

А. Б. Демидов

ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ ФИЛОСОФИИ
Учебное пособие

УДК 1(091)(075.8)

ББК 87.3(0)я73

Д 30

Автор: кандидат философских наук, доцент кафедры философии УО «ВГУ им. П. М. Машерова» *А. Б. Демидов*

Рецензент: кандидат философских наук, доцент кафедры философии УО «ВГУ им. П. М. Машерова» *В. М. Бородич*

Основное содержание первой части учебного пособия составляют обзор и анализ ряда историко-философских концепций, созданных в XIX–начале XX веков. Во второй части помещены хрестоматийные материалы, необходимые для более полного представления об излагаемых концепциях и подготовки к семинарским занятиям.

Для преподавателей, аспирантов и студентов.

УДК 1(091)(075.8)

ББК 87.3(0)я73

© Демидов А. Б., 2004

© УО «ВГУ им. П. М. Машерова», 2004

ОГЛАВЛЕНИЕ

<u>ПРЕДИСЛОВИЕ</u>	<u>4</u>
<u>ЧАСТЬ I. ЛЕКЦИИ</u>	<u>6</u>
1. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ДИСЦИПЛИНА	6
2. ФИЛОСОФСКАЯ ДОКСОГРАФИЯ.....	14
2. ГЕГЕЛЕВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ.....	17
3. УЧЕНИЕ О. КОНТА О «ТРЕХ СТАДИЯХ» ФИЛОСОФИИ	24
4. МАРКСИСТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ	31
5. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ В. ВИНДЕЛЬБАНДА 39	
6. ВЗЛЕТЫ И ПАДЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ПО ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ Ф. НИЦШЕ	45
8. ИСТОРИЧНОСТЬ ФИЛОСОФИИ В КОНЦЕПЦИИ В. ДИЛЬТЕЯ	49
9. О. ШПЕНГЛЕР: ФИЗИОГНОМИКА ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ...	58
<u>ЧАСТЬ II. ХРЕСТОМАТИЯ</u>	<u>70</u>
ГЕГЕЛЬ Г. В. Ф. ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ	70
ВИНДЕЛЬБАНД В. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. ВВЕДЕНИЕ	95
МАРКС К. И ЭНГЕЛЬС К. НЕМЕЦКАЯ ИДЕОЛОГИЯ	106
МАРКС К. К КРИТИКЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИИ.	
ПРЕДИСЛОВИЕ	114
Ф. ЭНГЕЛЬС. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И КОНЕЦ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ	115
ЛЕНИН В. И. МАТЕРИАЛИЗМ И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ	120
ОГУРЦОВ А. П. ПОДАВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ	123
РОРТИ Р. ИСТОРИОГРАФИЯ ФИЛОСОФИИ: ЧЕТЫРЕ ЖАНРА ...	125
<u>СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....</u>	<u>142</u>

ПРЕДИСЛОВИЕ

Многие научные и учебные дисциплины можно изучать без знакомства с их историей. Так, можно изучать основы математики, не зная истории математики, можно изучать русский или английский язык, не зная истории ни языка, ни филологии. Поэтому кто-то мог бы предложить: давайте изучать философию и не тратить время на историю философии. Но это невозможно хотя бы уже потому, что нет единой философии, а есть множество философских систем, основанных на разных принципах, которые нельзя подвести под один еще более фундаментальный принцип и объединить все философские системы в одну.

Следовало бы иметь представление о разных системах мировоззрения, чтобы не оказываться неразборчивым орудием первой дошедшей до ума идеи. Знакомство с разными философскими теориями учит познанию своего незнания и помогает излечиваться от губительного воинствующего идеализма или материализма. Это важно для нашей жизненной практики, чтобы люди, вообще-то неспособные жить совсем без идей, все же воздерживались от принуждения и насилия друг над другом ради торжества «единственно верной» идеи.

Несмотря на то, что различные философские системы не могут быть приведены в логическое (теоретическое) единство, все же есть возможность составить целостное представление о философии. Такую возможность дает *исторический* подход к ней. Хотя разные философские учения несоединимы в рамках *одной теории*, тем не менее, они на деле, фактически, сосуществуют в *одной истории* во взаимном дополнении и отрицании друг друга. Поэтому можно утверждать, что *изучать философию — значит изучать историю философии*. По словам Т. И. Ойзермана, «история философии есть способ существования, специфическая форма развития самой философии»¹.

Но как изучать историю философии? Всю совокупность философских трудов не может охватить никто. Чтобы получить некоторое представление о философии в целом, нужен отбор и упорядочение материала, в результате чего из необъятно-сложного должно получиться нечто сравнительно простое и ограниченное, доступное школьному изучению. Тем не менее, даже «Краткий очерк истории философии» — увесистый том.

Слово «введение» в названии предлагаемого учебного пособия подразумевает подготовку читателей к дальнейшему, скорее всего самостоятельному, постепенному проникновению в философию и ее историю. В рамках ограниченного учебного времени едва ли можно всерьез изложить историю философии, однако можно дать представление о том, что такое

¹ Ойзерман Т. И. Философия и история философии // Проблемы истории философии и ленинского этапа ее развития. — М., 1987. — С. 43.

«история философии», или — как она *делается*. История не существует в виде объекта, независимого от работы воображения и мысли. В курсе, излагаемом в данном учебном пособии, будет видно, как по-разному может «делаться» история философии. Если слушателями предлагаемого курса и читателями будет усвоено, что история (в том числе история философии) не есть некая данность, существующая сама по себе, независимая от нашего активного воображения и мышления, то одна из важнейших целей этой работы будет достигнута. Понимание того, что история (в том числе философии) делается, и как она делается, важно для интеллектуального и нравственного взросления личности. Оно предохраняет от заблуждения воинствующей наивностью, агрессивной самоуверенностью и идеологическим энтузиазмом.

Основное содержание первой части данного учебного пособия составляют обзор и анализ ряда историко-философских концепций, созданных в XIX– начале XX веков. Во второй части помещены хрестоматийные материалы, необходимые для более полного представления об излагаемых концепциях и подготовки к семинарским занятиям.

Вполне возможно, что в дальнейшем этот труд будет дорабатываться и расширяться, поэтому я с признательностью приму замечания и предложения.

