела делает возможным адекватное применение исторического метода, структура которого была разработана Р.Дж.Коллингвудом. Данный метод представляет единство следующих аспектов: во-первых, всякая история - это история мысли; во-вторых, характер исторического знания представляет воспроизведение в уме историка мысли, историю которой он изучает, что, учитывая имманентный характер философских актов, имеющих место в любой профессиональной деятельности, делает любую историю "историей философии", поскольку деятельность есть объективация некоей мысли. Следует также различать мысль историка (философии) и мысль прошлого, им изучаемую. Данное различие заключено в историко-культурном контексте, отсюда, третий аспект метода: историческое знание - это воспроизведение мысли прошлого, как бы окруженной собственной оболочкой, но данной в контексте мыслей настоящего(13)

Р.Дж.Коллингвуд приходит к пониманию природы и метода исторического, интерпретируя историю как науку о человеческих делах, в которой собственно исторические проблемы связаны с практическими. Его

основной тезис - всякая история есть история мысли - это тезис практической истории: "Мы изучаем историю для того, чтобы нам стала ясней ситуация, в которой нам предстоит действовать"(14) - такая история есть способ решения реальных практических проблем. И в той мере, в которой *философия* являлась и, быть может, *является* не столько способом понимать этот мир, сколько способом жить в нем, иначе, в той мере, в которой философия является состоянием понимающего бытия, она является "историей", то есть в полном смысле слова - *историей философии*. За делами людей из прошлого - их мысли, интеллектуальные намерения, познавая их дела, мы познаем мысли. Мысль есть опыт, отмеченный, как и всякий опыт, чертами непосредственности и завершенности - опыт проделанный через себя, от начала и до конца. В исполнении чужая мысль-опыт с необходимостью сбывается как бы впервые и вновь, становится своей собственной. Попытка историка (философии) помыслить мысль прошлого как таковую и нашедшую выражение в людских поступках является своеобразным опытом их "повтора" - исполнения-вновь и тем самым - опытом познания собственных возможностей и возможностей исторического метода. Так в истории, понятой как история мысли, объективированная в человеческих делах, историк (философии) познает самого себя.

#### ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

- (1)см : Подорога В. А. Моему я — грош цена: Интервью Елены Озобкиной с Валерием Подорогой // Пушкин. 1997. № 3. С 8-9.
- (2)см : Хайдеггер М. Что такое — философия? // Вопросы философии. 1993. № 8. С 113-123
- (3)см : Подорога В А. Моему я — грош цена ... С. 8 - 9.
- (4)см : Коллингвуд Р Дж. Автобиография // Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М , 1980 С 340.
- (5)Там же. С 341-343.
- (6)Там же. С. 343.
- (7)Там же С 353
- (8)Там же. С 355
- (9)Там же С 361
- (10)Там же С 363
- (11)Там же С 367.
- (12)Там же С. 385.
- (13)Там же. С 385-388.
- (14)Там же С. 388.

## ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ "ДРУГОГО"

История, это всегда история *общего*. Общего во всех его возможных вариантах понимания: общей судьбы, общего дела, с акцентами на наиболее ярких частностях, но, чаще всего, именно в той степени, в какой эта самая частность повлияла на *общее дело, общую судьбу* - на *историю*. "В истории европейской философии Платон сыграл ключевую роль,..". "Влияние Гегеля на последующую мировую философскую мысль было одним из определяющих...". Ни в коей мере не отрицаю эти и подобные, хотя и заезженные, но, в общем, не вызывающие возражений обороты, можно сказать, что особый энтузиазм они вызывают не у многих. Поскольку, в данной ситуации, человек оказывается в положении, мягко говоря, для него невыгодном: человек, это всегда Тожество, *le Meme* в соответствии с терминологией, скажем, Левинаса. Всегда нечто единичное, видящее себя в центре вселенной, как бы незначительной его персона не выглядела извне. История его взаимоотношений с *Историей*, это довольно грустный рассказ о родителе, превзойденном своим ребенком, причем превзойденном не качественно, а количественно. Не в силу неоспоримых достоинств последнего, а по причине, если так можно выразиться, сверхобъективных обстоятельств раздавивших Я. обстоятельств, до микроскопических форм свернувших *Тожество*, и с каждым шагом, с каждой вновь приходящей секундой давящей на него все сильнее и безапелляционней. У истории, до тех пор, пока она рассматривается с точки зрения ее самой, почти как в военном искусстве, практически беспроблемное стратегическое положение (и неоспоримое количественное превосходство), по отношению к человеческому существу, хотя она (история), в каком-то смысле, может быть названа «армией фантомов», непрерывно растущей шеренгой призраков, каждый из которых, конечно же, некогда был этим самым Тожеством. Однако надо заметить, что эта статья не является неким обличительным текстом, где история рассматривается как какой-то надоедливый Дамоклов меч, а попыткой Тожества (философии) найти свой *modus vivendi* с Иным (историей), попыткой сначала определить, а затем, возможно, и преодолеть тот водораздел, что устанавливает Тожество в качестве Тожества, и Иное в качестве Иного

Отправной точкой рассуждения здесь, скорее всего, должно послужить *время*, поскольку историю можно назвать, с полным правом, монолитным сплавом *времени* и *человека*, линейного и точечного, бесконечного и конечного. Не вдаваясь в анализ природы времени (хотя бы уже потому, что не существует точного понимания даже того, есть ли оно в

принципе, в силу предельного характера этой категории), можно, тем не менее, показать, каково было отношение к нему, например, с точки зрения христианства, хотя и не самого ортодоксального, такого, например, какое предстает нам в рассуждениях и проповедях Мейстера Экхарта: "Нет сомнения, что время, по существу своему, не касается Бога и нашей души. Если бы оно могло коснуться души, душа не была бы душой. Если бы Бог был прикосновен времени, то не был бы Богом. Если бы душа имела что-либо общее со временем, то Бог никогда не мог бы родиться в ней. Для рождения нужно, чтобы отпало всякое время или чтобы душа освободилась от времени с его желаниями и стремлениями" (1). Из этих слов ясно видно отношение христианства ко времени: душа (или то, что современная философия обозначает более осторожным словом *Я*, *Тождество*) и время суть вещи не просто противостоящие, но взаимоисключающие. Точнее, активное проявление одного исключает столь же активное проявление другого. Когда в авангарде время - молчит душа, когда рождается душа - уходит на покой время. Причем в последнем случае возможны два варианта, на которые и указывает Экхарт: или душа отрекается от времени, или время отпадает как таковое. Имеются в виду слова апостола Павла о «свершении времен», и их объяснение св. Августином, которое приводит Экхарт. Рождение души предполагает свершение времени, причем в двояком смысле - время, свершаясь, рождает душу - душа, рождаясь, заканчивает течение времени. Собственно, для человека, душа которого родилась, время не просто теряет всякую значимость, а перестает существовать как таковое. Здесь, как нельзя к месту, приходятся слова, сказанные поэтом о поэте (Ю. Кублановский об А. Тарковском): выводя общее равнодушное отношение к течению времени у Тарковского из весьма прозаических причин (отсутствие публикаций до 55 лет, неразличимость ярко выраженных поэтических периодов), Кублановский показывает, сколь, по сути дела, верно само по себе отношение ко времени не как к линейной структуре, а как к некоему *монокиту*, некоей от начала до конца времен *свершенности*, сквозь которую пробудившаяся душа движется по своей воле, не принимая во внимание вейний и течений горизонтального происхождения, а ориентируясь лишь на вечную вертикаль Того, Кто создал эту горизонталь. И, как это нередко случается, поэтическая формулировка оказывается более емкой, нежели философская максима.

Однако вернемся к собственно философии. Ее точка зрения на душу, точнее на личность, индивидуальность человека долгое время мало согласовывалась с христианскими постулатами (в особенности, если иметь в виду ту философию, что, с определенного момента, отграничила свои установки от установок теологии), и человек, как человек, стал приложением ее интересов относительно недавно. Но в нашем случае представляет интерес то ее направление, что связало свои разработки с этической проблематикой,

те ее представители, что в XX веке поставили *человека* в центр мира. Не в смысле его всеобязательного верховенства, но наоборот, указывая на уязвимость и беззащитность его перед лицом *общего* мира, более заинтересованного в ассимиляции того, что нельзя разделить (индивидуума), нежели в его охранении. Здесь, наиболее примечательной, и во многом уникальной, философской системой является та, что была разработана Эммануэлем Левинасом. Хотя слово «разработана», в данном случае, малоподходяще. Она, скорее, выращена, выстрадана. Она не кабинетного происхождения. Поскольку в лице Левинаса сплелся ряд опытов уникальных для философа: это иудейская (ветхозаветная) философия, в основе своей, как мне представляется, определившая неповторимость и революционность шага предпринятого Левинасом; феноменологическая школа Гуссерля и Хайдеггера, послужившая отправной точкой философствования Левинаса, а затем тем примером, в лице которого Левинас осуществил критику практически всех основ европейской философии; и, наконец, пятилетний опыт нацистских концлагерей, ставший тем толчком, что радикально поменял строй философии самого Левинаса и его отношение к философии в целом.

В случае с Левинасом мы сталкиваемся с, может быть и не частым, но и не уникальным примером, когда реальность, безжалостно сокрушив основы отвлеченных умопостроений, обратила взгляд мыслителя *по ту сторону* этой самой реальности, когда события практически брутального характера, насильно, невзирая на протесты со стороны человека (мыслителя), изломав ею собственное существо, спровоцировали рождение в нем *ИНОЙ реальности*, той, про которую человеческий разум может сказать только, что она лежит по ту сторону этой, данной нам реальности. Не боясь сравнения, этот случай можно назвать аналогичным опыту библейских пророков и святых, ибо их судьбы наглядно подтверждают нам, как часто явления совершенно земного, плоскостного, но очень экспрессивного свойства, обращают мыслящий взгляд в сторону, прямо скажем, совсем на них непохожую

Этика Левинаса, это не этика-наука, это не указательно-предписывающая дисциплина в ряду прочих философских дисциплин. Это та этика, куда Левинасом не допускается спекулятивная философия с ее историографически-нивелирующим подходом к человеческому существу, пораженному страхом, отчаянием, болезнями. Спекулятивная философия отстраненна, а потому безжалостна и равнодушна к этому самому существу, которое Левинас определяет как *абсолютно первичное* с одной стороны, и как оказавшееся в тисках *«истории историографов, то есть выживших»* — с другой. *Насилием* в философии называет Левинас подобное отношение к личности со стороны основных философских концепций, определивших облик европейской мысли за миновавшие две с лишним тысячи лет. Это

Платон и его «идеи», вбирающие в себя как в некое универсальное целое сущности всех вещей, для которого их частные неповторимые черты суть акцидентальны, малозначительны и заслоняющие блеск истины *общего*. Это Гегель представивший развитие индивида, как не более чем отражение развития мирового духа от каменного топора до абсолютного знания. Это «бытие» и «почва» Хайдеггера безусловным образом возвышающиеся над сушим. Все они породили, по мнению Левинаса, то захватывающее дух стремление «обобщать», стремление придать главенствующее положение безличному обобщению над *частным, единичным*, а значит, в целом, и беззащитным существованием конкретной человеческой единицы, человека. И в этом рассуждении Левинас совершенно не напрасно исходит из ветхо- и новозаветных положений и заповедей: пожалуй, более ни одна религиозная и теологическая система мира, не придает такого непреходящего значения частному человеческому бытию, находящемуся перед лицом *общего* мира и его *общей* истории,- непрерывно пытающихся поработить, поглотить человека и снивелировать его неповторимость, отступая лишь в редких случаях, сталкиваясь с предельным напряжением его *частной, личностной* воли, с его нежеланием быть поглощенным.

Однако, говоря о Левинасе, необходимо помнить, что в его философском наследии определение Тожественного (le Meme) в качестве такового не является центром приложения его усилий. Интенция Левинаса, это *Иное (l'Autre), (Другой (Autrui)* как персонифицированный вариант Иного), *посредством которого* Тожественность определяет себя в качестве Тожественности, самоидентифицируется. Присутствие Иного поддерживает перманентный процесс самокоррекции Тожественного, поддерживает само его существование, по большому счету. Другой, по Левинасу, это «пришелец, обездоленный, вдова и сирота» в его лице глядящие на меня. Беззащитность маленького Я, неожиданным образом (а, если вдуматься, самым, что ни на есть, библейским), дана в лице (face) чужестранца молча просящего у меня... меня самого. В этом и просьба о помощи, и об участии - просто об ответном взгляде. Он, Другой, приводит в смятение мою, то и дело, пытающуюся застыть в собственном монолите персону. Другой, это, своего рода, зеркало, постоянно находящееся у меня перед глазами, и отражается в котором нечто, не только не являющееся мною, но то, что было, остается и будет неизменно Иным, абсолютно Другим. Другой, это не просто другой человек, животное, дерево - его инаковость происходит не из-за его отстоящего положения в пространстве по отношению ко мне. Его инаковость, его абсолютная непостижимость есть следствие отраженности от высшего Иного, того Иного, что лежит в уже упомянутом «*по ту сторону*». То есть, Другой остается зеркалом, но зеркалом, в котором отражается Тот. Кто всегда «по ту сторону» этого бытия, но никогда не чуждый ему. Иначе он и не был бы явлен в этом зеркале. Напряжение и

парадокс этого положения состоит, с одной стороны, в невозможности понять Другого, а с другой, в его неустранимости. В соответствии с Левинасом. Я и мое Тожественное непрерывно находятся, в каком-то смысле, под прицелом Иного, Причем, это Иное, принимая на себя образ Другого, как чего-то персонифицированного, отнюдь не теряет своей недоступности, недосыгаемости Я всегда испытывает на себе *присутствие Иного*, которое своим невозможным и, одновременно, неотменяемым присутствием непрерывно корректирует наш взгляд на Него. Его абсолютная трансцендентность не дает возможности изменить в нем ничего. Напротив, это как раз мы не можем сколько-нибудь эффективно противостоять тому процессу корректировки, который, под влиянием Иного, через Другого, мы ежемоментно производим в себе. Посредством Иного Левинас утверждает непреходящую, абсолютную ценность человеческой единицы, человеческой личности: *"...по сравнению с оскорбленной и униженной личностью эта Земля Святая и обетованная - есть лишь нагота и пустыня, нагромождение деревьев ч камней"* (2). О каком, тем самым, *общем* знаменателе можно говорить, если в понимании Левинаса любое обобщение не только несет в себе зерно будущего насилия, но насилием же. по сути, и является. Любое подчинение *сущего бытию* (которое и превращается автоматически в насилие, едва обретает это верховенство) влечет за собой нивелиацию всего частного, и ни о каком Ином уже речи не может идти, поскольку, кем бы оно ни было (Богом или же человеком), оно лишается своего определяющего качества -- *инаковости*..

Есть довольно распространенное мнение, и упомянуть которое здесь, как мне кажется, вполне уместным, что корни нацизма и фашизма в XX веке берут свое начало в гегелевской концепции, что именно на ее основе теория насильственного или, в лучшем случае, безразличного отношения к частному, получило столь животное воплощение на практике. Однако, если опираться на мысль Левинаса, то можно с уверенностью сказать, что эта тенденция имеет гораздо более давнюю историю, и отчетливо просматривается в греческой традиции, на что Левинас недвусмысленно указывает. Не принимая подхода к Другому с умозрительных, то есть теоретических позиций, Левинас настаивает на живом, конкретном опыте в отношении с Иным. «Тотальность» же в его труде *«Тотальность и Бесконечное»* представляется как попытка спекулятивной философии одновременного понимания, одновременного схватывания (*comprehedo = comprendre*) Тожественного и Иного. Левинас указывает на то, что уже в греческой философии заложено стремление к обобществлению частного, а значит, в каком-то смысле, желание господства над ним, превращая, тем самым, Тожественное *к хозяина*, а Иное *я раба*.