А. Б. Демидов

ЧАСТЬ I. ЛЕКЦИИ

1. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК НАУЧНАЯ И УЧЕБНАЯ ДИСЦИПЛИНА

- ◆ Смысл изучения истории философии
- ◆ Многообразие «философий» и «историй философии»
- ◆ Объект истории философии как научной и учебной дисциплины
- ◆ Проблема существования истории
- ◆ Предмет истории философии
- ◆ Методы истории философии
- ◆ Контрольные вопросы

Смысл изучения истории философии. Зачем нужно изучать философию и ее историю? Ответ на этот вопрос зависит от того, что называют философией.

Известно множество определений философии. Различия в трактовках этого понятия связаны с различиями «ситуаций», в которых люди дают определения философии. А именно, разное значение слову «философия» люди придавали и придают в зависимости от их принадлежности к определенной исторической эпохе, культуре, традиции, социальной группе, определенной «линии», или «партии», в философии. Эти различия будут рассмотрены в дальнейшем, при изложении конкретных историко-философских концепций. Однако сторонники разных направлений сходятся в том, что философствовать — значит стремиться к предельно возможному осознанию всего того, что мы мыслим и делаем.

Вообще-то многое мы совершаем неосознанно — по традиции, привычке, капризу, чьему-то велению, наитию, инстинктивно, наобум, на авось и т. д. и т. п. Осознать (осмыслить) какую-то вещь, ситуацию, представление, побуждение, поступок — значит мысленно соотнести данную «вещь» с множеством других вещей, найти способ ее согласования со всей совокупностью наших представлений, переживаний, опыта.

То, что делают люди философствуя, можно выразить простым словом «утряска»: мы приводим в состояние вибрации *всю* совокупность наших представлений и переживаний, чтобы они нашли наиболее слаженное, притертое, естественное положение по отношению друг другу. Причем дело касается *всей* совокупности представлений в целом, а не какого-то ограниченного их круга.

Процесс такой мысленной утряски, соотнесения всего со всем, а также словесно выраженные и письменно зафиксированные результаты этого процесса называют философией.

Из сказанного должно быть понятно, «почему», «зачем», «ради чего» люди философствуют и «создают» философию: для лучшего, насколько это возможно, осознания всего, что мы представляем себе, решаем и делаем.

6

Вместе с тем мы имеем основание для ответа на вопрос, зачем нужно изучать философию. Мы изучаем результаты сложной, тяжелой и нередко драматической мысленной работы человеческого духа. Те пути мысли, которые уже кем-то пройдены и описаны, могут быть пройдены последователями легче и быстрее. Последователи тем самым сберегают время и силы для новой работы, для более обширной и могущественной умственной и практической деятельности.

Многообразие «философий» и «историй философии». Итак, философию нужно изучать. Однако накопилось труднообозримое множество *разных* «философий», теоретически несовместимых друг с другом, не сводимых в одну систему. Поэтому «изучать философию» означало бы или 1) изучать все философии, или 2) изучать некоторые избранные, или 3) изучать одну-единственную философию.

Изучение одной или нескольких «избранных» философий было бы искажением самой сути философствования, понимаемой как «соотнесение всего со всем». Философское мышление стремится к осознанности всех представлений, побуждений, решений и поступков, поэтому и предпочтение одних философских учений другим тоже должно быть осознанным, а не произвольным или случайным. Следовательно, даже полагаясь на одну философскую концепцию и отвергая другие, нужно *знать* эти другие. Нужно знать «философию в целом», причем, по возможности, именно «в целом», а не в виде бессвязного множества различных учений. Как раз исторический подход к совокупности философских учений позволяет усматривать целостность и единство многообразного материала несмотря на видимую логическую несовместимость отдельных концепций друг с другом.

Изучить и знать все философские учения сегодня не по силам никому. Волей-неволей приходится ограничиваться обобщающими обзорами, которые даются в лекциях и книгах под названием «история философии». Таким образом, «изучать философию» — это значит, так или иначе, «изучать историю философии», т. е. обзоры, представляющие философские учения в некоторой последовательности, преемственности, взаимных влияниях и взаимных отрицаниях.

Историко-философские обзоры разрабатываются знатоками (хотя дилетанты и профаны тоже отваживаются на такое предприятие). Каждый раз в результате разработки лекционного курса, написания монографии,

учебного пособия по истории философии получается более или менее «иная» история философии, не совпадающая с другими.

Всякому, кто приступает к изучению истории философии (а значит, и философии «вообще»), следовало бы осознавать, что разных «историй философии», как и разных «философий», тоже много, хотя и не настолько много (в концептуальном отношении). Не нужно думать, будто есть одна история философии, только изложенная разными словами и с разными нюансами. Истории философии, написанные Гегелем, Виндельбантом, Дильтеем,

7

марксистами или Расселом — это все-таки разные истории философии, хотя многие персоналии в них могут совпадать. Такое положение вещей можно сравнить с тем, что мы видим в области архитектуры и строительства: из одинаковых материалов можно создавать весьма различные целостные образы.

Всякую научную и учебную дисциплину принято характеризовать — для отличия от других дисциплин — посредством указания на ее *объект* (что изучается), *предмет* (в каком *аспекте* изучается) и *методы* (какими *способами* изучается). В нашем случае, пожалуй, следует говорить о *проблемах* объекта, предмета и метода истории философии.

Объект истории философии как научной и учебной дисциплины. Прежде всего следовало бы определить «объект» истории философии, т. е. то, на что должно быть обращено внимание исследователя. Формально говоря, объектом дисциплины «история философии» должна быть сама *история* философии, или *философия* в ее исторической динамике.

Но если попытаться вникнуть в смысл этой простой и «понятной» формулировки, обнаружатся неясности и проблемы.

Так, не вполне понятно, *что вообще считать философией*. Всякий ли текст, в котором есть «зерна мудрости», следует считать философским? Такие «зерна» встречаются в обыденной речи, в мифах, сказках, стихах, художественной и научной прозе, газетной публицистике, религиозной проповеди и т. д. Не всегда простая интуиция позволяет уверенно судить, что вот эта поэма или сказка является или не является философским текстом.

Еще сложнее становится задача, когда мы заметим, что те, кого уже привыкли называть философами, бывают очень непохожи друг на друга. Разница становится вполне очевидной, если поставить рядом, например, «Критику чистого разума» Канта и «Дао дэ цзин» Лао Цзы. Если труд Канта принять за образец философского текста, то книга Лао Цзы

слишком не похожа на него. Можно усомниться, следует ли считать Кьеркегора и Ницше философами или всего лишь литераторами.