В некотором отношении, акт предпринятый Левинасом может показаться более революционным, чем, скажем, ницшеанский, так как

Левинас восстает не просто против европейской философии (мало ли кто это делал до него), а отвергает один из фундаментальных ее принципов, который питает ее, дает ей жизнь уже много столетий, и который, в то же время, как показывает Левинас, есть форма некоей застарелой болезни, на протяжении всех этих веков расплывающейся невидимые, но постоянно несущие в себе угрозу насилия споры. Отношение с Другим, это, по мнению Левинаса, наиболее верный и наиболее полный, по своим возможностям, метод перестройки Тожественного, своего рода перепрограммирование Я в такую позицию, когда оно в состоянии *принять* Иное, Другого, с учетом наличия у них того, что Левинас обозначил как «*дипломатический иммунитет*», или, говоря другими словами, с учетом его *априорной* *инаковости*.

Для того, кто, если не принял, то, хотя бы, понял эти положения философии Левинаса, история, как «*история историографов*», будет представлять уже некоторую проблемную величину, благосклонное отношение к которой, уже не сможет выстраиваться столь безусловно. Она, история, как уже было сказано, никогда особенно не благоволила к человеческой личности, то есть к тому, что ее, собственно, и породило как историю, как сплав *времени* и *человека*..

#### ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

- (1)Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. СПб., 2000 С. 22  
(2)Levinas E. Totality et infmi. La Haye, Nijhoff, 1961.

***М. И. Салазкина***

### **История и познавательная деятельность (Г. П. Щедровицкий как историк философии)**

На протяжении тысячелетий философия служит человечеству основным способом осмысления мира и места в нем человека. По мнению философа и методолога Г. П. Щедровицкого (1929—1994), высказанном им в лекциях по истории Московского методологического кружка, за все время ее существования написать собственно *учебник* по философии как и не удалось. Причины, по которым эта задача оказалась столь трудноразрешимой, очевидно, кроются в самой природе философского знания. Существует, по-разному обосновываемое мнение, разделяемое, в частности, Т. И. Ойзерманом, что основным и единственным методом вхождения в

философскую проблематику является история философии. Точку зрения Г. П. Щедровицкого на эту проблему нельзя считать столь однозначной.

В своих научных трудах и лекциях Г. П. Щедровицкий, различая функции понимания и мышления, отстаивал тезис о том, что на протяжении всей своей истории философия стремилась создать единую картину мира, но ставила и решала эту проблему исключительно философскими методами, т. е. в форме понимания и порождаемых им смыслов, а не в форме мышления и порождаемых им знаний, т.е. *не* научным образом. Осмысляя мир, философия вписывает научные знания, модели и понятия в более широкую систему, сохраняя при этом расхождение между научным и философским способами освоения и репрезентации мира. В начале - середине XIX в. это различие было осознано философами как недостаток философии, и выдвинут тезис создания научной философии.

Для того, чтобы сегодня обсуждать состояние философско-методологических исследований, выделять их основную проблематику и тенденции развития, необходимо соотноситься с *историей* развития этих исследований, представлять перспективы и реальные возможности такого развития, а для этого иметь представления об истории как науке и как особом подходе к познанию.

Обсуждение идеи истории в европейской культуре имеет давнюю и весьма фундированную традицию. В античный период, когда формировались основные понятия философии и логики, проблемы исторического развития, по-видимому, совсем не ставились и не обсуждались. И тем более не могли в этот период ставиться проблемы исторической эволюции таких понятий, как "ум", "мышление", "знание". Сама идея развития стала обсуждаться лишь после эпохи Возрождения и с самого начала несла в себе социальный смысл, теснейшим образом связанный с историческим взглядом на все происходящее. Прогресс человечества связывался с накоплением знаний и совершенствованием общественного разума. В то же время идея развития стала применяться и к таким социокультурным образованиям как "язык", "мышление", "идеи", "идеологии", к разным формам практической деятельности, наконец, к культуре в целом.

Основной причиной, выдвинувшей тему истории и развития на передний план, по мнению Г. П. Щедровицкого, "было стремление философов и деятелей культуры того времени найти объективные основания для своих идеалов, надежд и действий: определенная направленность исторического процесса должна была дать им объективные цели и оправдать сосредоточение усилий на достижении этих целей. Поэтому представления о прогрессе и развитии с самого начала носили естественно-искусственный характер: с одной стороны, они отвечали на вопрос, что происходит (как бы "само собой") в истории человечества, а с другой стороны, указывали, что именно надо *делать*, чтобы не войти в разлад с историей. Когда затем в

аналитической проработке этих представлений выделяли и фиксировали одну лишь естественную компоненту, то получалось чисто натуралистическое понимание истории „с неизбежной для него механической трактовкой необходимости в историческом процессе, а когда, наоборот, выделяли одну искусственную компоненту, то получалось чисто волюнтаристическое и субъективистское понимание истории. В исходном пункте эти представления соединяли в себе оба плана, и именно в этом заключено их неисчерпанное до сих пор практическое и теоретическое содержание" (1).

Г. П. Щедровицкий отмечал, что "представления об общественном прогрессе формировались *вне* традиционных представлений об истории и вопреки им, затем вносились в эти исторические представления и своей категориальной структурой разрушали и деформировали представления об истории" (2). Дело в том, что первые формы идеи "истории" формировались совершенно независимо от каких-либо предметных представлений: такая история, охватывая ряд независимых друг от друга "явлений", выстраивала их в хронологической последовательности. Такого рода "история" была в прямом смысле этого слова "историей с географией": не было никаких внутренних критериев и оснований для включения или исключения каких-либо явлений из "исторического предмета", принципом объединения разных явлений в целое была внешняя для них идея хронологии, и в "исторический предмет" соответственно попадало все, что по тем или иным соображениям связывалось между собой через отнесение к оси хронологии. При этом, конечно, действовали и определенные содержательные ограничения: в "историю" включалось только то, что было так или иначе связано с миром человеческой жизни и деятельности. Подлинные связи и зависимости между явлениями оставались скрытыми, и даже более того, вопрос о них в рамках такой идеи истории вообще не мог ставиться.

В той мере, в какой он все же ставился, это вело к разложению первой идеи и к образованию новой. Всякая попытка раскрыть и описать *внутренние процессы*, связывающие между собой уже выделенные явления человеческого мира, приводила, с одной стороны, к выделению из этого мира отдельных предметов — "государства", "народа", "языка", "разума", "духа", "науки" и т.п., а с другой — к отрицанию значимости самой хронологии, а вместе с тем и первой идеи истории. Наверное, поэтому становление отдельных предметных наук проходило под знаком активного антиисторизма.

Это не означало, что идея истории и исторического процесса была отброшена, она продолжала существовать как принципиально иная точка зрения и принципиально иной подход к тем же самым явлениям, чем естественнонаучная предметность, что, в свою очередь, приводило к вопросу о возможностях объединения и синтеза этих двух разных представлений.

Только теперь движение должно было начаться не с представлений об истории, а с представлений о том или ином предмете, его внутренних процессов и механизмов жизни, и уже затем должно было быть "наложено" на них представления об истории и о специфически исторических изменениях. Иначе говоря, представления об истории должны были быть соединены с представлениями о функционировании предмета и его качественных изменениях. При таком подходе, естественно, не может быть и речи о какой-то единой и общей для всех предметов истории. Наоборот, для каждого предмета нужно искать свою особую структуру исторического процесса и свой особый механизм исторических изменений, соответствующий устройству и специфическим механизмам функционирования этого предмета

Особенностью историко-философских или, шире, историко-критических исследований является то, что они имеют дело со знаниями и знаками как объектами своей работы. Это обстоятельство, по мнению Г. П. Шедровицкого, создает ряд специфических проблем, имеющих значение, далеко выходящее за пределы методологии самих историко-критических исследований.

Первая группа проблем связана с попытками применить к образованиям такого рода как знания традиционный естественнонаучный подход и свойственные ему парадигмы и способы работы. Эта проблематика вызвана прежде всего тем, что понимание, органически присущее человеку, или функция понимания, которая дается нам за счет других механизмов и установок, смешивается с научным исследованием. Невероятно сложно превратить текст и знание в *объект* собственно научного исследования или научного подхода. Вторая группа проблем связана с разделением двух различных способов использования знания: 1) как средства коммуникации, присваиваемого нами через понимание; 2) как объекта анализа.

Если мы каким-либо образом прорываемся через форму к содержанию и начинаем воспринимать его как некую действительность, которая нам дана, то действуя таким образом, мы фактически закрываем себе путь для анализа текста и знания как квазинаучного объекта. Одно отношение — когда мы, как собеседники, вступаем в коммуникацию с авторами текстов, и они через тексты передают нам некоторые знания, свои представления, свою действительность и свои способы работы. Другое — когда их знания и тексты становятся для нас объектами анализа. Для этого необходимо различить процесс коммуникации, с одной стороны, и процесс полагания их как объекта анализа. Чтобы грамотно осуществлять историко-критические исследования, необходимо проанализировать эти два разных отношения, выяснить их взаимное функционирование. Для этого необходимо определить те понятийные и категориальные средства, с помощью которых проделывается эта работа.

Историко-философские исследования, как правило, направлены на прошлое каких либо идей, знаний, идеологий. По утверждению Г. П. Щедровицкого всякая проблема, как и процедура постановки проблемы, должны рассматриваться с точки зрения норм, которые мы применяем при анализе и оценке действий. Это означает, что философская проблема должна соотноситься с определенной ситуацией и оцениваться, прежде всего, в соответствии с этой ситуацией. Это равносильно утверждению, что всякая проблема связана с определенной *конфигурацией* идей, социокультурных условий, действий людей и организаций, и, тем самым, фиксирует и отражает эту конфигурацию. Из этого следует, что проблемы могут "уходить" в прошлое независимо от того, решены они или нет, если будут изменяться порождающие их ситуации с характерными для них конфигурациями идей и социокультурных обстоятельств.

Иначе говоря, Г. П. Щедровицкий настаивал на том, что все проблемы носят исторический характер, что они зависят от истории развертывания и развития нашей деятельности, и что мы можем выбирать для исследования те или иные проблемы, определяя тем самым те точки в траекториях исторической эволюции и исторического развития деятельности, через которые можно связать индивидуальное действие с историей человечества. Но из этого следует также, что в своей деятельности мы можем оставлять те проблемы, которые посчитаем устаревшими, и выделять или формулировать новые проблемы, которые будем считать "современными", перспективными, актуальными, формирующими будущее.

Между действием и историей существует сложная диалектическая связь. "Привязывая" себя к давно поставленным, "вечным" проблемам, мы тем самым как бы "приостанавливаем" историю в этом слое исторического движения, но если выбранные проблемы значимы, то остановив таким образом историю, можно далеко продвинуть ее вперед по уже намеченным ранее линиям. В анализе исторического процесса очень трудно говорить о том, что находится "впереди" или "сбоку", ничего подобного там нет, когда мы оцениваем предстоящее движение или будущее. Но историческое движение тем не менее выстраивается в линию, и потому, с точки зрения ретроспективного анализа, эти определения и характеристики значимы и действуют.

Таким образом, в своей деятельности мы постоянно должны делать выбор. Мы можем держаться за старые проблемы и тратить силы на их решение, а можем выделять и формулировать новые проблемы, соответствующие новым структурам ситуаций. Но чтобы мы не делали, вокруг нас и независимо от нас происходит историческое движение, одним из важных моментов которого является смена проблем. Какой бы выбор мы не осуществляли, мы всегда действуем на фоне исторического движения, и наша работа либо соответствует ему, либо идет вразрез.

Нетрудно видеть, что так, собственно, все и происходит, как в истории науки, так и в истории философии. Так происходило и в истории советских логико-методологических исследований: многие из проблем, которые интенсивно обсуждались в 20-е, 30-е, 40-е годы, совершенно оставлены, забыты, к ним больше не возвращаются, на их место заступили иные проблемы, заимствованные со стороны, к примеру из европейской или американской культурной традиции, или же проблемы, вызванные к жизни нашими собственными социальными и социокультурными ситуациями.

Но значит ли это, что в области проблем вообще нет никакой преемственности и обусловленности настоящего прошлым, последующего предшествующим? Означает ли это, что в слое проблем нет определенной необходимости (пусть искусственной) в смене одних проблем другими? Такой вывод был бы слишком поспешным. В истории развертывания и развития деятельности — а проблема при таком подходе рассматривается как один из моментов деятельности — существует целый ряд различных и по-разному организованных процессов. Они всегда взаимно дополняют и компенсируют друг друга, создавая для каждого элемента деятельности сложнейшую паутину связей и зависимостей, организующих все в единое историческое целое. Рассматривая эту совокупность взаимосвязанных процессов с точки зрения непосредственных зависимостей и связей, мы всегда можем найти такие элементы, между которыми не будет *непосредственных* связей и зависимостей. Тогда мы можем говорить о *разрыве* непосредственной преемственности и связи между двумя явлениями или элементами, что явления не связаны отношением развития, что одно из них не развивается в другое. Но это не означает, что разорваны все и всякие исторические связи.

Двигаясь от выделенного элемента назад, ретроспективно, всегда можно найти его *проформы* или истоки и условия появления или возникновения этого элемента. Таким образом можно восстановить непосредственные исторические связи, хотя более важным источником возникновения элемента могла быть конфронтация с предшествующим кругом идей, идеологическое или морально-этическое столкновение тех или иных социальных групп, действовавших в определенных исторических ситуациях. При простом, примитивном историческом подходе эти моменты останутся за скобками исследования. При попытке соединить оба подхода — генетический и идею обуславливания явления ситуацией, необходимо строить более сложные структурно-исторические схемы, фиксирующие как разрывы в развитии и преемственности явлений, так и генетические связи, идущие как бы по "обводным каналам" истории.

Обсуждая этот круг вопросов. Г. П. Щедровицкий указывал на то, что нельзя забывать о той рефлектирующей ретроспекции, которая постоянно осуществляется в историко-философских реконструкциях, связывая

настоящее с прошлым и планируемым будущим, а тем самым реально — будущее с тем прошлым, с которым оно до этого и иными способами никак не было-связало. Практически, в отношении к философским проблемам это означает, что проблемы, возникшие из конфронтации идей и осознания социокультурных ситуаций, увязываются (благодаря рефлектирующей ретроспекции и через нее) с предшествующими историческими ситуациями, с возникшими в них идеями и проблемами. Иначе говоря, постоянно проводится культурная (и неизбежно структурная) унификация проблем, исторические отождествления, постоянно строится преемственная линия исторического развития.

Таким образом, имея известную свободу в выборе и постановке философских, методологических и научно-теоретических проблем, мы вместе с тем должны учитывать то, что все наши действия, в том числе и сама постановка проблем, происходят на фоне непрерывного исторического движения, постоянных исторических трансформаций, что наши действия включены в этот исторический процесс и составляют его моменты. Поэтому, оценивая прошлые изменения и планируя предстоящие действия, необходимо рассматривать исторический процесс как многоканальное движение, организованное целым рядом постоянно действующих факторов социального и культурного порядка, с которыми следует считаться и из которых необходимо исходить. Если же мы хотим игнорировать некоторые из них, то должны делать это сознательно (3).

Можно утверждать, что основной тезис Г. П. Щедровицкого при обсуждении историко-философского подхода, состоит в том, что проблематизация и оценка уже существующего должна производиться с деятельностной точки зрения, а сама проблематизация рассматриваться как определенное действие, как планирование и организация определенных социокультурных действий, происходящих на фоне определенного исторического процесса или в контексте истории.

Следует отметить, что "проблема" как особая логико-эпистемологическая единица предполагает выход за рамки чисто научного предмета. Когда мы формулируем философские проблемы и обсуждаем их, то всегда тем самым формируем определенную программу и план наших действий. Мы всегда производим оценку и отбор проблем, характеризуя одни из них как важные и значимые, а другие — как неважные. Тем самым мы определяем и предопределяем наши будущие действия. Таким образом, при выдвигании проблем всегда происходит или устанавливается пересечение нашего социокультурного действия с историческим процессом, с историей, в пространстве которой это действие производится.

Всякий акт мышления, даже когда он производится как акт чистого мышления (в идеологической или иначе полагающей себя иллюзии), есть определенное социокультурное действие, значимое или нет — это уже

другой вопрос. Тем более это относится к акту мышления, формулирующему некоторые проблемы или оценивающему их. Когда приступают к обсуждению философских, методологических или научных проблем, то тем самым, хотя бы того или нет, определяют свое место в пространстве истории, в историческом процессе.

Конечно, нельзя рассматривать проблему как нечто, связанное только с нами, принадлежащее нашему действию и времени жизни. Поскольку проблемы существуют на пересечении нашего действия и истории, то они в такой же мере принадлежат ей, существуют в пространстве и времени истории.

Понимание всего этого, по мнению Г. П. Щедровицкого, было достигнуто уже во второй период немецкой классической философии — Гегелем и Марксом, и поэтому может считаться общим местом для гегельянцев и марксистов. Но вместе с тем многое из того, что было установлено в тот период, либо забыто, либо игнорируется, поскольку нет работ, в которых эти представления были бы подвергнуты обоснованной критике. То, что писал А. Шопенгауэр, не критика общей линии немецкой классической философии, считал Георгий Петрович, а одна из сторон и продолжение ее основной линии. Точно также, говорил он, нет работ, в которых формулировалось бы нечто столь же удобное и действенное для организации *лично*го поведения и деятельности, как эти концепции. Именно этим Г. П. Щедровицкий объяснял исключительную живучесть и устойчивость этих идей, то, что они сохраняются в качестве элементов даже у таких, казалось бы, далеких от гегельянства и марксизма и, более того, противостоящих им мыслителей как О. Шпенглер, Ж.-П. Сартр, М. Шелер, К. Ясперс, К. Мангейм, К. Поппер и др.

Фактическое игнорирование исходных принципов действия и деятельности в мышлении широкого круга деятелей науки и философии заставляло самого Г.П.Щедровицкого постоянно обозначать свою позицию, чтобы яснее и отчетливее задать рамки и средства своего собственного мышления и деятельности.

## ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Щедровицкий Г. П. Избранные труды. М., 1995 С. 501.
- (2) Там же. С. 502.
- (3) Щедровицкий Г. П. Философия. Наука. Методология, М., 1997.

*О. Т. Ермишин*

## **В.С. Соловьев и С. Н. ТРУБЕЦКОЙ — ИСТОРИКИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

В. С. Соловьев проявил себя не только оригинальным философом, но и выдающимся историком философии. Древнегреческие мыслители, в особенности Платон, имели для него очень большое значение. Именно древнегреческое философское мировоззрение, нашедшее оформление в платоновской картине мира, использовалось русским философом в качестве основы для построения собственной системы. Об этом можно судить, в частности, на примере его "Лекций по истории философии" 1880-1881 гг. (1).

Философия, как утверждает в "Лекциях" Соловьев, есть определенная стадия в религиозной эволюции человечества. Она способствует переходу от низшего состояния сознания к высшему: сначала — от "натурального" человека к свободной личности; в будущем — от личности к "духовному человечеству" (в других работах называемому "Богочеловечеством"). Древнегреческая философия была связана именно с первым переходом, т. е. с преодолением природного состояния и формированием свободной личности. Таким образом, Соловьев не просто характеризовал философию, а встраивал ее в схему своих философских взглядов.

Эволюция сознания, считал Соловьев, у древних греков началась с попыток описать природу как целое, организуемое единым началом — отрицая внешнюю, видимую действительность, они пытались найти за ней внутренний смысл и логику развития. Поскольку Соловьев еще во введении к работе сформулировал понятие "душа мира", определяющее процесс мирового развития, то неудивительно, что древнегреческая философия в его интерпретации выглядит движением к пониманию этого понятия.

Соловьев полагал, что отрицание внешнего мира достигло своего апогея в софистике, а затем началось движение к осознанию идеального бытия. Софисты Древней Греции и буддисты на Востоке представляли этап в истории мысли, когда отрицание готовило почву для положительного знания. "Положительное, радикальное освобождение личности" в софистике имело в своей основе крайний субъективизм, что затем привело к поиску объективных принципов бытия, а в конечном итоге — к миру идей Платона. Соловьев дал общую оценку платоновскому идеализму, в котором видел не индивидуальные поиски и прозрения истины, а наиболее яркое выражение древнегреческого идеального мирозерцания, т. е. общую религиозную и культурную парадигму. Он писал: "От Платона греки узнали только

философскую формулу тоге идеального космоса, который уже был им известен как живая действительность в Олимпе Гомера и Фидия"(2)- Идеальный космос как божественное начало, мировая душа как воплощение абсолютной клеи и другие понятия понимаются Соловьевым с точки зрения его эволюционной концепции и в контексте последующего философского развития, в частности христианского платонизма.

Если в "Лекциях" Соловьев представлял Платона в контексте общего развития древнегреческой мысли, то в конце жизни он дал его субъективно-психологическую характеристику в очерке "Жизненная драма Платона" (1898)- Платон в ттом очерке предстает в качестве мыслителя, решающего главную проблему — понять мир, в котором погибает праведник и торжествует зло. Он, по мысли Соловьева, создавал философию для оправдания своего учителя, и основными причинами, вызвавшими рождение платонизма, были учение и смерть Сократа. Соловьев считал самым важным этапом в творчестве Платона период эротического подъема, который закончился великой "неудачей" — социальной утопией. Он же полагал, что продолжением эротической философии Платона должно быть перерождение человеческой природы через творческие силы Эроса, являющегося сущностью мировой души. Русский философ принципиально прочитывал философию Платона через призму своих философских взглядов, в платонизме он видел предпосылки для христианской философии и идеи Богочеловечества Таким образом, история философии для Соловьева являлась лишь формой для выражения личных философских идей, но такой подход имел альтернативы в работах других русских мыслителей.

С. Н. Трубецкой, современник и близкий друг В. С. Соловьева, посвятил ряд исследований изучению древнегреческой философии, начиная с диссертации "Метафизика в Древней Греции" (1889) и заканчивая посмертно изданным "Курсом истории древней философии" (1906). Он придерживался аналитического подхода, который отличался вниманием к отдельным деталям исследуемого предмета. Так, например, Трубецкой делал акцент на смэи древнегреческой философия с религией и мифологией.

Трубеикой не просто видел источник философии в религиозном сознании, а, давая общий очерк древнегреческой религии, показывал психологический уровень, необходимый для развития философского знания. Чтобы мыслить абстрактно, человек должен был отвлекаться от окружающей его действительности и представлять мир как целое в поэтико-мифологических образах. Таким образом, в сознании человека происходила эволюция: сначала мифология, затем — философская абстракция Исследование Трубецкого приводит к очевидному выводу об эволюции от олимпийского пантеона Гомера к миру, полному "богов, демонов и душ" (Фалес), а далее — к идее бесконечной субстанции, впервые сформулированной Анаксимандром. Для философа было важно, что за

поиском единой субстанции скрывалось искание абсолютного начала, связанное с проблемами вечности и гармонии.

Обращаясь к конкретному анализу платоновских диалогов, Трубецкой в отдельных выводах полностью опровергая некоторые идеи Вл. Соловьева. Так, основной мысли "Жизненной драмы Платона" противоречит указание Трубецкого на недостатки афинского политического строя, недовольство которым не покидало Платона всю жизнь. Мечты о коренной общественной и государственной реформе Платон не оставлял никогда, несмотря на умозрительные искания. Трубецкой по сути показывал, что Платон не мог быть тем богословом, каким его хотел видеть В. С. Соловьев. Он подчеркивал, говоря о Платоне, что "жизнь врывается в его философию и отголоски страстной борьбы слышатся в его произведениях. И чем старше становится Платон, тем сильнее, настойчивее в нем стремление стать действительным законодателем общества, дабы провести в жизнь свои идеалы"(3). Платон -был афинским гражданином, а не богословом; мыслителем, мечтавшим не о перерождении человеческой природы, а об идеальном государстве, для чего им предпринимались поездки в Сиракузы. Историко-философский анализ Трубецкого был более ориентирован на конкретные тексты и понимание эпохи, поэтому он и вступал в противоречие с мировоззрением Соловьева.

Трубецкой не только скрыто полемизировал с Соловьевым, но и указывал на его точку зрения, мягко характеризующую им как сочетание верных и ошибочных выводов. Переход от трагического мироощущения, вызванного смертью Сократа, к "практическому" идеализму признается Трубецким, но, в отличие от Соловьева, не оценивается как противоречие. "Но тем не менее мы находим у Платона не два миропонимания, а два момента одного и того же мирозерцания, и не два идеализма, а как бы отрицательный и положительный полюсы одного и того же идеализма"(4). В целом позиция Трубецкого достаточно ясна: он занимался не вольным истолкованием платонизма, а стремился понять его внутреннюю логику на основе конкретного анализа.

Концепции С. Н. Трубецкого отличались научной строгостью и базировалась на хорошо изученном материале. В магистерской диссертации "Метафизика в Древней Греции" он доказывал идею, что "человеческий ум — прирожденный метафизик", рассматривая древнегреческую философию как развитие метафизических представлений. В докторской диссертации "Учение о Логосе в его истории" (1900) Трубецкой опять возвратился к древнегреческим философским учениям, в которых появляется понятие Логоса, затем обогащенное христианским содержанием. Логос, понимаемый как истина и неизменная сущность вещей, возникает в философии, которая несет в себе антимифологическое начало. Трубецкой считал, что преодоление мифологии через разумную истину и есть первый шаг

философского умозрения. Затем "Слово о сущем" противопоставляется чувственному миру явлений, и философский поиск идет в направлении единого закона, управляющего Вселенной. Сократ уже переходит от кологии к логике, отыскивая закон разумной речи — истину слова. Платон свел воедино идеи древнегреческой мысли, сформулировав понятия мировой души и мира идей как объективного разума вселенной. Так, в древнегреческой философии формировалась умозрительная схема, в которую затем была вложена религиозная идея. Концепция Трубецкого заключалась не в спорных гипотезах и предположениях, а в исследовании логических и эволюционных связей между разными этапами историко-философского процесса.

Чтобы подчеркнуть отличие С. Трубецкого и его историко-философской точки зрения, обратимся к понятию Логоса в работе В. Соловьева "Философские начала цельного знания" (1877). Соловьев пытался строить философскую систему, активно используя принцип схематизации: три этапа исторического развития — семья, государство, церковь; три типа философии — натурализм, идеализм, мистицизм. Он, трактуя понятие Абсолютного, также выстраивал схему из трех начал: Эн-Соф, Логос, Дух Святой, Логос есть проявление Абсолютного, его содержание и внутреннее развитие. Сущее становится бытием посредством Логоса, т. е. Логос является определяющим принципом бытия. Соловьев почти в духе платоновского идеализма сближает Логос и идею, которые "вообще соотносительны (как активное и пассивное начало, как форма и материя и т. д.), и все основные определения Абсолютного суть выражения их непосредственного взаимодействия или непосредственные проявления Логоса в идее"(4). Соловьев понимал Логос как законченное и определенное понятие, не учитывая фактор историко-философского развития. Трубецкой же показал в докторской диссертации, что Логос есть понятие исторически-подвижное, изменчивое среди философских направлений, религиозных течений, множества влияний. По сути, он отстаивал значимость истории, историческое исследование философии. Философия — это не только интеллектуальный результат, но исторические условия, предпосылки, элементы развития, восприятие современников, т. е. историческая "ткань" мысли. Логос для Трубецкого был не логической абстракцией, как для Соловьева, а идеей, определившей путь к Истине, от умозрительной гипотезы к религиозному осознанию Откровения.

Свои историко-философские взгляды Трубецкой обобщил в статье "Чему учит история философии" (1902). С его точки зрения, развитие философии, внешне представляющее смешение противоречивых учений и мнений, направлено на познание истины. Еще Сократ показал универсальную значимость человеческого разума, способного постигать сущность явлений. Универсальность понятий и идеал разумной истины

позволяют, как считает Трубецкой, видеть в истории философии отражение абсолютного знания, а не только массу субъективных суждений, т. е. в ограниченных частных взглядах находить идею целого. Философские учения — это в сущности образы единой Истины, созданные конкретными людьми в определенных исторических условиях. Историческая точка зрения — одна из наиболее объективных при изучении философских концепций, тогда как абстрактно-логические оценки запутывают исследовательский анализ. Метафизика, доказывает Трубецкой, только тогда может претендовать на роль значимой науки, когда соотносится с историей философии, которая проясняет и обогащает метафизическое знание. Трубецкой пишет: "Философию следует изучать исторически, в связи с общей культурой; каждое отдельное учение должно быть понято в своем отношении к другим учениям ему современным, предшествующим и последующим, к умственным и нравственным течениям века, к общему миросозерцанию эпохи"(5). Философия? по его мнению — идеальная наука, практически объединяющая умственные и нравственные идеалы каждой эпохи. К такому пониманию философии Трубецкой пришел именно через изучение древнегреческой философии, которая совершила духовный и культурный переворот в истории человечества. Философия открывает для человеческого духа новые миры, и в Древней Греции началась духовная эволюция, охватывающая разные эпохи и народы.

Трубецкой воспринимал историю философии как точную науку. Он представлял в своих трудах научный эталон, показывавший предел историко-философского исследования как такового. Пределы и ограничения не были типичны для философствования в России. В отечественных историко-философских работах преобладала интерпретация, не ограниченная научными принципами и часто имеющая самые разные цели. Философия В. С. Соловьева, во многом питаемая поэтическим воображением и мистической интуицией, есть лишь один из ярких примеров интерпретации, предполагающей оригинальное прочтение философских текстов. Методология С. Н. Трубецкого, основанная на изучении конкретного материала, противоречит отвлеченно-абстрактным логическим построениям и является в сущности праобразом парадигмы, направленной на целостное восприятие философского процесса в его исторических проявлениях. История философии в работах русских мыслителей раскрывалась как широкое поле для реализации идей и концепций, и В. С. Соловьев и С. Н. Трубецкой — это только два полюса русской мысли, очерчивающие с разных сторон широту и оригинальность историко-философских исследований в России.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Впервые опубликованы: Вопросы философии. 1989. № 6.
- (2) Там же. С. 126.
- (3) Трубешой С. Н. Курс истории древней философии. М., 1997. С. 329.
- (4) Там же. С. 365
- (5) Трубешкой С. Н. Чему учит история философии // Проблемы идеализма». М., 1902. С. 232

*А. В. Логинов*

### К ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ТЕРМИНА "АНТРОПОЛОГИЯ"

Следует сразу оговориться, что в данной статье идет речь не о разнообразных учениях о человеке, в которых не было недостатка, как на Западе, так и на Востоке, а об истории самого термина "антропология" и о кристаллизации, связанной с этим термином, науки о человеке. Наука о человеке, появившаяся в Новое время (с XVIII в. — Мартин Бубер, к примеру, связывает основание науки «антропология» с Н. Мальбраншем) и ставшая настолько популярной и даже модной в XIX и XX вв., имеет долгую предысторию.