Спорят не только насчет отдельных личностей, но и целых народов. Возможна ли национальная, например, русская философия? Если принципы разума одинаковы для всех, то можно сказать, что нет национальных философий, а есть лишь разница между философией, соблюдающей принципы рационального мышления, и не-философией, которая не считает их обязательными.

Весьма не просто провести границу между философскими и религиозными воззрениями. Следует ли буддийские и конфуцианские нравоучения, иудейскую, христианскую и исламскую теологию включать в курс истории философии?

Для серьезной разработки курса истории философии нужно иметь определенное представление о том, что такое философия. В зависимости от того, какое именно определение берется на вооружение, содержание и объем курса истории философии может существенно меняться.

8

Проблема существования истории. У проблемы «объекта» истории философии есть еще один аспект: что такое «история», существует ли она объективно? Под историей понимают то, что было, чего уже нет и не будет. Каким образом можно изучать то, чего нет и никогда не будет? Этот вопрос относится не только к истории философии, но и к истории вообще.

Следы, оставшиеся от прошлого, вещи и тексты, существующие как «объективная реальность», сами по себе не есть история. Под историей мы понимаем события и живую связь событий, а не «остывшие» следы. Истории нет как «объективной реальности». Прежде чем ее изучать, нужно создать ее в своем воображении. Однако наука требует опираться на факты, а не на плоды фантазии. Воображение у каждого человека работает по-своему.

Следы истории (вещи и тексты) должны быть сначала поняты в качестве наследия, чтобы получить какое-то отношение к истории. Без такого понимания и интерпретации они просто обветшалые вещи, хлам, рухлядь, а не историческое наследие¹. Вещественное наследие не есть история.

История существует только в нашем воображении. Без воображаемой истории древние вещи — это даже *не древние* вещи и не следы, а только «объективная реальность, данная нам в ощущении». История, существующая в нашем воображении, *первична* по отношению к вещам, оставшимся от прошлого. Она не создается вещами, а наоборот она сама обуславливает взгляд на вещи как на «памятники истории».

В какой мере можно требовать научной *объективности* от историка, если «объект» его исследования — история — существует лишь при помощи воображения? Т. е. история не существует, а делается (совершается).

История *разыгрывается* в нашем воображении. Разыгрывание — это *способ существования* истории как объекта исследования. По способу существования она подобна произведению искусства и тексту, которые также должны быть разыграны в воображении, чтобы обрести свое бытие. Этот особый способ существования, а также методы познания «вещей», существующих лишь в процессе разыгрывания, исследовал Х. Г. Гадамер в своем классическом труде «Истина и метод». Метод познания таких «вещей» — *герменевтический*, отличающийся от объективно-научных методов.

¹ В качестве наглядного примера можно вспомнить сцену из «Белого солнца пустыни» (авторы сценария: В. Ежов, Р. Ибрагимбеков):

«Гулко звучали удары молотка. Сухов стоял на инкрустированном слоновой костью столике и прибивал фанерную вывеску над дверью помещения, в котором разместился гарем. На вывеске неровными буквами было написано: «Первое общежитие свободных женщин Востока. Посторонним вход воспрещен».

— Они же взяли самые ценные экспонаты, — в паузах между ударами молотка объяснял Сухову смотритель музея Лебедев. Он придерживал покачивающийся под тяжестью красноармейца инкрустированный столик.

— Какие еще экспонаты? Я же сказал барышням — брать ковры похуже.

— Это же одиннадцатый век! Чем старше ковер, тем ценнее.

— Сейчас посмотрим, что они там взяли, — проворчал Сухов и слез со столика».

9

История — процесс, а не собрание разрозненных фактов. Формальный способ упорядочения фактов — приведение их в хронологическую последовательность. Эта последовательность образуется различением фактов по критерию «раньше–позже». Но такое упорядочение еще не обеспечивает смысловой и событийной связи.

Меняется ли человечество? Или в принципе все то же самое, а меняются только имена и даты? Есть ли *направленность* в изменениях?

Направленность возникает, когда прошлое, настоящее и будущее ценностно неоднозначны. Должно быть чувство утраты и приобретения. Печаль об ушедшем. Надежда и боязнь будущего. От чего-то ушли и к чему-то пришли. И это необратимо. У истории есть чувственный, эмоциональный аспект. Этого нет, например, в физике: наблюдение некоторого факта не сопровождается чувством утраты, опыт может быть повторен. Прошедшее должно представлять собой некую утраченную ценность, чтобы мы пытались мысленно воскресить события, разыграв их в своем воображении. Итак, в историческое познание должны включаться

эмоции, но не противоречит ли это требованию научной объективности и логичности?

Предмет истории философии. Далее должен быть определен «предмет» истории философии, т. е. тот угол зрения, аспект, под которым следует рассматривать «объекты». При изучении философского наследия обычно берут его не целиком, а выделяют «существенное». Но представления о том, что наиболее существенно, меняются в зависимости от того, какой эпохе принадлежит историк философии и какого философского направления он сам придерживается. Так, для ранней греческой философии одним из важнейших был вопрос о началах, или принципах, архэ (αρχή). Соответственно, при рассмотрении чьих-то воззрений наверняка интересовались насчет того, как решается вопрос о началах, тогда как другие аспекты учений могли не привлечь внимания. Когда философия Нового времени выдвинула на первый план вопрос о принципах и методах познания, тогда учения древних стали непременно изучаться на предмет «теории познания». Если в учении какого-то древнего философа отсутствовал «предмет», интересующий историка, то он просто мог не попасть в список «великих мыслителей прошлого». Нечто подобное наблюдалось и в отношении к русской философии, ориентированной на социально-религиозно-этическую проблематику: мол, у русских нет специальной онтологии и гносеологии, значит, и философии у них нет.

Методы истории философии. Наряду с «объектом» и «предметом» необходимо продумать *методы* истории философии. Один и тот же «объектно-предметный» материал можно рассматривать и упорядочивать весьма различными методами. Множество известных методов трудно привести в строгую систему, и здесь мы не будем пытаться это сделать. Ограничимся краткой характеристикой некоторых методов, которые иногда исключают друг друга, а чаще переплетаются и дополняют друг друга.

10

Можно различить формальные и содержательные методы упорядочения материала.

— Чисто *формальным* является *энциклопедический* метод. Разнообразнейший материал выстраивается просто в алфавитном порядке. Таков, например, труд под названием «История философии: Энциклопедия» (Мн., 2002), созданный под руководством А. А. Грицанова.