Само слово "антропология" происходит не из классического греческого, в особенности его нельзя свести к Аристотелю. Когда он говорит об *anthropologos*, он имеет в виду то, что иногда переводится как "сплетник". Формы *anthropologeion* у Отцов Церкви имеют теологическое значение. Такое значение слово "антропология" имеет уже у Мальбранша, Лейбница, даже фейербаховское требование "очеловечевания" Бога с помощью антропологии соответствует теологическому значению. Следует предположить, что если бы в патристике и схоластике и было слово "антропология", то и оно имело бы теологическое значение.

В XVI в. входит в оборот термин "*anthropologia*". Антропологические сочинения оставили такие представители эпохи Возрождения, как Фичино, Ландино, Пико дельла Мирандола, Бовиллус, Бруно и другие. Как указывает Л. М. Баткин (1), именно в эпоху Возрождения появляется понятие индивидуальность. Под

индивидуальностью в данном случае понимается «самоценность отличия», стремление объяснить и обосновать независимое достоинство особого индивидуального мнения, вкуса и так далее. Исследования эпохи Возрождения дают автору, основания утверждать, что само слово "индивидуальность", как и "личность" появилось именно в эту эпоху. Если не принимать во внимание известный схематизм подобного утверждения, и согласиться с ним, то окажется, что антропология как особый дискурс о человеке примерно "одного возраста" в европейской культуре с понятиями "индивидуальность" и "личность". Индивидуальность и личность в смысле отрыва человека от общности космоса, мира и божественного порождают особый дискурс о человеке как центре всего сущего. "Философская антропология производна от истории, от отрыва человека от самого себя, от происходящего с ним самоотчуждения, которое позволяет взглянуть на себя как бы со стороны. Парадокс здесь состоит в том, что именно меняющийся по ходу истории человек обнаруживает, коль скоро он учреждает философскую антропологию, свою неизменность" (Так как в антропологии идет речь как раз о неизменной сущности человека. - А.Л.) (2).

На связь между антропологической мыслью и всем ходом развития новоевропейской мысли указывали, в частности, Мартин Хайдеггер и Мишель Фуко. По Хайдеггеру, именно в Новое время человек становится субъектом. "Если теперь человек становится первым и исключительным субъектом, то это значит: он делается тем сущим, на которое в роде своего бытия и в виде своей истины опирается все сущее. Человек становится точкой отсчета для сущего как такового". Само понимание сущего здесь меняется, мир "становится картиной". "Картина мира сущностно понятая, означает таким образом не картину, изображающую мир, а мир, понятый в смысле картины. Сущее в целом берется так, что оно только тогда становится сущим, когда поставлено представляющим и устанавливающим его человеком". По сути это лишь две стороны одного процесса: "Превращение мира в картину есть тот же самый процесс, что превращение человека внутри сущего в *subiectum*" (3). Здесь то как раз, согласно Хайдеггеру, и появляется почва для гуманизма и антропологии ("Гуманизм в более узком историческом смысле не что иное, как этико-эстетическая антропология"). Антропология здесь означает "то философское истолкование человека, когда сущее в целом интерпретируется и оценивается от человека и по человеку". Далее, уже в XVIII в. укорененность мироистолкования в антропологии начинает формулироваться как мировоззрение. "Коль скоро мир становится картиной, позиция человека понимает себя как мировоззрение" (4). Причем очень быстро мировоззрение понимается как жизненная позиция, как деятельность (Вспомним роль деятельности в антропологии XX века. - А.Л.).

Мишель Фуко датирует рождение антропологии в современном

смысле слова гораздо более поздним временем. Он полагает, что начало антропологии как науки приходится на XVIII в. До этого человека "в эпистемологическом смысле" не существовало. "Классическая эпистема расчленяется по таким линиям, которые никак не позволяют выделить особую, специфическую область человека. <...> уже само понятие человеческой природы и характер его функционирования исключали для классической эпохи возможность науки о человеке" (5). Лишь тогда, когда цепь живых существ связывается с человеческой природой посредством самой природы, она становится дискурсией. Дискурсия — "язык в его способности выражать представления, язык, который именуется, расчленяет, сочетает, связывает и развязывает вещи, позволяя увидеть их в прозрачности слов. <...> Где дискурсия налицо, там сопологаются и располагаются представления, там соединяются и расчленяются вещи. Высокое призвание классического языка всегда заключалось в том, чтобы построить «картину», будь то естественнонаучная речь, свод истин, описание вещей или же энциклопедический словарь" (6). Однако в "общей дискурсии" (классической дискурсии) места для человека пока не находится. С исчезновением "классической дискурсии, в которой находили свое общее место бытие и представление в глубине этого археологического изменения появляется человек в его двусмысленном положении познаваемого объекта и познающего субъекта; разом и властитель, и подчиненный, наблюдатель и наблюдаемый, он возникает в том самом <...> королевском месте, где его присутствие долго было невозможным". "Человек в его собственном бытии, со своей способностью образовывать представления возникает во впадине, оставленной живыми существами, предметами обмена и словами, когда, покинув представление, они отступают в глубину вещей, замыкающихся на самих себя по законам жизни, производства, языка. Посреди них, замкнутый в образованном ими круге, и намечается — более того, требуется — человек, поскольку именно человек говорит, поскольку именно он определяет свое место среди других животных, поскольку, наконец, само отношение потребностей человека и средств их удовлетворения непременно требует, чтобы он один был основой и средством всякого производства". Во всех этих сферах выявляется конечное человеческое бытие. "Человек для аналитики конечного бытия выступает как причудливая двойственность эмпирического и трансцендентального, ибо это существо, которое по себе самому может познать, что делает возможным всякое познание". С этих пор он является "местом эмпирико-трансцендентального удвоения, если ему приходится быть той парадоксальной фигурой, в которой эмпирические содержания познания высвобождают из самих себя те условия, которые сделали их возможными"(7).

Как указывают современные историки философии, слово «антропология» получает жизнь между XVI и XVIII вв. и в рамках традиции

немецкой школьной философии (Здесь можно привести имена М. Хундта, О. Кассмана, К. Бутхелиуса, И. Рете, С. Гвениуса). Дефиниция антропологии здесь такова: "Антропология есть доктрина естественного человека". Она открывает то, что произошло с этой дисциплиной: под титулом антропология эмансипируется школьная философия из теологически ориентированной метафизической традиции. Вопрос ставится так: как определить человека, не посредством метафизики, но и не с помощью математически-экспериментальной естественной науки? В качестве ответа на этот вопрос антропология акцентировала внимание на эмпирически-сущностных мотивах в истории философии, мотивах софистики и (в особенности подчеркнутых Дильтеем) мотивах стоической школы. Если человек теперь не полагается на Бога, то он должен полагаться исключительно на природу. Потому с самого начала, в самых различных аспектах, через Декарта и Гоббса к Ламетри и далее природа становится исходной точкой антропологического определения человека. В связи с этим становятся важными естественные факторы в природе человека, например, тело и естественные различия: пол, возраст, темперамент, характер, расовые различия. Вышедшая из школьной философии, антропология тотчас соединяется с этнологическими аспектами бытия человека, которые раньше всего дискутировались у Лафитау, Д. Р. Форстера, Блюменбаха. Философия человека этого времени стремится опираться не на метафизические спекуляции и не на математику и эксперимент, но на описание природы и жизни.

Свое положение по отношению к метафизике и математическому естествознанию антропология (или, если прибегнуть к современной терминологии, философия жизни) приобретает у Канта (8). Кантовское обращение к человеку взаимосвязано и по существу и по времени с завершением в 1781 г. формирования "критической точки зрения". Кант определяет антропологию как "знание мира", к которому приходят не с помощью естественнонаучного эксперимента, но посредством «обычного опыта» и анализа известных "источников" и "вспомогательных средств антропологии". Среди источников Кант называет, к примеру, "общение с друзьями", путешествия (примечательно то, что сам Кант ни разу в жизни не предпринял ни одного путешествия), "чтение описаний путешествий", чтение мировой истории, биографий, театральных пьес и романов. Этот подход заставляет вспомнить "Идеи" Гердера примерно того же времени. Для антропологии кантовского периода и эпохи романтики характерна близость к морали и эстетике и стремление к широкой известности. Антропология протестует против однозначности, стремится к видению "всего человека". Уже Кант поддерживает стремление антропологии к симбиозу различных наук. Однако Кант, полемизируя с Платнером, отклоняет фундаментальное для антропологии стремление объединиться с

физиологией. Антропология спрашивает человека о том, что он может "сделать из себя в качестве свободного существа". В этом аспекте она естественно вступает в конкуренцию с практической философией, то есть с этикой, которая тоже иногда называется антропологией. Антропология в другом смысле этого слова оказывается как бы ненужной. По сравнению с этикой и философией истории она — второе (и более слабое) определение предмета практической философии.

Это подчиненное положение антропология утрачивает в немецком идеализме, в частности, в натурфилософии Шеллинга. По сути антропология здесь является натурфилософией человека. На антропологические темы в то же время писал и ряд менее известных авторов: "Та точка зрения, - пишет в 1822 г. Штеффен, - которая смешивает человека со всем в природе" и "такое чувство, которое погружает нас в полноту природы... есть фундамент антропологии". Хайнродт в том же 1822 г. утверждает следующее: "Натурфилософия как философия имеет свой корень, как и вершину, в антропологии". Это центральное положение находит свое отражение в распространенности антропологии. Первая половина XIX в. — время, когда антропология становится излюбленным предметом исследований. С подобными названиями в то время издавалось очень много журналов и книг. Причём примечательно, что среди авторов этих изданий много врачей. Медицинская антропология того времени в чём-то угадывает тезисы современной. "Человек с физической точки зрения... являет недостатки, по сравнению с животным он не выдерживает никакого сравнения... Однако своим духом он возвышается над природой" — эта цитата взята не у Гелена или Шелера, но является формулировкой боннского медика из его "Антропологических заметок" 1828 г. По сравнению с позицией натурфилософской антропологии медицинская антропология приходит к осознанию того факта, что здесь теологический подход вынесен за скобки. Отсюда следуют две возможности: антропология становится как бы «подготовкой» к теологии (Хайнродт) или как у Фейербаха "освобождением от теологии посредством антропологии". Насколько близки две эти позиции друг к другу показывает в частности оценка Фейербаха в протестантской теологии, начиная с Кьеркегофа. Фейербах в каком-то смысле делал в отношении к теологии тот шаг, который некоторые теологи делали в ее защиту. Человек оказывается универсальным предметом философии, а антропология — универсально^ наукой. В определенном смысле Фейербах примыкает здесь к традиции романтически-натурфилософской антропологии. Его собственно^ значение, по мнению Маркса и Бубера, состоит в том, что он противопоставляет антропологическую традицию гегельянской, стремившейся поставить антропологию в зависимость от философии истории.

Альтернативное отношение философии истории и антропологии

обнаруживает себя и в той области, где они по идее должны быть примирены. У Дильтея мы читаем: "Что такое человек, ему говорит только история", та история, которая отрицает историцистскую философию, утверждая, что природа философии все время одна и та же. Это высказывание можно считать отказом от философии истории; лишь там, "где нот кентавр (меняющегося человека. - А.Л.) изгнан, история всегда обладает чистым взглядом на «страдающего, стремящегося и действующего человека, каков он есть, был и всегда будет", — так писал Буркхард. То же самое говорит и Дильтей. "Так как человеческая натура всегда та же самая, основные черты жизненного опыта едины". Человеческая природа всегда оказывается той же самой, обладая теми же самыми «жизненными загадками», лишь типы ответов на них различны. Всеобщую природу человека Дильтей обозначает как жизнь и при необходимости даже готов обсуждать этот вопрос, обращаясь к биологии. Именно у Дильтея появляются основные темы философской антропологии. Истина о человеке всегда имеет ту же самую природу, то, что подлежит изменению, получает обозначение чувства жизни, мировоззрения.

Эта современная философия работает с проблемой жизненного мира: она не стремится теперь быть ни теоретико-познавательным инструментом математических наук, ни образом традиционной школьной метафизики. Поскольку этот двойственный отказ заново реализуется как обращение к жизненному миру, обновляется и конкуренция между философией жизненного мира, философией истории и антропологией. В определенном приближении альтернатива здесь такова: обращение к философии истории теперь возможно только как отказ от антропологии и наоборот.

Апогей антропологической философии приходится на первую половину XX в. Пионером антропологической мысли, как известно, считался Макс Шелер. Как он полагал, "положение человека внутри Целого" можно считать "исходным пунктом любой философской постановки вопроса". Затем следует упомянуть имена Пlessнера, Гелена. Иницирующим текстом современной антропологии был тот, который понимает человека не историософски-исторически, но рассматривает его с точки зрения положения в природе. "Положение человека в космосе" "может лишь тогда стать отчетливым, когда мы обратим внимание на общее строение биологического мира". Другой авторитетный представитель философской антропологии Г. Пlessнер также сформулировал свою программу, с которой соглашался Гартман и которой следовал Буйтендинк. Так декларируется преобладание природы в современной антропологии. С этим связано то, что биологи имели свой веский голос в развитии современной антропологии (Исхюль, Больк, Портман). Наконец А. Гелен продолжает развивать антропологическую традицию Гердера-Шелера (9). У него отказ от тезиса о духе радикализовал антропобиологическую традицию. Все достижения

человека рассматриваются в качестве "разгрузки" его естественной недостаточности. Оппозиция между природой и культурой снимается. Инстанция истории становится естественной проблемой человека. Там, где "дух" представляется слишком "бессильным", а история слишком неразумной, чтобы иметь в себе смысл, остается только природа, чтобы придавать ей смысл. Человек в философии Гелена уже не определяет каждую «конечную цель», к которой он стремится и каждое средство, с помощью которого он ее достигает, ведь он стремится ограничить страх физического уничтожения при помощи культуры и "разгружающих" его институтов. Потому Гелен, в отличие от Руссо, провозглашает "возврат к культуре".

Немецкий историк Шнедельбах связывает популярность антропологии в прошедшем веке с "кризисом идентичности", который переживала философия в "последеалистический период" (10). Она в этом смысле представляет один из вариантов реабилитации философии как науки. Философская антропология принадлежит к истории кризиса, в результате которого была разрушена традиционная самоинтерпретация человека, в каком-то смысле эта точка является точкой "конца истории" (В этом ключе можно осмыслить и поздние работы А. Гелена о "конце истории").

"Философское" становится для философской антропологии проблемой. Арнольд Гелен решил проблему радикально: философию он стремился определить как эмпирическую науку, предикат "философский" указывает в этом случае на функцию, которую имеет новая эмпирическая наука о человеке по тем же самым вопросам, которые однажды уже были рассмотрены как философские в традиционном смысле. Макс Шелер, в отличие от Гелена, стремился определить философскую антропологию как философскую дисциплину потому, что она ставит вопрос о сущности человека, который не ставят эмпирические науки. Гельмут Плесснер, напротив, критикует фиксацию на сущностных вопросах, которую он среди прочих констатирует у Ясперса и Хайдеггера. "Философское" в каждой новой науке о человеке он определяет как результат "частичного пересечения" "всеохватывающей философии" и "всеохватывающей антропологии". Таким образом возникает "периферийная дисциплина", которая должна решать центральные философские задачи, например, нормативное руководство в образовании понятий в гуманитарных науках. Плесснеровский ответ на вопрос о "философском" в философской антропологии есть иное толкование, вопроса, который был задан Шелером. Плесснер исходит из характера вопроса, на который данная дисциплина должна быть ответом Шелер же, напротив, только такие ответы, которые содержат сущностные определения, позволяет расценивать в одно и то же время и как философские, и как антропологические. В какой мере вообще вопрос о том, что такое человек, является философским?

Если его понимать так, что это вопрос о сущностных и родовых

чертах, основополагающих жизненных функциях homo sapiens, как и о его характерных отличиях от остального органического мира, то ответ может лежать только в эмпирическом поле: в человеческой биологии и в исследовании поведения. • Уже у Канта проведено различие физиологической и прагматической антропологии: "Физиологическое знание человека исследует то, что природа делает из человека, прагматическая — то, что человек в качестве свободного существа делает из себя сам". Однако это различие нам уже ничем не помогает, так как "прагматическое знание человека" давно монополизировано социальными науками, а они возможны только как эмпирические. "В остальном пресуппозиция свободно действующего существа еще более сомнительна, и тот, кто готов ей следовать слишком строго, должен редуцировать прагматическую философию в аппендикс этики, так как в ней одной, в том числе и в практическом смысле, может идти речь о свободном действии, тем самым следует отказаться от эмпирического характера антропологии".

Можно понимать вопрос о том, что такое человек и по-другому: не как вопрос о характерных признаках рода homo sapiens, но как вопрос о нашей собственной идентичности. Понимание достигается тогда, когда мы, собравшие множество эмпирических знаний о самих себе, знаем, что можем понимать самих себя. Это рефлексивное самоуверие является, начиная с Декарта, основным мотивом современного философствования. Именно в этой сфере, следует искать "философское" в философской антропологии. Подтверждение этому Шнедельбах находит и в текстах основателей данного направления. "Вопрос о сущности человека появляется у Шелера только вследствие его рецепции феноменологической эйдетики как дескриптивного вопроса, контекст показывает, что он понят интерпретативно. <...> Дело в том, что Шелер здесь говорит не о незнании в эмпирическом смысле слова, но об утрате идентичности. Шелер связывает собственную интерпретацию философской антропологии с "историей самосознания человека", для которой был характерен "рост этого самосознания". Новой дисциплине он ставит задачу интерпретации этого состояния. Одним из фундаментальных вопросов философской антропологии является вопрос о том, что означает в действительности этот рост". "Антитеза такова: означает ли он процесс, в котором человек все более глубоко и истинно осознает свое объективное положение и место в целом бытия или же он означает прирост и подъём опасного заблуждения — симптом растущего заблуждения? Ясным представляется то, что простое обобщение эмпирических сведений не может дать ответ на вопрос самоистолкования; антропологический сущностный вопрос у Шелера поэтому следует понимать как выражение потребности в интерпретативном самоуверии в свете эмпирического знания" (II). Еще отчетливей это становится у Плеснера. Он требует от философской антропологии "учения о

человеке с философской точки зрения". Причем в такого рода учении сама идея человека должна быть поставлена под сомнение. "Если старые метафизические и онтологические подходы сами по себе больше не действуют, то человечество и человечность морально становится проблемой". В качестве метода для нахождения человека используется "безоговорочный скепсис", и он становится задачей философской антропологии. Осуществить этот скепсис можно "только в качестве проведенной посредством научной критики философской антропологии". Отсюда становится ясно, в каком смысле Плеснер "поселяет" эту новую дисциплину в области пересечения двух традиционных наук: "всеобъемлющей философии" и "всеобъемлющей антропологии". В действительности речь у него идет не о проекте эмпирической науки, а о человеке с интерпретативной, учреждающей смысл и подтверждающей идентичность позиции, и только в этом смысле философская антропология является философской.

Если определить философскую антропологию как ответ на вопрос "кто мы?", то станет ясно, каким образом здесь встречаются кризис идентичности философии и философствующего. Скепсис по поводу традиционного "само-образа" человека у Шелера, Плеснера и множества их современников сопровождается скепсисом по отношению ко всем попыткам разрешить "кризис я" традиционными философскими средствами рефлексивного самоуверения; поэтому и возникают трудности во взаимосвязи философского с эмпирическим в концепте философской антропологии.

Эту интерпретацию философской антропологии как конечной фазы кризисной истории можно найти у самого Шелера. В этом смысле примечательна его работа "Человек и история". Предложенная типология показывает, как основатель философской антропологии оценивал ту теоретическую ситуацию, ответом на которую должна была стать его собственная антропология. Ясным представляется и то, что не все сказанное о человеке, в обоснованном Шелером смысле, относится к философской антропологии.

Неотъемлемым моментом современной философской антропологии является исследование человеческой культуры. Ю. Хабермас отмечал, что антропология принадлежит к "реактивным" философским дисциплинам, отношение которых к частным наукам о культуре имеет характер не "обоснования", а "переработки". Если это так, то именно поэтому важно увидеть, какие из этих наук стремятся быть антропологически переработаны, а какие нет. Показателен тот факт, что к философской антропологии примыкают те науки, чья значимость дизъюнктивно относится к философии истории: наряду с биологией или медицинской педагогикой и теология, библейское и светское истолкование диалогической ситуации зачастую

также относятся к антропологии.

В настоящее время можно зафиксировать существование биологической, философской, социальной, исторической, психологической и ряда других "антропологии". Немецкая антропология так или иначе, как было показано, всегда была философской, включающей отдельные аспекты эмпирических наук. В англоязычном мире под антропологией понимается совокупность наук о человеке, изучающих его в физическом и социокультурном аспектах. К ее разделам относят физическую (или биологическую) антропологию, культурную антропологию и лингвистику, несколько реже упоминается социальная и психологическая антропология.. Все эти отдельные науки собрали множество новых сведений о человеке, но стал ли сам предмет исследования более известным со времени Шелера, когда он констатировал это незнание? Вряд ли... Антропология является не самостоятельной дисциплиной, а некоторой точкой зрения, началом и итогом многих конкретных исследований, смыслом различных частных наук. Антропология по-прежнему остается достаточно актуальной, хотя попытки ее преодоления уже стали отдельной темой современной философии.

#### ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности М., 1989.
- (2) Смирнов И. Homo homini philosophus. СПб. 1999. С.7.
- (3) Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994. С 48-49.
- (4) Там же. С. 51.
- (5) Хайлеггер М. Время и бытие М., 1993. С. 330.
- (6) Там же. С. 332,
- (7) Там же. С. 343.
- (8) см.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. СПб., 1999.
- (9) см.: Gehlen A. Anthropologische Forschung. Hamburg, 1961.
- (10) Shnedelbach H. Philosophic in Deutschland. 1831-1933. Frankfurt am Mein, 1983. S. 243.
- (11) Ibid. S. 250.

*И. С. Разумовский*

### **"ПРОСВЕЩЕНИЕ" И "ОБРАЗОВАННОСТЬ" У И. В. КИРЕЕВСКОГО**

Понятия "просвещение" и "образованность" в работах И. В. Киреевского специально никто не исследовал. Это и понятно: в трёх

крупных историософских статьях описано, как европейское "просвещение" (или "образованность") произошло из суммы трех элементов: христианской церкви, римских законов и варварского государства (1). Как известно, это описание — недословная цитата из Гизо. Если просто сличить эти места с их оригиналом, станет ясно, что интересующие нас слова значат то же, что у Гизо значит слово "civilisation" (2). Тем не менее, поскольку для XX в. такое значение непривычно, их время от времени поясняли. Это пояснение вернее назвать переводом: "просвещение" и "образованность" следует понимать как "культура". Такого мнения держались: из эмигрантов — В. Зеньковский (3), из иностранных учёных — Э. Мюллер (4), а из советских — В. А. Котельников (5). Синонимичность их ухватывается интуитивно, и размежевать по смыслу их особенно не старались.

В издании М. О. Гершензона напечатано общим счётом двадцать восемь статей. Из этих двадцати восьми материал по "просвещению" дают шестнадцать, а по "образованности" — пятнадцать. Из них больше всего — работы, отнесенные Гершензоном в философский отдел (6). Из литературной критики вообще наиболее важно "Обзорение русской словесности за 1829 год", из статей для "Европейца" — "Горе от ума" на московском театре", из статей для "Москвитянина" — "Лука да Марья". Других источников я не касаюсь, хотя интересующие меня слова есть и в художественных произведениях Киреевского, и в его письмах. Я рассматриваю только публицистику, потому что материал, который она в состоянии предоставить, вполне достаточен для разбора и уяснения сути идей, означенных в названии настоящей статьи. Другой возможной целью предпринятого исследования могло бы быть описание всей системы выражения этих идей. Эту цель я перед собой не ставил.

"Просвещение" и "образованность" — не единственные слова этих корней, которые можно найти в указанных источниках. Кроме них: "(не-) (полу-) просвещённый", "просвещёнейший", "просветившийся"; "образование", "образовательный", "(пере-) образовать(ся)" "образующий", "образовывающий", "(ново-) образовавшийся" и "(не-) (пере-) (полу-) образованный". "Просветить" читается только раз в статье "Горе от ума" на московском театре" (7). Эти однокоренные слова встречаются примерно в 5,6 и в 2 раза реже, соответственно "просвещения" и "образованности". В общей сложности "просвещение" и "образованность" употребляются приблизительно в 2,8 раза чаще их. Несмотря на то, что их сравнительно мало, они тоже помогают раскрыть смысл обоих изучаемых слов.

"Образовать" в большинстве случаев значит: "создать", "сформировать", "устроить", "организовать". Соответственно и "образование" часто значит: "создание" (в смысле действия) и "устройство" (в смысле результата действия). Вообще, из трёх значений "образования" ("создание", "обучение" и "культура" (8)) Киреевский активнее всего

использовал первое. Это значит, что роль "образования" как синонима "просвещения" и "образованности" крайне незначительна.

Если рассматривать философию Киреевского по ходу ее разработки, изучаемые понятия будут не объектом, но рабочим инструментом рефлексии. С другой стороны, эту философию можно рассматривать как уже завершённое, систематическое учение. Тогда "просвещение" и "образованность" — это само собой разумеющиеся исходные предпосылки этой учения, а не его вывод. С обеих сторон они — не результат философской работы Киреевского, а то, без чего она не могла бы начаться, ее условие и основание. Для нас это заранее определяет результат предпринятого исследования: изучив соответствующие этим словам понятия, мы поймем не столько что, сколько как и почему именно так, а не иначе думал Киреевский.

Изучаемые идеи исчезли, когда поколение Киреевского сошло со сцены, и новые, молодые публицисты стали писать не "просвещение", а "цивилизация" (9). Эти идеи исчезли вместе с картиной мира, часть которой составляли, и особой манерой описывать мир, благодаря которой и была создана эта картина. Восстановить их, как они были тогда, нельзя. Их можно лишь реконструировать, как бы складывая в мозаику случаи употребления слов, которые их обозначали. Для такой реконструкции нужен широкий обзор словоупотребления. Я думаю, что не следует излагать результаты этого обзора в том порядке, в каком они приобретались. Поэтому сначала я опишу идеи "просвещения" и "образованности" вообще, а потом расскажу о том, как они менялись по ходу мировоззренческой эволюции Киреевского.

Как известно, Киреевский — философ двух больших тем, историософской и этической. Понятия "просвещения" и "образованности" принадлежат первой и схватывают явления исторического бытия человека. Здесь человек является не личностью, как в этике, но общностью. Общность — это либо человечество целиком, либо один какой-нибудь народ, либо, наконец, часть народа, социальный класс (10).

Соответственно, "просвещение" и "образованность", прежде всего, локализируются пространственно и хронологически, определяясь принадлежностью субъекту истории, т. е. человечеству, народу или (у Киреевского в самую последнюю очередь) классу. Поскольку носитель "просвещения" и "образованности" не один, можно сказать, что их ("просвещения" и "образованностей") много и они разные. Каждое отдельное "просвещение" и каждая частная "образованность" имеют особенности, которые отличают их от остальных. Эти особенности могут развиваться или сохраняться, поскольку "просвещение" и "образованность" обусловлены исторически, и бытуют во времени. Сохранению и развитию подлежат разные особенности, которые смонтированы во внутреннем строении "просвещения" и "образованности" как их части.

Таковы в общих чертах явления, означаемые у Киреевского словами "просвещение" и "образованность". Они принадлежат истории как атрибуты её субъекта, испытывают на себе воздействие извне и сами действуют на то, что "вокруг них, часто им приписывается структура и особые черты, отличающие их от явлений, им подобных. Теперь я детализирую эту общую характеристику примерами из произведений Киреевского, чтобы сделать свой описание конкретнее и содержательнее.

Историческая обусловленность "просвещения" и "образованности" выражается, в первую очередь, локальными, географическими эпитетами и упоминанием их обладателей (как "просвещение России" и "просвещение Европы" в названии одной из самых знаменитых и значительных статей). Локальные эпитеты "просвещения" — это, главным образом, "европейское" и "западное", значительно реже — "русское" (11). Иногда географический эпитет дополняется временным аспектом, либо прямо изнутри (как, например, в случае "древнерусского просвещения" (ПСС. Т. I. С. 216; Т. II. С. 112 и 113) и "древнеримской образованности" (Т. I. С. 184), либо извне, за счет прибавки отдельного временного эпитета ("прежняя образованность наша".—Т. I. С. 154).

"Просвещение", географически определенное, как бы сломано пополам между Россией и Европой. Никаких более местных "просвещений" нет. Лишь однажды (в "Обозрении" 1845 г.) возникает "континентальное" (ПСС. Т. I. С. 140) в противоположность тому оттенку общеевропейского, который господствует в Англии. И еще только раз упоминается "греческое" (Т. I. С. 194) (в "О характере просвещения Европы..."). По сравнению с "европейским" ("западным") и "русским" ("нашим") это явные исключения.

Еще Киреевский прикреплял "просвещение" и "образованность" к определённой какой-нибудь почве, указывая на их религиозную окраску. Это тоже способ локализовать, только место становится ещё более идеальным, чем какое-то государство (как Россия) или собрание государств (как Европа). Теперь это место - культурный ареал, в котором господствует некая религия (12). "Просвещение" с трудом допускает такую локализацию: "языческое", "магометанское" (ПСС. Т. I. С. 193), "православное", "истинно-" и просто "христианское" появляются в текстах редко и, главное, накапливаются к концу творческого пути, в поздних работах, о чем ниже я скажу особо.

Географические, государственные и религиозные определения "просвещения" охватывают средние группы носителей по сравнению с определениями, приписывающими его всему человечеству и, с другой стороны, части народа, отдельному социальному классу.