— Далее можно назвать *формально-хронологический* метод. Здесь философы, школы, направления упорядочиваются просто по датам их жизни.

— Формальным следует считать *доксографический* метод. Название происходит от греческого слова δόξα, означающего «мнение». Философская доксография — это собрание мнений разных философов без какого-либо продуманного и обоснованного принципа отбора и упорядочения. Доксографы просто повествуют о том, что такой-то мыслитель сказал то-то, а другой то-то.

Среди *содержательных* методов упорядочения материала можно назвать следующие.

— *Исторический* метод. В общем под ним подразумевается усмотрение исторических связей, влияний, преемственности между философами, жившими в разное время, обусловленность характера философских учений характером соответствующей эпохи.

— *Логический* метод. Подразумевает, что философские учения и понятия могли появиться в определенной последовательности, так как одни понятия опираются на другие, более ранние и бедные содержанием.

Из этих двух методов исторический склоняет к мысли, что всякое событие уникально, однократно и непредсказуемо. Логический метод, напротив, предполагает, что очередность возникновения идей и школ предопределена, а случайные уникальные события в истории философии несущественны.

— Метод *восхождения от абстрактного к конкретному* подразумевает, что сначала должны возникать самые абстрактные, т. е. бедные содержанием понятия, а затем — все более содержательные, т. е. конкретные понятия.

— *Историко-материалистический* метод. Он опирается на принципы исторического материализма, разработанные марксистами. Согласно этим принципам, история — закономерный процесс смены общественно-экономических формаций. Явления духовной жизни, в том числе и философии, обусловлены изменениями в способах производства.

— *Критический* метод. Подразумевает, что развитие философии происходит благодаря критике идей и выработке более совершенных представлений.

— *Компаративный* метод. Это метод сравнительного исследования, когда берутся, к примеру, две концепции, возникшие в разные эпохи, в разных культурах и в них выявляют сходства и различия.

— Историки философии часто используют методы *герменевтики*, т. е. теория понимания и истолкования исторических явлений.

Перечисление методов, используемых в истории философии можно было бы продолжить, но сказанного достаточно для общего представления о многообразии возможных методов. Следует еще обратить внимание на

противоположность и взаимную дополнение *объективных* и *субъективных* методов. Объективность исследования означает, что явления должны изучаться как они есть сами по себе, без субъективных добавлений, идущих от сочувствия, сопереживания и воображения ученого. Однако исторические события, явления духовной жизни, в том числе философии, включают в себя человеческие переживания, страсти, которые не могут быть поняты в чисто «объективном» исследовании. Поэтому нужен также и субъективный метод, сочувствие, сопереживание к тому, кого изучают. Но наука требует объективности. Таким образом, эти методы отталкивают друг друга, но оба необходимы. Правомерность и соотношение этих методов — одна из проблем историко-философской науки.

Контрольные вопросы

Для чего изучают историю философии?

Что дает основание утверждать, что изучать философию — значит изучать историю философии?

Почему возможны разные «истории философии»?

Какие проблемы возникают при попытке определить «объект» истории философии?

Существует ли история как «объект» научного исследования «объективно»?

В чем состоит проблема предмета истории философии?

Какие методы могут использоваться в историко-философском исследовании?

ФИЛОСОФСКАЯ ДОКСОГРАФИЯ

- ◆ Понятие доксографии
- ◆ Изложение мнений в диалогах Платона
- ◆ Обзоры мнений предшественников у Аристотеля
- ◆ Доксография Теофраста
- ◆ Диоген Лаэртский и другие античные доксографы
- ◆ Значение доксографии
- ◆ Контрольные вопросы

Понятие доксографии. Когда появилась история философии как научная дисциплина? Можно с некоторой долей условности принять положение, что первую научную концепцию истории философии разработал Гегель. До Гегеля на историю философии смотрели как изложение философских мнений «в той временной последовательности, в которой они появлялись», видели в ней галерею нелепиц и заблуждений¹. В том, что эти мнения появлялись, не усматривали необходимости и закономерности, а без этого нет научного понимания истории. Ведь собрание фактов еще не есть наука. Наука должна усматривать необходимость и закономерную связь фактов.

Начало традиции изложения мнений философов положили Платон и Аристотель. Обзоры мнений без приведения их в закономерную связь называют *доксографией*.

В более узком, специальном смысле словом «доксографы» называют античных писателей, которые кратко излагали мнения (δόξαи) различных философов. Этот термин введен в середине XIX в. Г. Узенером и закрепился в науке благодаря классическому труду Г. Дильса «Греческие доксографы» (1879). В отличие от слова «биографы» термин «доксографы» обозначает тех древних авторов, которые сочиняли не «жизнеописания», а «взглядоописания».

Изложение мнений в диалогах Платона. Впервые изложения мнений встречаются в диалогах Платона, в которых излагаются и критикуются мнения оппонентов. Согласно меткому замечанию Г. К. Баммеля, «эта критика, правда, стремилась больше к художественной изобразительности, чем логической истине...» У Платона «драматизм изложения и личное мировоззрение всегда преобладали над спокойным сознанием своих историографических заданий»².

¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. — СПб., 1993. — С. 78.

² Баммель Г. К. Об источниках [фрагментов Демокрита] // Демокрит. В его фрагментах и свидетельствах древности. — М., 1935. — С. 261, 262.

Обзоры мнений предшественников у Аристотеля.

Систематическая доксография сформировалась у Аристотеля и его последователей. Аристотель предварял изложение собственных воззрений обзором и критикой мнений предшественников. Он писал: «...необходимо рассмотреть высказывания других, чтобы нам, если они утверждают что-то неправильное, не впасть в те же самые ошибки...»¹

У Аристотеля в отличие от Платона преобладает бесстрастная оценка теоретических воззрений предшественников. Он группировал различные мнения по их типам. Аристотель различал существовавшие до него философские учения по тому, что они принимают за основу: одно начало или много начал. Именно с точки зрения своего учения о первоначалах и высших причинах он рассматривал более древних авторов. По мнению Аристотеля, все предшествовавшие философы стремились открыть эти причины, но не смогли постичь их полностью, поэтому их философия неполноценна. Таким образом, доксография Аристотеля излагает воззрения предшественников с предвзятой точки зрения.

При таком подходе, как отмечал А. Н. Чанышев², Аристотель не мог не искажать взгляды предшественников. Он их модернизировал, переводил на язык своей философии. Это дает основания сегодня спорить о том, насколько можно доверять аристотелевским и перипатетическим изложениям ранней античной философии.

Доксография Теофраста. Разработанные Аристотелем приемы рассмотрения философских мнений послужили образцом и получили развитие у его учеников. Особо выделяется Теофраст. Именно с него начинается доксография как таковая, как особый жанр или дисциплина со своим особым предметом изучения. Теофраст написал первый доксографический компендий — «Мнения физиков» (Φυσικῶν δόξαι), в котором охвачен период от Фалеса до Платона. Этот труд послужил основным источником по досократовской мысли для последующих доксографов. Важным достоинством сочинения Теофраста является то, что он в отличие от Аристотеля не подгонял историко-философский материал под свою концепцию.

Диоген Лаэртский и другие античные доксографы. К числу важнейших доксографов принадлежит Диоген Лаэртский (III в.). Он автор крупнейшего из дошедших до нас историко-философского труда, в котором содержатся биографические и доксографические сведения об античных философах. Многие сведения о древних философах сохранились только в его сочинении. Изложение философских воззрений перемежается у Диогена Лаэртского с анекдотами и легендами. Многообразный материал не приведен в систему.

¹ Аристотель. Сочинения в 4 т. Т. 1. — М., 1976. — С. 320.

² См.: Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. — М., 1981. — Лекция XXV.

К числу доксографов принадлежат также Арей Дидим, Аэтий, Евсевий Кесарийский, Ипполит Римский, Посидоний, Псевдо-Гален, Псевдо-Плутарх, Симпликий, Стобей, Филодем.

Значение доксографии. Доксография имеет большое значение для воссоздания прежде всего досократовской философии (например, милетская школа известна только из доксографии). Меньшую ценность она имеет для изучения эллинистической философии, так как тексты философов этого периода сохранились лучше.

Жанр доксографии прошел через все последующие века, процветает и в наше время. Однако только древняя доксография представляет значительную культурно-историческую ценность, поскольку несет, хотя бы в неполном и искаженном виде, сведения о воззрениях и безвозвратно утерянных трудах самых древних философов.

Контрольные вопросы

Что означает слово «доксография»?

Когда и как появился термин «доксография»?

Кто первым начал излагать в своих произведениях мнения философов?

Чем отличаются друг от друга способы описания мнений в трудах Платона и Аристотеля?

Кто написал первый специальный доксографический труд?

В чем состоит научная ценность доксографического труда Диогена Лаэртского?

Каково значение доксографии для истории философии как науки?

7. ГЕГЕЛЕВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

- ◆ **Задача превращения истории философии в науку**
- ◆ **Проблема возможности истории философии**
- ◆ **Предмет истории философии**
- ◆ **Понятие развивающейся идеи**
- ◆ **«В себе» и «для себя»**
- ◆ **Понятие конкретности идеи**
- ◆ **Логические и исторические ступени мысли**
- ◆ **От абстрактного к конкретному**
- ◆ **История философии как система развития идеи**
- ◆ **Историко-философское резюме Гегеля**
- ◆ **Философия как «субстанциальный дух ее эпохи»**
- ◆ **Невозможность непредвзятой истории философии**
- ◆ **Оценка философских учений по отношению всеобщему**
- ◆ **Контрольные вопросы**

Задача превращения истории философии в науку. Гегель был первым, кто попытался представить историю философии в качестве науки.

Научный подход подразумевает не просто собирание фактов в их случайной данности, но установление необходимой и закономерной связи между ними.

Как раз такой связи и не находили авторы «историй философии», излагавшие «мнения» философов. «Нет ... недостатка в многотомных... историях философии, в которых нет познания самого предмета...»¹ — отмечал Гегель. То есть в них нет познания ни истории как связной последовательности, ни философии как выражения истины, а не мнений.

Обзоры многообразия философских учений, не притязающие на усмотрение смысла в этом многообразии, подрывают доверие к философии как науке. «...Преимущественно из истории философии черпают доказательство *ничтожности* этой науки»², — констатировал Гегель.

Научный интерес истории философии, по Гегелю, состоит в том, чтобы находить существенную связь между ранее возникшими философскими учениями и «той ступенью, которой философия достигла в настоящее время»³. Гегель считал, что для обеспечения научности истории философии необходимо решить следующие задачи:

1) Определить *сущность истории философии*, а для этого нужно выяснить ее значение, понятие и цели. Тем самым определится и способ ее трактовки.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. — СПб.: Наука, 1993. — С. 67.

² Там же. — С. 66.

³ Там же. — С. 69.

2) Установить *понятие самой философии*. Это позволит выделить философию среди таких многообразных явлений духовной культуры, как религия, политическая история, искусство, наука и др.

3) Определить *деление хода истории философии* на необходимые периоды. Это деление должно показать историю философии органически прогрессирующим целым, разумной связью. «...Благодаря единственно лишь этому сама история философии приобретает достоинство науки» ¹.

Проблема возможности истории философии. Однако возможна ли вообще *история философии*? Может показаться, будто само понятие об истории философии содержит в себе внутреннее противоречие. Ведь философия должна выражать истину, а истина («идея», по Гегелю) неизменна. Значит, учение, выражающее истину, должно быть неизменно, т. е. оно не должно бы иметь историю. Если разные мыслители высказывали бы не истину, а всего лишь мнения, то имела бы не история философии, а всего лишь история произвольных мнений, нелепиц и заблуждений. Они не имели бы научной ценности, а были бы всего лишь предметом праздного любопытства. Однако, по словам Гегеля, «философия есть объективная наука об истине, наука о ее необходимости, познание посредством понятий, а не *мнение* и не *тканье паутины мнений*» ².

Вышеуказанное противоречие Гегель считал кажущимся. «...Многообразие философских систем не только не наносит ущерба самой философии... наоборот, такое многообразие было и есть безусловно необходимо для существования самой науки философии, <...> это является ее существенной чертой» ³.

Предмет истории философии. «История философии есть история открытия мыслей об абсолютном, составляющем ее предмет» ⁴.

Понятие развивающейся идеи. Чтобы понять, что множество философских учений — это необходимые ступени постижения истины, нужно предварительно уяснить два абстрактных понятия: понятие *развития* и понятие *конкретного*. Можно даже свести дело к одному понятию, к понятию развития. В итоге у Гегеля оказывается, что разные философские учения — это необходимые ступени познания идеи.