То, что "просвещение" и "образованность" мыслятся совсем не общим достоянием всех людей, которые населяют "просвещённые государства", видно по нескольким признакам. Это представление сказывается уже в таких выражениях, как "просвещённый иностранец"

(ПСС.Т. II С. 59), "образованные французы" (Т, П. С. 64) и т. п. Они предполагают, соответственно, "непросвещённого" иностранца и "необразованных" французов. Я уже не говорю о сочетаниях вроде "толпа непросвещённая" (Т. I. С. 87) или "необразованная часть русских читателей" (Т. II. С. 41).

Важно, далее, что у национальных, географически определённых "просвещения" и "образованности" есть возможность стать социальными. Это когда "просвещение" и "образованность" одной страны усваиваются жителями другой. Но при этом не весь народ заимствующей страны получает то, что она заимствует. Для Киреевского это, вообще, ситуация Восточной Европы: начиная с ранних статей, примером служит Россия, а в "Обзрении" 1845 г. также и Польша (ПСС. Т. I. С. 147-148). С самого начала недостаток шимствованного "просвещения" в массе народа вызывал у него некоторое сожаление, но не безнадежность, потому что, как будет показано ниже, "просвещение" и "образованность" мыслятся способными к распространению. Впоследствии нескрываемую радость вызвала у него сохранность в той же самой массе автохтонных "просвещения" и "образованности".

Местная обусловленность "образованности" выражается теми же средствами с некоторыми отличиями. В том, что касается локализации, "образованность" обладает более широкими возможностями: она легче, чем "просвещение" дробится между отдельными, всё более мелкими собственниками. Так, например, "образованность" может быть не только "европейской" или "нашей", но и "польской" (ПСС. Т. I. С. 148), "французской", "Соединённых штатов" (Т. П. С. 39) и т. п. Предел возможностей "образованности" у Киреевского — это то её значение, которым пользуемся мы сейчас, т. е. "образованность" как начитанность, эрудиция, личная культура, которую обычно приобретают в школе, от учителей и книг. В этом смысле Киреевский мог приписать "образованность" конкретному человеку, например, Н. М. Карамзину (Т. II, С. 16).

"Просвещение", напротив, повсюду обнаруживает больше воли к единству, чем "образованность". Оно с большим трудом распределяется между всё более и более узкими кругами носителей, крайне неохотно определяется географически уже, чем "европейское" и "наше", о чём было сказано выше. В то же время об "образованности" всего человечества целиком Киреевский писал значительно реже, чем о "всечеловеческом просвещении". В социальном измерении обоих понятий различий нет. Наконец, в значении личной культуры "просвещение" в отличие от "образованности" не использовалось. Выражение "личное их просвещение" (ПСС, Т. I. С. 98) мне не понятно. "Их" по контексту заменяет "варваров", т. е. всю массу германцев, уничтоживших Римскую империю. Что в этом контексте значит "личное", я судить не берусь (13).

Географически определённые "просвещения" и "образованности" — хоть и схожие, но не те же самые явления. Каждое из них обладает специфическими чертами, которые отличают их друг от друга. Это может выражаться словами "особенность", "дух", но главное слово здесь всё-таки — "характер".

Время — другой план историчности обоих понятий. Этот план постоянно вводится словами "жизнь", "история", "летописи", "судьба" "просвещения" и "образованности". По сравнению с пространственным, выражаемым географическими определениями, он играет не меньшую роль. И главное не в том, что "просвещение" способно быть "будущим" или "предыдущим", "образованность" "прежней", а оба явления "древними" и "современными" (как в смысле "теперешнего", так и в смысле "тогдашнего"). Главное в том, что временной план есть план деятельности. Деятельности самих "просвещения" и "образованности" и чужой, которую они на себе испытывают.

Начнем, однако, со времени. Временность явлений, схваченных в понятиях, которые мы взялись разобрать, напоминает о себе постоянно не только эпитетами, приведёнными в предыдущем абзаце. "Просвещение" и "образованность" не являются как какие-то монолиты, которые когда-то были такими же, каковы они сейчас. Они не вечны и суть не только в настоящем. У них есть прошлое, и Киреевский не забывает о нём. Девятнадцатый век любил всё на свете объяснять происхождением, заменяя вопрос "Что это такое?" вопросом "Откуда оно взялось и до чего дошло?". Киреевский в этом смысле типичен (14). Но, кроме того, в отношении "просвещения" и "образованности" такой ход выглядит оправданным, поскольку они — явления исторические, а значит, обречённые времени. Прошлое поэтому играет исключительную роль: оно не включает в себя настоящее, но строго обуславливает его (15). "Просвещение" и "образованность" всегда откуда-то, у них есть "начало", "источник", исходная сумма элементов (например, христианство, варварское государство и римские законы) Настоящие "просвещение" и "образованность" (как плод времени и движения во времени, развития) сочетаются со словами "венец". "вершина", "результат" и т. д. Будущие "просвещение" и "образованность" в той же перспективе идеальны как в смысле пока ещё не реальных, так и в смысле лучших, чем реальные.

Деятельность самих "просвещения" и "образованности" складывается из, так сказать, самовоздействия и воздействия на окружающий мир. Основное действие первого рода — это движение. Оно сопутствует изучаемым идеям в массе слов, его означающих или подразумевающих: "движение". "(по-)двигается", "путь", "ход", "шаги", "направление", "остановилось" и т. п. Движение может быть интенсивным или

экстенсивным. Интенсивное — это прогресс, экстенсивное — распространение.

Прогресс теснее всего связан со временем. В "просвещении" и "образованности" ценится их способность переходить от худшего к лучшему. совершенствоваться, расти. Это выражается словами, присутствующими почти везде, где появляются изучаемые идеи. Прежде всего, это "развитие", "развивается" и т. д. Кроме того, "успехи" ("просвещение сделало столь быстрые успехи".— ПСС. Т. II. С. 15), "результаты", "венец", "вершина" (метафора движения вверх), "ступень" (метафора движения вверх по лестнице), "степень" (метафора движения вверх по идеальной (например, служебной) лестнице, шкале) и т. д. Именно интенсивное движение, движение от несовершенного к совершенному имеет темп. Так, возможно выражение "это ускорило образованность" (Т. I. С. 147).

Экстенсивное движение охватывает не только время, но и пространство и общество. "Образованность" и "просвещение" переходят из страны в страну, их "заимствуют", "вводят", они "распространяются" и т. д. У "нашего просвещения" может быть "чужой источник" (ПСС. Т. I. С. 151), т. е. тот, который в другой стране. Далее, "просвещение" и "образованность" охватывают не только разные страны, но и разные части общественной структуры. Они могут распространяться "посреди русского народа", под "народом" здесь имеется в виду не весь русский народ, а только низшие его классы. По примерам слов, обозначающих распространение видно, что источник движения вовсе не постоянен и не устойчив. Он то мыслится внутри, то вне самих "просвещения" и "образованности". Их движение (как развитие, так и распространение) предстаёт то действием, то страданием. К слову, это общая черта всех действий: они легко превращаются из принадлежащих "просвещению" и "образованности" в чужие.

Противоположное подвижности свойство "просвещения" и "образованности" — устойчивость. "Просвещение" и "образованность", конечно, развиваются, они распространяются из страны в страну, и каждая страна на этом пути вносит в них что-то свое, обогащает и обновляет их. Но, новые в каждую очередную эпоху и в каждой очередной стране, они остаются существенно теми же. Например, несмотря на перелом середины XVIII в., "европейское просвещение" не перестало быть "европейским", так же, как не перестало оно быть собою от заимствования в Россию.

Все остальные действия "просвещения" и "образованности" — это их воздействие на окружающий мир. Иногда просто говорится, что "просвещение" или "образованность" на что-то "действует" или "влияет". Следующая ступень конкретности — оценка такого воздействия, когда говорится, например, что они "приносят вред" или, наоборот, составляют чьё-то "благо". В свою очередь конкретизируются "вред" и "благо". Например, они могут "искоренять злоупотребления" и "уничтожать

предрассудки", "закладывать склад ума" и "влагать смысл" в жизнь, а с другой стороны служить "причиною раздвоения и неустройства", "приносить вред нравственному характеру народа", "вытеснять веру" и т. л. По-разному оцениваемые действия приписываются разным "просвещениям" и "образованностям"

Какими могут быть "просвещение" и "образованность"? Кроме эпитетов, обозначающих пространственные или временные характеристики "просвещения" и "образованности", есть оценочные. Их очень много, но используются они спорадически. Вся эта масса характеризует "просвещение" и "образованность" тоньше, чем слова "хорошо" и "плохо". Благодаря им "просвещение" может быть "святым, истинным, редким" или "самым утонченным" (16). Ещё оно бывает "блестящим", "роскошным", "материальным" и, для контраста, "глубоким", "внутренним", "духовным" (17). Что лучше, пусть решает читатель. Оценочные эпитеты особенно важны, потому что "просвещения" и "образованностей" много, они разные и, соответственно, по-разному оцениваются.

Наконец, следует сказать о структуре "просвещения" и "образованности". К сожалению, здесь материал особенно скудный. На то, что "просвещение" и "образованность" неоднородны и стало быть, имеют внутреннее строение, сложенное из разных частей, указывает многое. Уже выражения вроде "вся образованность", "совокупность образованности", "весь объем просвещения" или метафорическое "здание" и той и другого симптоматичны. Они полагают другие слова, сопутствующие "просвещению" и "образованности": "отрасли", "части", "элементы". На этом, однако, всё почти и заканчивается. Содержательных характеристик этих составных частей нет. Остальную (и притом основную) информацию дают совсем другие слова.

Прежде всего, следует отметить иерархичность структуры. Она состоит из, с одной стороны, "смысла", "начал", "основ", а с другой "форм", "выражений", "посторонних искажений" и т. п. Эти части, соответственно, внутренние и внешние, главные и второстепенные. Именно эта иерархическая структура вмещает противоположные свойства "просвещения" и "образованности": подвижность и устойчивость. Двигутся внешние части, потому что они вообще изменяемы, а в частности как улучшаемы (условие для прогресса), так и ухудшаемы ("искажаемы", как сказал бы, наверное, сам Киреевский). Их ухудшаемость — условие застоя. Внутренние части неподвижны, их можно (а в поздних работах нужно) только сохранять.

Далее. Определения "литературное", "умственное", "художественное" (те же у "образованности") тоже предоставляют некоторые сведения о строении "просвещения" и "образованности". Последняя, кроме того, называется ещё "индустриальной". Ещё любопытнее

"внешняя образованность": "...а если бы во времена кесарей... была внешняя образованность ещё более развита; если бы известны были железные дороги и электрические телеграфы и пексаны..." (ПСС. Т. I. С. 238). Все эти эпитеты означают части "просвещения" и "образованности", а последний демонстрирует возможности обоих слов обозначать не только духовную, но и материальную культуру (18).

Содержание и объём изучаемых понятий менялись. Ниже я покажу, в чём состоят эти перемены и каковы их внешние проявления.

Итак, "просвещение" исторично, значит, как выяснилось, не только обречено времени, но и крепко земле. Эта крепость нарастала у Киреевского постепенно, по мере того, как сама земля набиралась сил и завоёвывала права в его философии. Как земля могла быть своей или чужой, так и "просвещение" постепенно всё больше оказывалось "своим", "нашим" и "чужим" (ПСС. Т. I. С. 270), "иноземным" (Т. I. С. 267) (19). Это была длительная метаморфоза. С самого начала "просвещение" было принципиально ничьё, а вернее общее. Оно дано было не русскому или европейцу, но всем на свете. Если кто-то не владел им реально или только обретал его, но не обрёл до конца, то в идеале, в возможности, в будущем он был ему совладельцем, равноправным тем, которым оно принадлежало с самого начала, которые творили его или наследовали прямо от творцов. Первоначально оно не только не могло быть "чужим" или "иноземным", но даже редко оказывалось "европейским" и "нашим", "русским" и "западным". Эти локальные определения были не только немногочисленны, но и условны, почти несерьёзны, совершенно ненадёжно связывая "просвещение" с землей и ее народом. Буквальными и серьёзными они стали в поздних работах, начиная приблизительно с "Обозрения современного состояния литературы". И именно в "Обозрении" в полную противоположность "Десятому веку" вместо "просвещения", никем не обладаемого и никак не определяемого, является чьё-то, чаще всего "европейское", уже обреченное стать "чужим" (20).

Но не только нарастает масса локальных эпитетов, они ещё и меняют свой смысл. "Наше просвещение" ранних работ — это "просвещение", которое мы позаимствовали из Европы после Петра Великого. "Наше" из "Обозрения современного состояния литературы" — это то, которое мы создали сами до Петра. В обоих случаях в оценочном смысле определение "наше" положительно, но оцениваемое значение радикально изменилось.

Европейское просвещение", наоборот, сменило не значение, но интонацию, оценочный момент. В ранних работах "европейское" хорошо, в поздних — плохо. Одновременно меняется и статус, если можно так выразиться, каждого "просвещения". В ранних работах "европейское просвещение" не просто хорошее, но и единственное (21). Ему противопоставляется не какое-то другое "просвещение", но полное его отсутствие: "...со времени Минина

и Пожарского, начало у нас распространяться просвещение в истинном смысле сего слова, то есть не отдельное развитие нашей особенности, но участие в общей жизни просвещённого мира; ибо отдельное, китайски особенное развитие заметно у нас и прежде введения образованности европейской..." (ПСС. Т. I. С.103. курсив Киреевского - И. Р.). "Наше просвещение" позднего Киреевского - это уже не "китайски особенное развитие", которое и "просвещением"-то в буквальном ("истинном") смысле слова назвать нельзя. Нет, оно уже принято всерьёз, и носит своё имя вполне заслуженно и гордо. В этом имени нет теперь никакой натянутости и условности. У "нас" тоже есть "просвещение", кое в чем уступающее, правда, тому, которое у европейцев, но в главном даже превосходящее его.

В поздних статьях Киреевский чаще пользуется религиозными определениями для "просвещения". На раннем этапе только однажды в "Девятнадцатом веке" появляется "язычество" и "его просвещение" (ПСС. Т. I. С. 99). В поздних работах (начиная с "Обозрения современного состояния литературы" и далее в "О характере просвещения Европы...", "О необходимости и возможности новых начал...", "Отрывках") "просвещение" оказывается уже не только "христианским" ("православным") или "языческим", но даже "магометанским".

Когда Киреевский выписывал рядом с "просвещением" его обладателя, то чаще всего это были Европа и Россия, как в названии предпоследней статьи (22). По частоте употребления соперничать с ними может лишь словосочетание "просвещение человечества". Оно возникает на страницах двух статей, отмечающих начало и конец его творческого пути и во многом противоположных по духу, "Девятнадцатый век" и "О необходимости и возможности новых начал для философии" (23). "Просвещение человечества" мыслится то исторически, то футурологически. И в том и в другом случае — это "просвещение" всех народов, каждый из которых, благодаря эстафетности прогресса, может поучаствовать в его развитии. Исторически "всечеловеческое просвещение" — это что уже успели сделать; в обеих названных статьях оно тождественно "европейскому". Футурологически — это что ещё будет сделано; в обеих названных статьях оно очень осторожно толкуется как "наше". Различил в понимании "нашего" уже описаны выше.

Далее, у позднего Киреевского особый драматизм приобретает социальная неоднородность "просвещения" и "образованности". Разбираемая на примере Польши в "Обозрении современного состояния словесности", она выглядит даже трагично. Описан разрыв народа, когда элита заимствовала своё "просвещение" (или "образованность") из Европы уже готовым и развитым, вместо того, чтобы попытаться развить свое. А масса без помощи своего правящего класса, своих лучших не смогла

прирастить своё самобытное достояние. В том, что касается России, Киреевский был оптимистичнее.