По Гегелю, «...идея есть мысль в ее целостности и ее в себе и для себя сущем определении. Но идея есть, следовательно, истина, и единственно лишь она есть истина; существенная же черта природы идеи

состоит в том, что она развивается и лишь через развитие постигает себя, — состоит в том, что она *становится* тем, что она есть»⁵.

«В себе» и «для себя». Понятие развития Гегель пояснил при помощи понятий «в себе» и «для себя». Что они означают? Они означают два

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. — С. 74.

² Там же. — С. 78.

³ Там же. — С. 83.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. — М., 1975. — С. 64.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. — С. 85.

состояния: «одно есть... задаток, способность, в-себе-бытие (как я это называю), *potentia δύναμις*, второе есть для-себя-бытие, действительность (*actus, ενέργεια*)»¹. Короче говоря, это — возможность и действительность, потенция и акт. Например, когда говорят, что человек от природы разумен, это не значит, что он рождается сразу разумным, но значит, что он имеет *возможность* стать разумным. Новорожденный имеет («в себе») возможность разума, которая может стать действительностью, т. е. осознанной («для себя») способностью. Развиваясь, человек становится (в действительности) тем, что он есть (в возможности). Переход разумности от состояния «в себе» (возможности) к состоянию «для себя», к осознанию себя как действительности, представляет собой развитие.

В процессе развития то, что было «в себе» (в потенции), осуществляется. Так, семя содержит в себе возможность растения, а оно, осуществившись, дает плод и новое семя. Цикл развития завершается возвратом к началу: «Зародыш хочет породить лишь самого себя, раскрыть то, что есть в нем, чтобы затем снова возвратиться к себе, снова возвратиться в то единство, из которого он изошел»². Однако новое зерно — уже другой индивидуум, в царстве природы нет полного возврата к себе.

«В царстве духа дело обстоит иначе; он есть сознание... в нем начало и конец совпадают. ...Дух, после того как он сделал себя иным, снова концентрируется в себя, снова возвращается в единство. ...Благодаря этому дух находится у самого себя в своем другом»³. Для духа его бывшее остается с ним, не превращается в другой индивидуум. Выход духа к другому состоянию и возврат к своему началу (при сохранении другого в себе) Гегель считал «высшей абсолютной целью». В этом выходе к другому и возврате к себе дух отстраняется от себя, чтобы сделать себя предметом своего познания. Познавая таким образом свои возможности (то, что было «в себе»), превращая их в действительность («для себя»), дух обогащается, развивается и «достигает своей свободы, ибо свободно то,

что не имеет отношения к другому и не находится в зависимости от него». Всякое другое оказывается собственным достоянием духа — значит, дух не зависит от чего-то другого как если бы оно было внешнее для него.

«...Деяние духа состоит в познании себя. Я существую, емь непосредственно, но я существую так, лишь как живой организм; но как дух я емь лишь постольку, поскольку я себя знаю. ...Отличением меня от меня самого дух дает себе существование, полагает себя как внешнего самому себе...»⁴

Понятие конкретности идеи. В-себе-бытие и для-себя-бытие — это абстрагированные друг от друга моменты одной и той же деятельности. Деятельность соединяет в себе возможность и действительность, «и это

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. — С. 85.

² Там же. — С. 86.

³ Там же. — С. 87.

⁴ Там же. — С. 94.

единство различного и есть именно конкретное»¹. Сочетание понятий конкретного и развития дает Гегелю «движение конкретного».

По Гегелю, идея конкретна, поскольку «она есть единство различных определений». Ей присущи жизнь и духовность, она «движется внутри себя, развивается». Она есть «органическая система, целостность, содержащая в себе множество ступеней и моментов»².

Логические и исторические ступени мысли. Философия является познанием развития идеи. Она есть мышление посредством понятий, которое также развивается и воспроизводит в своем развитии ступени развития идеи. Таким образом, история философии представляет ступени познания идеи.

Ступени развития мысли выявляются двумя способами: логически и исторически. Во-первых, сама философия способна логически выводить последовательные формы мысли. Во-вторых, эти ступени проявляются во времени в виде события, когда в том или ином месте, у того или иного народа, при определенных обстоятельствах появляются те или иные философские учения, которые и являют собой историю философии. Гегель полагал, что «последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи»³.

От абстрактного к конкретному. Гегель отмечал, что истории философии, как и всякому процессу развития, свойственна следующая закономерность: ранние ступени развития наиболее абстрактны, бедны содержанием, а поздние ступени более конкретны и богаты определениями.

История философии как система развития идеи. История философии представляет собой процесс нахождения и осуществления мыслью самой себя. Лишь в этом процессе философская мысль существует и является действительной. «Системы философии суть эти акты порождения...»⁴

Однако простой взгляд на множество философских учений не видит в этом множестве единства. Для того, чтобы усмотреть в истории поступательное движение философии, нужно предварительно познать идею. Иначе «глазу, лишенному руководящей идеи», история философии «представляется лишь беспорядочным собранием мнений». Но собрание мнений не является научной историей философии. «...Лишь та история философии заслуживает название науки, которая понимается как система развития идеи; собрание разрозненных знаний не составляет науки...»⁵

«Философия, таким образом, есть развивающаяся система, и такова также история философии; это — тот основной пункт, то основное понятие, которое выяснит нам даваемое мною изложение этой истории»⁶.

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. — С. 88.

² Там же. — С. 90.

³ Там же. — С. 92.

⁴ Там же. — С. 72.

⁵ Там же. — С. 93.

⁶ Там же. — С. 91.

Историко-философское резюме Гегеля. Из своих рассуждений Гегель сделал следующие выводы: 1) Философия, не достигшая полноты познания идеи, является лишь преходящей формой развития. 2) Каждая система философии возникла по необходимости и сохраняет свое значение в философии как момент единого целого. Со временем опровергается не принцип той или иной философии, а только предположение, что данный принцип является окончательным и абсолютным. 3) Каждый принцип господствовал в свою эпоху. 4) Хотя философское знание исторически изменяется, содержанием этой истории являются научные продукты разума, имеющие непреходящее значение.

Философия как «субстанциальный дух ее эпохи». Историческое развитие философского знания происходит не в мышлении индивидуума, а во всеобщем духе. Оно воплощается «во всем богатстве своих форм во всемирной истории. В этом процессе развития... *данный* народ и *данное* время выражают лишь *данную* форму, ...более же высокая ступень появляется, напротив того, спустя много веков у другого народа»¹. Духовное наследие предшественников является основой духовной жизни для последующих поколений. Современная философия с необходимостью вытекает из предшествующей.

Каждая система философии «отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ее ограниченность», являя собой «звено всей цепи духовного развития». Философия, по Гегелю, «представляет собою субстанциальный дух ее эпохи»².

Невозможность непредвзятой истории философии. Гегель полагал, что нельзя создать совершенно «непредвзятую» историю философии. Ведь нужно сначала теоретически постичь «идею», чтобы установить закономерную последовательность философских систем согласно идее. Поэтому Гегель отвергал «требование, чтобы историк философии не имел собственной системы, ничего не привносил от себя и не произносил суда над излагаемыми им учениями» и утверждал, что «история философии... не может излагаться без собственного суждения историка»³.

Оценка философских учений по отношению всеобщему. Историко-философское исследование требует не только излагать философские учения в их последовательности, но и оценивать их значение. Такие оценки возможны только благодаря соотнесению данной философии со всем философским процессом в целом. По словам Гегеля, «дух требует, чтобы он получил общее представление о цели и назначении целого... ибо отдельные части обладают на самом деле своей главной ценностью лишь через их отношение к целому. ...История кажется на первый взгляд последовательным рядом случайных событий, в котором каждый факт стоит сам по себе, совершенно изолированно от других, и она показывает нам лишь временную

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. — С. 95.

² Там же. — С. 111.

³ Там же. — С. 159.

связь между ними. ...Значительное в истории значительно лишь благодаря своему отношению к некоему всеобщему и своей связи с ним. Иметь перед своими глазами это всеобщее означает поэтому понять смысл»¹.

Несмотря на то, что гегелевская историко-философская концепция в дальнейшем многократно подвергалась критике, она сыграла выдающуюся роль как первая и потому «образцовая» попытка систематического изложения истории философии.

Контрольные вопросы

Почему Гегель утверждал, что «преимущественно из истории философии черпают доказательство *ничтожности* этой науки»?

Какие задачи, согласно Гегелю, должна решать история философии как наука?

В чем состоит, по Гегелю, кажущееся противоречие между философией и историей философии?

Что такое «идея», по Гегелю?

Как Гегель объяснял процесс развития при помощи понятий «в себе» и «для себя»?

Что, по Гегелю, является «высшей абсолютной целью» духа?

Каким образом, по Гегелю, дух дает существование и свободу самому себе?

В чем, по Гегелю, состоит конкретность идеи?

Как у Гегеля соотносятся логический и исторический аспекты истории философии?

Что значит, по Гегелю, историческое движение философии от абстрактного к конкретному?

Возможно ли, по мнению Гегеля, непредвзятое научное исследование истории философии (без predetermined идеи)?

В чем, согласно Гегелю, состоит относительность и абсолютность философских учений, появлявшихся на протяжении истории?

Каков смысл тезиса Гегеля о том, что философия «представляет собою субстанциальный дух ее эпохи»?

На чем, с точки зрения Гегеля, должны основываться оценки значения философских учений?

В чем заключается значение гегелевской истории философии?

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. — С. 73.

1. УЧЕНИЕ О. КОНТА О «ТРЕХ СТАДИЯХ» ФИЛОСОФИИ

- ◆ Закон интеллектуальной эволюции человечества
- ◆ Теологическая стадия и три ее формы
- ◆ Значение теологической стадии
- ◆ Метафизическая (абстрактная) стадия
- ◆ Позитивная (научная, реальная) стадия
- ◆ Контрольные вопросы

Закон интеллектуальной эволюции человечества. Огюст Конт (1798–1857), основатель позитивизма и социологии, утверждал, что он открыл «великий закон» «интеллектуальной эволюции человечества», который он называл «законом трех стадий».

Конт писал: «Изучая... весь ход развития человеческого ума в различных областях его деятельности от его первоначального проявления до наших дней, я, как мне кажется, открыл великий основной закон, которому это развитие в силу неизменной необходимости подчинено...»¹

Согласно этому закону, «каждая отрасль наших знаний последовательно проходит три различных теоретических состояния: состояние теологическое или фиктивное; состояние метафизическое или отвлеченное; состояние научное или позитивное. Другими словами, человеческий разум в силу своей природы в каждом из своих исследований пользуется последовательно тремя методами мышления, характер которых существенно различен и даже прямо противоположен: сначала методом теологическим, затем метафизическим и, наконец, позитивным. Отсюда возникают три взаимно исключаящих друг друга вида философии, или три общие системы воззрений на совокупность явлений...»² (Здесь следует специально заметить, что словом «философия» Конт обычно называл не какую-то особую дисциплину, а разнообразные «общие системы воззрений».)

Конт подчеркивал, что закону трех стадий подчинены «все наши умозрения, как индивидуальные, так и родовые»³: религия, политическое и правовое сознание, все науки и философия. Таким образом, указанные стадии имеются в развитии *как отдельного человека, так и всего человечества*. Они сменяют друг друга *в определенной и необходимой последовательности*. Предшествующая стадия служит ступенью, без которой не могла бы возникнуть следующая.

Теологическая стадия и три ее формы. Первая стадия соответствует младенческому состоянию ума, который еще не способен справиться

¹ Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. — М.: Мысль, 1971. — С. 553.

² Там же.

³ Конт О. Дух позитивной философии. — СПб., 1910. — § 2.

даже с простыми вопросами, однако с наивной самонадеянностью берется разрешать сложнейшие проблемы.

«В теологическом состоянии человеческий ум, направляя свои исследования главным образом на внутреннюю природу вещей, на первые и конечные причины всех поражающих его явлений, стремясь, одним словом, к абсолютному знанию, рассматривает явления как продукты прямого и непрерывного воздействия более или менее многочисленных сверхъестественных факторов, произвольное вмешательство которых объясняет все кажущиеся аномалии мира»¹. На этой стадии человеческому уму свойственно «облекать все в человеческие образы», уподоблять «наблюдаемые нами явления тем, которые мы сами производим»².

Теологическая стадия имеет три последовательно возникающие формы (или фазиса).