Вернемся теперь к временному плану изучаемых понятий. Время богато возможностями. Оно дает много свободы, которой Киреевский умел по-разному пользоваться в разные эпохи своего творчества и мировоззренческой эволюции. Сначала "просвещение" и "образованность" постоянно движутся. Это показывает их силу и ценность. В поздних работах, наоборот, в них ценится не способность меняться, пусть даже в лучшую сторону, но способность сохраняться вопреки враждебному и разрушительному внешнему миру.

Наконец, последнее. По мере того, как Киреевский двигался от "Обозрения" 1829 г. к "Отрывкам", "просвещение" и "образованность" менялись частотой употребления. Слово "просвещение" в "Деятнадцатом веке" использовалось приблизительно настолько же чаще "образованности", насколько реже её — в "Обзрении" 1845 г. В "О характере просвещения Европы..." его доля немного повысилась, но в "О необходимости и возможности новых начал..." уже непоправимо упала. Эта динамика не только чрезвычайно интересна, но и, на мой взгляд, очень много значит как очень важный симптом, и вот почему.

Несмотря на то, что, как видно из предыдущего изложения, у "просвещения" и "образованности" очень близкая компетенция, они всё-таки различаются по смыслу. Эти различия в каждом конкретном случае их употребления вносит ближайший контекст. Он уточняет смысл каждого слова, активизирует необходимый в данном месте оттенок значения. Наиболее устойчивый, т. е. хоть и не постоянный, но всё же встречающийся чаще других, элемент ближайшего контекста "просвещения" и "образованности" — это локальные определения. В "Обзрении современного состояния литературы" между ними произошло интересное разделение труда: "нашей" чаще оказывается "образованность", а "европейским" — "просвещение". В общем итоге этот результат подтверждается. но не с таким впечатляющим, как в "Обзрении" 1845 г., разрывом. Другие статьи ("Деятнадцатый век" и поздние историософские работы) иногда подтверждают его, иногда нет. Для меня здесь важно не наличие или отсутствие тенденции, но самый факт такого раздела функций. Получается, что то, что есть у нас, можно скорее назвать "образованностью", а то, что у европейцев — "просвещением" (24). В этой перспективе обмен частотностью между изучаемыми словами приобретает особое значение, потому что может, вероятно, оказаться внешним проявлением внутреннего, мировоззренческого переворота, который иногда называют переходом Киреевского к славянофильству.

Я полагаю, что переводить "просвещение" и "образованность", как их употреблял Киреевский, на наш современный язык словом "культура" значит

определять неизвестное через неизвестное. Что такое культура, мы точно не знаем. Принятый у нас способ фиксировать знание — это определение. В случае с культурой это предприятие заведомо обречено на неудачу (25). Самое ясное и отчетливое, что мы можем сказать, так это то, что культура есть всё, что сделано человеком, в отличие от того, что возникло без его участия, т. е. природы. Подходят ли под это "просвещение" и "образованность"? Очевидно, нет. Здесь мешает слово "все": у Киреевского человеческая деятельность "просвещением" и "образованностью" не исчерпывается.

Наше интуитивное, не заданное определением, употребление слова "культура" даёт ему огромную компетенцию. Им можно обозначить очень много явлений, что и производит эффект слова, обросшего непомерным числом значений. В результате каждый из нас понимает, что оно значит, и никто не обязан понимать его, как каждый из нас. Какое из значений, какой из способов понимать культуру применим для перевода на наш язык "просвещения" и "образованности"?

Как получаются разные значения слова "культура", понять нетрудно. Словом просто обозначают один элемент культуры, широко понимаемой. Тогда оказывается, например, что культура — это то, что у нас сейчас, в отличие от того, что было у живших раньше нас (культура — это достижения прогресса). Другой ход — это культура как то, что было раньше, а сейчас прошло (культура — это история). Ещё можно думать, что культура — это то, что у нас, а не у соседей или наоборот. "Просвещение" и "образованность" явно соответствуют этим частичным значениям. Наша задача — выяснить, каким образом и в какой степени.

Я полагаю, что здесь важные услуги может оказать место из отнюдь не философской статьи "Нечто о характере поэзии Пушкина". Излагая "Цыган", Киреевский писал: "Мы видим народ кочующий, полудикий, который не знает законов, презирает роскошь и просвещение... Подумаешь, автор хотел представить золотой век, где люди справедливы, не зная законов; где страсти никогда не выходят из границ должного; где все свободно, но ничто не нарушает общей гармонии, и внутреннее совершенство есть следствие не трудной образованности, но счастливой неиспорченности совершенства природного" (ПСС. Т. П. С. 8). Это место — удобный отправной пункт в наших последних поисках. С него виден надежный ориентир. Этот ориентир — допущение, которое, само оставаясь сокровенным в глубине, несет на себе всю зримую на поверхности постройку изучаемых идей. В цитированном месте оно сразу же бросается в глаза и состоит в том, что "просвещение" принадлежит не всем, что вполне возможен "полудикий" народ, которому оно не дано. Иными словами, "просвещения" и "образованность" не обязательны, не врождены человеку ("трудная образованность!"), а главное, он может жить без них. Только на

этом фундаменте можно было выстроить схему "Деятнадцатого века": у русского народа большую часть его истории "просвещения" не было, а итогом появилось ("ввели"— ПСС. Т. J. С. 103). И только на этом фундаменте единственное "просвещение" ранних работ могло смениться множеством поздних, притом, что это множество — вовсе не набор равноценных явлений. Иерархия "просвещения" ("образованность")/их отсутствие сменилась иерархией хороших и плохих "просвещении" и "видов образованности"(Т. I. С. 111).

Вот тут мы уже можем сравнить изучаемые идеи с идеей культуры. В отличие от Киреевского современное сознание склонно не к иерархии, а к равенству. Кто сейчас станет делить народы на культурные и невежественные или хотя бы национальные культуры на плохие и хорошие? Никто. Все, что делает человек — культура, значит, есть культуры разные, моя и чужие, которые мне не дано оценивать. Безоценочность нынешнего понимания культуры — важнейшее отличие её от "просвещения" и "образованности".

Теперь, что касается культуры как наших достижений, так и нашего наследия. Киреевский пережил весьма значительное колебание между этими установками. Сначала самое важное было развить то, что нам оставили предшественники. Потом — не растерять это. Сначала самое главное — это завоевания его собственного девятнадцатого века, потом — ныне утраченные успехи средневековья. Признание важности предшествующего развития в "Деятнадцатом веке" и, начиная с "Ответа", осторожные оговорки о невозможности механического применения того, что было в прошлом. в настоящих условиях уравнивают предпочтение, оказывавшееся, соответственно, прогрессу и традиции. Далее. От групп носителей "просвещения" и "образованности", разлучённых в пространстве и времени, следует обратиться к объемлющему их человечеству. В этом смысле наша современная "культура" в одиночку выполняет работу, которую у Киреевского "просвещение" и "образованность" проделывали сообща. "Просвещение" ближе тому смыслу "культуры", который предполагает её носителями всех. У "образованности" другие задачи и, соответственно, другие возможности: она по большей части должна означать то, что есть у только некоторых. Все — это, хотя бы в будущем или в идеале, всё человечество. Некоторые — это один какой-нибудь народ, адепты одной религии, социальный класс, наконец, отдельный человек. В том, что касается отдельного человека, "образованность", как отчасти взаимозаменяемая с начитанностью, учёностью, эрудицией, еще и теперь сохраняет свой смысл синонима "культуры".

Наконец, если мы обратимся от каких-то и чьих-то "просвещения" и "образованности" к "просвещению" и "образованности" вообще, то увидим: несмотря на то, что взгляды Киреевского как на "всё европейское", так и на

собственное национальное прошлое в корне изменились, отношение к "просвещению" и "образованности" вообще осталось неизменным, т. е. эти понятия для него — абсолютная ценность вне подозрений. Культура — совсем не такая же ценность. Конечно, к ней относятся по-разному, но враждебное ей умонастроение, пошедшее в Европе от Руссо, а у нас от Толстого, сейчас существует не только в полуфилософской моралистике или литературных идиллиях. Оно оформилось и, если можно так выразиться, кристаллизовалось до такой степени, что может применяться на практике, как, например, в охране окружающей среды или фрейдизме. Культ культуры, характерный для XIX в. вообще и для Киреевского в частности, сейчас совершенно немислим. Конечно, Киреевский делал некоторые шаги в нашу сторону. И его "просвещение" и "образованность" бывают не только хорошими, но и плохими, но от полного их отрицания, к которому так близки мы, его отделяла целая пропасть.

#### ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Я имею в виду статьи "Деятнадцатый век", "В ответ А. С. Хомякову" и "О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России"
- (2) Сопоставление см. в кн. В. Гердта: *Goerdts W. Vergottlichung und Gesellschaft Wiesbaden, 1968. S. 43-44* (текст Гизо в примечании № 6), а также в кн. Э. Мюллера. Мюллер, говоря о мировоззрении Киреевского, как оно сложилось ко времени издания "Европейца", между прочим, отмечает: "Als Quelle seines historisch-pnzipiellen Europakonzepts nennt Kireevskij selbst, neben Savigny und Thierry, "die tief sinnige Zusammenschau" Guisots, des Fuhrers der sogenannten philosophischen Richtung der franzosischen Geschichtsschreibung, d. h. in erster Linie dessen "Cours d'histoire moderne - Histoire generate de la civilisation en Europe", und davon besonders die beiden ersten Vorlesungen *Der Gebrauch des Schliisselbegriffs "prosveitienie" luft darauf shlieflen, da/3 Kireevskij in diesem Zusammenhang Guisots Idee der "Civilisation" ibernommen* SHH." (Muiler E. *Russischer Intellektion europaischer-Krise. Koln-Grz*)
- (3) Зеньковский В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 11 (сноска №20)
- (4) Muller E. Op. cit. S 47 (сноска № 1)
- (5) Котельников В. А. Литератор - философ// Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984. С. 12
- (6) По "просвещению" это приблизительно 82,44 %, а по "образованности" — 87,34 % случаев употребления.
- (7) Киреевский И. В. Полное собрание сочинений. М., 1911. Т. 2. С. 61. Далее все ссылки на это издание в тексте (ПСС).
- (8) По-французски это даже понятнее: "formation", "instruction", "civilisation". Такой список предложил еще А. Коyre Koyre A. *La philosophic et le probleme national en Russie au debut du XIX-e siecle Paris, 1929 P. 16.*
- (9) Эту важную перемену можно констатировать уже в начале шестидесятых годов, когда, по случаю выхода сочинений Киреевского, его статьи пришлось пересказывать

Д. И. Писареву и К. Н. Бестужеву-Рюмину. Статья Писарева — это знаменитый "Русский Дон-Кихот", напечатанный в февральском выпуске "Русского слова" за 1862 г. Бестужев-Рюмин характеризовал Киреевского в первой части большой статьи "Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе". Эта часть опубликована во втором номере "Отечественных записок" за 1862 г. В то же время фетий знаменитый рецензент кошелевского издания М. А. Антонович шел на поводу у речевых привычек Киреевского: Московское словенство// Современник. 1862. январь,отдел11.

10)Здесь предмет философии истории уже смыкается с предметом этики, и не только из-за тою. что, как нас долго учили, "личность — это точка пересечения социальных отношений". Ведь уже на заре своего становления, у Платона этика неразлично сплеталась с политикой (а античном смысле этого слова), см. об этом в книге Т. В. Васильевой "Путь к Платону" (М: Логос, 1999. С. 70 и сл.). Также и в Ликее этика — это, кроме всего прочего, учение о характерах, т. е. описание не только психологических, но и социальных типов, С одной стороны, это показывает последовательность Киреевского в выборе тем и их теснейшую взаимосвязь. С другой стороны, эта теснейшая взаимосвязь не означает подмены. Темы строго различаются по понятиям, применяемым к их разработке. "Просвещение" и "образованность" не вступают в пределы этики. Индивид, которому Киреевский приписывает в некоторых случаях определенные взаимоотношения с ними. — это вовсе не уникальная личность, до конца исчерпывающаяся своими специфическими душевными чертами. Напротив, он — типичный представитель своего народа ("просвещённый иностранец" — ПСС. Т. II. С. 59, "русский образованный человек"— Т. I. С. 221) или класса, общественного слоя

11)Редкость его объясняется тем, что оно часто заменяется "нашим", которое Киреевский использовал гораздо охотнее. "Русское" употреблено семь раз (дважды в "Десятилетнем веке", по разу в "Отрывках" и небольшой статейке 1845 года "Публичные лекции профессора Шевырева" и ещё трижды в "О характере просвещения Европы..."). "Наше" — девятнадцать в основном в ранних работах, начиная с "Обозрения" 1829 г. и кончая ""Горем от ума" на московском театре". Из поздних, "славянофильских" статей оно было востребовано лишь в "Обозрении" 1845 г.

(12)Релнгию Киреевский, следуя духу своего времени, явно понимал как идеологию,

(13)"Личная образованность" тоже упоминается (ПСС. Т. I. С. 98). Она поставлена в ряд (для полноты? по противоположности?) с "гражданственной".

(14)"Два способа имеем мы для того, чтобы определить особенность Запада и России, и один из них служит поверкою другому. Мы можем или, восходя исторически к началу того или другого вида образованности, искать причину различия их в первых элементах, из которых они составились; или, рассматривая уже последующее развитие этих элементов, сравнивать самые результаты" (ПСС. Т. I. С. 111).

(15)"От самою падения Римской империи до наших времен просвещение Европы представляется нам в постепенном развитии и непрерывной последовательности. Каждая эпоха усложняется предыдущею, и всегда прежнее заключает в себе семена будущей .." (ПСС. Т. I. С. 98. курсив мой - И. Р.).

(16)Все примеры из статьи 1833 г. "О русских писательницах".

(17)Все примеры из записки "В ответ А. С. Хомякову".

(18)В. А. Котельников написан в статье "Литератор - философ": "... образованность"

(или "просвещение" - этим равнозначным понятиям той поры соответствует современное понятие "духовная культура")." (Котельников В. А. Литератор - философ// Киреевский И. В. Избранные статьи М., 1984 С. 12)

(19) Оба эпитета Киреевский использовал по разу в "Отрывках"

(20) В "Европейце" "просвещение", никак (ни эпитетом, ни указанием на обладателя) не определенное, встречается почти втрое чаще, чем в "Москвитянине".

(21) "Русское" "Десятилетия века" - это только его часть: в статье речь идет *"об отношении русского просвещения к просвещению остальной Европы"* (ПСС. Т. 1 С. 96. курсив Киреевского - И. Р.).

(22) В общей сложности выражение "просвещение Европы" встречается одиннадцать раз. "просвещение России" — девять. На фоне других носителей "просвещения", попадавших в статьи спорадически, по разу или двум, это выглядит внушительно. Следует заметить, что "просвещение России" в ранних статьях использовано два раза (оба в "Десятилетия века"), а, если учитывать две замены на "ее просвещение", получится четыре. Между тем, в поздних работах, начиная с записки "В ответ А. С. Хомякову", оно употребляется семь раз.

(23) Выражение "просвещение человечества" использовано в общей сложности девять раз. четыре в "Десятилетии века" и пять в "О необходимости и возможности". (24) Разумеется, все это рассуждение имеет силу, если считать "просвещение" и "образованность" синонимами. Я так и считаю. Но если полагать их словами с разной компетенцией, то вывод следует сделать, конечно, другой: Киреевский в целом к концу творческого пути предпочитал говорить об "образованности", а не о "просвещении", при этом чаще о "нашей (русской) образованности" и "европейском (западном) просвещении".

(25) Хейзинга написал об этом очень хорошо: "Слово "культура", как оно всеми употребляется, вряд ли может быть чревато каким-либо недоразумением. Всем *приблизительно* известно, что хотя бы этим словом сказать. Однако выясняется, что очень трудно определить его значение в точности. Что это такое - культура, в чем оно состоит? Почти невозможно дать такую дефиницию, которая бы целиком исчерпала содержание этого понятия" (Хейзинга И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 258).

**В. Б. Белозер**

## **О ВТОРОМ ИЗМЕРЕНИИ ИСТОРИИ**

О времени и обо всех тех, кто уже неподвластен суду истории, не затруднившей себя быть внимательной к элементарному человеческому "капризу", за которым "скрывалось безудержное стремление к свободе невинного человека, дававшего имена всем вещам и над всеми вещами господствовавшего" (1), т. е. о том единственном, неповторяющемся "внутреннем опыте", вмещающем необычайное, гадательное, неопределённое, не нуждающееся в гарантиях и защите, Лев Шестов

напишет свою историю "дерзновений и покорностей человеческого духа". Это история таинственного самораспания на грани двоемирия, как невозможности жить и быть, уже не принадлежа себе, но в дерзком "своеволии" пытаться донести свет "миров иных" безумствующему в своём подполье человечеству, "ибо в пещере только мертвецы не беснуются", чтобы "остановиться и поставить, наконец, вопрос - да точно ли наш мир, тот мир, которому разум продиктовал законы", тот мир, который создан "коллективным" опытом, есть единственно возможный мир и точно ли разум с его законами властвует над живым"(2). Понятно, отчего теперь в истории Шестова не будет причин и следствий, "интересов" Источник истины и откровения единственно один — Священное Писание, ибо, вопреки невозможности, истинное призвание философа вырваться из власти своего времени и свидетельствовать о той таинственной истории, которая пишется неведомой рукой на скрижалях времени, не земного, эмпирического, а того пространственно-подобного, в котором мыслитель только странник, ведомый своей мучительной судьбой к истокам той поры, когда плод с дерева познания ещё не сорван, а слово созидает и разрушает миры.

Итак, "время вышло из своей колени", привычный ход событий нарушен, "иллюзия", скажет умудрённый опытом историк, — "обман зрения". Как то оно так. но иллюзия эта, во всяком случае, реальнее, чем противостоящая ей реальность, которая притворяется такой устойчивой, такой безысходно-тяжеловесной, пока ей не приходит время в одночасье рассыпаться,

О. Э. Мандельштам, религиозная ситуация которого так сходна с шестовской, отметит почти ту же самую симптоматику времени: "Все доступно: все лабиринты, все тайники, все заповедные ходы. Слово стало не семистольной, а тысячестольной цевницей, оживляемой сразу дыханием всех веков... Как комната умирающего открыта для всех, так дверь старого мира настежь распахнута перед тайной. Внезапно всё стало достоянием общим...." (3). Старая культура ещё длилась и оставалась жива даже более чем когда-либо, но у неё, отрешённой от всех внешних опор и предпосылок, словно открывалось новое измерение "Новая жизнь", которая виделась многим, в том числе и Шестову, наступающей без всяких постепенностей и приготовлений, сохраняя свой характер загадочности и необычности, среди ровного течения тех событий, которые подвластны старому закону, врывалась "кровавой русской революцией", которая готовилась задолго до рокового излома лет в глубоком русском подполье. Это были неведомые силы, духовно репрессированные культурой, но продолжавшие тревожить её, как во сне, порывы внушённые ещё романтизмом, — быть не просто событием творчества, а Всем. Это опасные в своей неразборчивости увлечения сектантством, антропософией, поиском Русского Христа и, наконец, эта самозамкнутость, возведённого в абсолют пророчествования:

голоса, окликающие людей и Бога, но совершенно безразличные к тому, что со своей стороны имеют сказать и люди и Бог (4). Как отметил А. Эткинд: "Русская литература, философия и политическая мысль — не зеркала русской) революции; скорее наоборот, революция совершалась в текстах, а оттуда смотрелись в свое историческое отражение, тусклое и всегда неверное...Среди прочего имеют значение и те идеи, проекты, обещания, которые вообще никогда не осуществлялись.... Именно они привели тех, кто принимал их за реальность, к созданию новой реальности, радикально отличной от знакомых им реальностей, в том числе и от реальностей их воображения"(5), к созданию которой, надо думать, был причастен и Л. Шестов, ожидания которого (период книг "Достоевский и Ницше", "Апофеоз беспочвенности") оказались преждевременными, хотя человечество и подошло к окраинам бытия, и взглянуло в глаза зияющей бездне, став не подвластным уже ничьим законам, ни Божеским, ни человеческим. — чары мнимой реальности разрушены не были. Воспетый Шестовым первозданный хаос, "как возможность неограниченная" (6), становился жестокой реальностью России. Видимо оттого, начиная с 20-х годов Шестов вплотную подходит к основным темам своей философии ("Власть ключей", "На весах Иова"), осмысливая опыт ответственности за те "духовные свершения" современной ему культуры и науки, которые вполне реально изменяли ход истории, но оказывались совершенно безоружными перед лицом открывавшейся им незнакомой действительности. Сокрушительная критика со стороны Шестова, в статье "Вячеслав Великолепный", обрушилась на тех, кто причисляя себя к школе Достоевского, как считал мыслитель, "готов был верить во что угодно, лишь бы было обеспечено, что первозданный хаос не разорвет наложенные тысячелетней культурой цепей". Особая ответственность возлагалась Шестовым на тех, кто выдавая идеи писателя за истину в последней инстанции, формулировал некие общие цели для науки и культуры, а именно — "верховная задача не только философии, но и всего искусства, даже музыки, — помочь людям устроиться на земле с Богом". Опасность двойственного характера виделась Шестову в таком облегченном отношении к религиозным темам, так как Имя Божие переживалось философом как вполне реальное, живое, а своим бездумным и случайным выговариванием Имени человек наносил себе непоправимый ущерб и урон, поскольку неизреченное не надо изрекать, как "нельзя по видимому судить о невидимом... и то, что ощутили выдавать за Бога..., т.е. свои случайные, временные интересы отождествлять с вечным" (7), превращая субъективные переживания в некие идеальные конструкции, которыми якобы держится мир реальный. Подобное философское колдовство, как считал Шестов, не только ограждает человечеству путь к спасению, но и отказывает в уникальности и неповторимости индивидуального пути каждого человека.

Особенно острой критике Шестова подвергся и один из "вдохновителей" "декаденствующей" интеллигенции — Ф. М. Достоевский, полемизируя с которым в статье "Преодоление самоочевидностей", Шестов пытается отождествить, великого русского писателя с одним из его героев — подпольным человеком, решая тем самым проблему ответственности автора за все те ужасы, которые творились в России и которые реально переживал и сам Шестов. "Мы видим теперь, как жестоко заблуждался Достоевский, — Россия тонет в крови, в России происходят такие ужасы, каких никогда в мире не бывало. И как это ни странно, — быть может, именно потому происходит, что люди, в течение столетий решавшие судьбы России, хотели "устраиваться" с Богом, иначе говоря, устраиваясь, руководствоваться теми "истинами", которые открывались Достоевскому его вторым зрением, но которые от них самих были скрыты" (8). При этом любопытно отметить, как незаметно смещаются акценты и выход найденный Достоевским для своего "подпольного человека", — путь "деятельной любви", через опыт ответственности "каждого перед всеми", обретает в интерпретации Шестова черты нового подполья — это образ Зосимы, относящегося к тем "столпникам и молчальникам", которые "заявляют своеволие", но иным образом (9), Старец Зосима (идеальный образ Достоевского, в его соприкосновении с "мирами иными"), по Шестову. ищет гарантий для "каприза", т. е. свободы, здесь в реальной, земной действительности, старец, не принадлежащий уже этому миру, разглашающий Тайну в угоду "всемству", т. е. проповедующий, поучающий, берущий на себя чужой грех, чтобы облегчить духовный путь встречного, — это подпольный человек?! Для Достоевского образ старца - это путь пройденный "маленьким, смешным человеком" к вершинам той святости, в реальности которой Достоевский убеждался в живом опыте общения с Оптинскими старцами, которые передавали и длили "опыт умной или сердечной молитвы", возникшей в русле восточного христианства и оживляющей ортодоксальное православие изнутри. Для Шестова духовный путь, проповедуемый Достоевским, являлся неминуемым соблазном — послужить истории, т. е. в соответствии с временными и вполне возможно, что случайными интересами, не дожидаясь Второго Пришествия, собственными силами разрушить "железную клетку" старого мира — правил, обязанности, одиночества, чтобы войти в новый свободный мир, где "Новая жизнь", представлявшаяся такой творческой и необходимой, могла вдруг оказаться западней, выход из которой — безумие или возврат к старым, неизжитым проблемам, но теперь уже с новым разрушительным опытом. Шестов считал, что любая попытка собственными силами или делами искать такой призрачной свободы в надежде на избавление от той мучительной тревоги, которая означала на языке его философии не что иное как "суд совести", т.е. тот "страшный суд" (10), которым мучилось так средневековые и о

котором так основательно забыла наша современность.... На страшном суде решается быть или не быть свободе воли, бессмертию души — быть или не быть душе. И даже бытие Бога еще, быть может, не решено. И Бог ждет, как каждая живая человеческая душа, последнего приговора..."(11). Для Шестом страшный суд — это величайшая реальность, переживаемая как причастность каждого к Божественному бытию, в нравственном аспекте проявляющаяся как совесть, т.е. та мучительная тревога, избавления от которой так напрасно и безуспешно ищет человечество, стремясь беспечно прожить свое настоящее, ущемленное между вечностью бесконечного прошлого и бесконечного будущего, не подозревая даже, что находится в эпицентре этой борьбы — борьбы между жизнью и смертью, между реальным и идеальным, которая будет продолжаться до тех пор, пока не разрушится стена между Богом и человеком, воздвигнутая первородным грехом, пока человек не совершит прорыв в ту неведомую область, — "по ту сторону добра и зла", — где он, лишенный опоры общей мысли, будет вынужден стать лицом к лицу с последней Тайной. Видимо поэтому, Шестов заглядывая в некое отдаленное будущее, проводя параллели между страдательным опытом разрушенного Иерусалима и России, верил, что когда-нибудь долго накопленная энергия отчаяния вспыхнет ярким пламенем нового откровения (12). Но до тех пор, вся мировая история представлялась мыслителю замороженным царством лжи, где с неизбежностью — роковая несвобода человека перед лицом той неведомой и загадочной силы, которая направляет и определяет наши действия. Если в "эмпирической области человеку и предоставлена некоторая свобода, то решать свою метафизическую судьбу человеку не дано"(13). И получается, что "человек совершает поступки всемирно-исторического значения, несет за них тяжчайшую кару и совершенно, по-видимому, не волен в них" ....Поэтому выход виделся Шестову в искем особом пути, первая вежа на котором — "жить без достоверности, без уверенности... нужно предать дух свой в чужие руки, ...чтобы неведомый горшечник вылепил что-то совершенно неизвестное"(14).

Несложно заметить, что Шестов, подобно многострадальному Иову, стоял перед неразрешимой дилеммой, когда чрезмерное переживание трансцендентности Бога, его абсолютной недосыгаемости, приводило к умалению совести в ее правах, а человек полностью лишенный свободы воли, с роковой необратимостью рисковал быть ввергнутым в пропасть нигилизма и саморазрушения. А признание самодостаточности совести как некой непогрешимой нравственной инстанции, преисполненной потусторонней имманентной содержательности, для Шестова означало не что иное, как попытку собственными силами, "делами" обустроиться в "этом лучших из миров". По всей видимости, прекрасно осознавая, что любая попытка разрешения этой роковой дилеммы, составляющей извечный

трагизм человеческого бытия, ведет к созданию новой утопии, Шестов обращен к тем сокровенным, непостижимым отношениям, которые существуют между подлинным "я," человека и Богом Живым, тем неизвестным "я", которое робко, намеками одними выражает свои мысли, но вокруг которого вращается вся мировая история (15), то ее особое измерение, где находит свое разрешение все, что здесь, на земле, начинается, а кончается там, в беспредельности времен и пространств, где, то, что здесь отвергается, там представляется высшим достижением, где вечная тревога и постоянное бдение...(16),

Идея истории как грехопадения получила свое продолжение у Марины Цветаевой, которая находилась под сильным влиянием Шестова и шла в своем прочтении Книги Бытия вслед за размышлениями чтимого ею мыслителя. Как считает А.Эткинд, индивидуальный миф Цветаевой истории грехопадения сформировался не без участия Шестова(17), во всяком случае, выстраиваемая ею оппозиция: "поэтов с историей" и "поэтов без истории", предполагала некий двойственный путь, преодолевающий "закон" и возвращающий человеку ту "силу жизни", которая была утрачена в результате грехопадения. Это — путь "мистического служения" и "поэтического творчества".

По всей видимости, эти идеи оформились в беседах с Шестовым, всегда осторожным в конкретизации основных положений своей философии, но проблемы, затронутые Цветаевой, оказались близки мыслителю. Не случайно, после публикации "Откровений смерти", он напишет своим дочерям: "Трудное, большое искусство уберечься от односторонности...Есть смерть и её ужасы. Есть жизнь — и её красоты...Красота есть тоже источник вдохновения. И даже откровение смерти есть, в последнем счете, искание за видимыми ужасами разложения и конца невидимых начал новой красоты ." (18). Она открывалась Шестову за всеми нашими объяснениями причинности, как индивидуально переживаемое, единичное, случайное, необъяснимое, то, что достается не мучениями, не завоеваниями культуры, а с легкостью, то, что даруется, ибо Бог только одаривает. Поэтому, как считает Шестов, "у каждого человека существует две философии — одна явная, выраженная, для всех и всем доступная, другая - тайная, не только недоступная для всех, но временами непостижимая даже для того, кто ее создал и выносил в душе своей (подлинное философствование начинается там, где замолкают вес размышления и разговоры не только с другими, но и с самим собой (19). как считал мыслитель). Отрывочные, вырвавшиеся словно против воли фразы, слова, полуслова, интонации, восклицания — такими и только такими способами дает о себе знать эта невидимая, скрытая, но, может быть, значительнейшая часть жизни человеческой души"(20). Это та форма знания, которой обладал невинный человек и против которого не имелось никакого предупреждения и запрета в истории Творения (Согласно

## СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
Виноградов К. П. История философии: история или философия?.....	4
Плюто П. А. Философия как метафора.....	7
Гордеев Н. П. Единство философии и истории.....	12
Исаев А. А. Р. Дж. Коллингвуд: история философии как предмет философии истории.....	17
Вольский Т. Б. История и философия «Другого».....	22
Салазкина М. И. История и познавательная деятельность (Г. П. Щедровицкий как историк философии).....	27
Ермишин О. Т. В. С Соловьев и С. Н. Грубецкой — историки древнегреческой философии.....	33
Логинов А. В. К историко-философской интерпретации термина «антропология».....	40
Разумовский И. С. «Просвещение» и «образованность» у И. В. Киреевского.....	49
Белозер В. Б. О втором измерении истории.....	64