1. *Фетишизм*. Он заключается «преимущественно в том, что всем внешним телам приписывается жизнь, существенно аналогичная нашей, но почти всегда более энергичная...» Наиболее возвышенное проявление фетишизма — поклонение небесным светилам. «...Эта первая форма теологической философии постоянно с очередностью выступает в интеллектуальной истории всех наших обществ...»³

2. *Политеизм*. В этой форме теологического мышления преобладает свободное воображение, «между тем, как раньше инстинкт и чувства имели перевес в человеческих теориях». Материальным, чувственно воспринимаемым вещам теперь не приписывают жизнь. Вместо этого источником всех внешних и человеческих явлений считаются воображаемые невидимые существа. По мнению Конта, «большинство нашего рода не вышло еще из этой стадии...»⁴

3. *Монотеизм*. На этом фазисе уменьшается «прежнее господство воображения» и взамен ему развивается представление «о необходимом подчинении всех явлений неизменным законам»⁵.

Значение теологической стадии. Конт отмечал, что в Новое время теологическое мышление становилось все более неприемлемым для западноевропейских народов. Дело в том, что оно ссылается на предметы, «совершенно недоступные нашему уму». Поэтому теологическая мысль стала постепенно вытесняться «знаниями более действительными и более соответствующими нашим истинным способностям». Несмотря на то, что теологическое мышление оказывается все более непригодным, оно сыграло свою незаменимую положительную роль.

¹ Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. — С. 553–554.

² Конт О. Дух позитивной философии. — § 3.

³ Там же. — § 4.

⁴ Там же. — § 5.

⁵ Там же. — § 6.

Во-первых, с него началось накопление познавательного опыта. Опыт приобретается благодаря наблюдениям, но для того, чтобы заниматься наблюдением, «наш ум нуждается уже в какой-нибудь теории»¹, хотя бы и в наивных теологических воззрениях. Без теологической стадии «наш ум не мог бы никогда выйти из своего первоначального оцепенения». Теологические воззрения — «единственное первоначальное средство определять непрерывный подъем человеческих умозрений...» Они позволили «постепенно подготовить лучший строй мысли». «Мы могли познать объем наших умственных сил и, следовательно, разумно ограничить их назначение, лишь после достаточного их упражнения». «Дабы победить нашу врожденную косность, нужно было даже долгое время прибегать к заманчивым иллюзиям...»²

Во-вторых, теологическое мышление удовлетворяло важную социальную потребность. Оно было необходимо «для постоянного сочетания моральных и политических идей» в то время, когда эти сложные идеи и явления не могли еще получить позитивно-научного осмысления.

Таким образом, «...эта первоначальная философия была... необходимой как для предварительного развития нашей общественности, так и для подъема наших умственных сил...»³

Метафизическая (абстрактная) стадия. Метафизика, по мнению Конта, сходна с теологией в том, что тоже пытается объяснить «внутреннюю природу» вещей и существ, начало и назначение всего существующего. Однако «в метафизическом состоянии, которое в действительности не что иное, как общее видоизменение теологического состояния, сверхъестественные факторы заменены отвлеченными силами, настоящими сущностями (олицетворенными абстракциями), нераздельно связанными с различными предметами, которым приписывается способность самостоятельно порождать все наблюдаемые явления, а объяснение явлений сводится к определению соответствующей ему сущности»⁴.

Метафизику Конт характеризовал как непоследовательное, двусмысленное и противоречивое воззрение. Она склоняется то к теологическому, то к позитивному мышлению. В зависимости от того, к чему она склоняется больше, метафизика называет сущностью «либо

действительную эманацию сверхъестественной силы, либо просто отвлеченное наименование рассматриваемого явления». Тем не менее на стадии метафизики «господствующее вложение чистой фантазии... прекращается, но и истинное наблюдение не является еще преобладающим»; «умозрительная часть оказывается сначала чрезвычайно преувеличенной вследствие упорного стремления аргументировать вместо того, чтобы наблюдать...»⁵

¹ Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. — С. 556.

² Конт О. Дух позитивной философии. — § 7.

³ Там же. — § 8.

⁴ Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. — С. 554.

⁵ Конт О. Дух позитивной философии. — § 9.

Метафизическое мышление по своей природе является разрушительным. «...В течение последних пяти веков метафизический дух, действуя отрицательно, благоприятствовал основному подъему нашей современной цивилизации, — разлагая мало-помалу теологическую систему, ставшую окончательно ретроградной к концу средних веков, когда социальная сила монотеистического режима оказалась существенно исчерпанной». Однако господство метафизики, как отрицательного мышления, может быть только временным. На смену ей должно прийти положительное мышление. Конт высказывал сожаление о том, что метафизика, выполнив свою «необходимую, но временную функцию» разрушения теологии, завоевала себе «почти исключительную привилегию в области философии». Поэтому метафизика теперь представляет собой «наиболее опасное препятствие для окончательного установления истинной философии»¹. (Следует подчеркнуть, что Конт не отождествлял философию с метафизикой.)

«Метафизическое состояние нужно, таким образом, в конечном счете, рассматривать как своего рода хроническую болезнь, естественно присущую эволюции нашей мысли — индивидуальной или коллективной — на границе между младенчеством и возмужалостью»².

Позитивная (научная, реальная) стадия. «Наконец, в позитивном состоянии человеческий разум, признав невозможность достигнуть абсолютных знаний, отказывается от исследования происхождения и назначения Вселенной и от познания внутренних причин явлений и всецело сосредоточивается, правильно комбинируя рассуждение и наблюдение, на изучении их действительных законов, т. е. неизменных отношений последовательности и подобия»³.

Основным признаком позитивной стадии является «закон постоянного подчинения воображения наблюдению». На этой стадии «наш постепенно освобождающийся ум» достигает, наконец,

«рациональной положительности». «Установив... на основании стольких подготовительных опытов, совершенную бесплодность смутных и произвольных объяснений, свойственных первоначальной философии — как теологической, так и метафизической — наш ум отныне отказывается от абсолютных исследований, уместных только в его младенческом состоянии, и сосредоточивает свои усилия в области действительного наблюдения...» Отныне «чистое воображение» теряет «свое былое первенство в области мысли и неизбежно подчиняется наблюдению». В отличие от теологии и метафизики, занимавшихся выдумыванием незримых причин явлений, наука занимается «простым исследованием законов, т. е. постоянных отношений, существующих между наблюдаемыми явлениями»⁴.

¹ Конт О. Дух позитивной философии. — § 11.

² Там же. — § 10.

³ Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. — С. 554.

⁴ Конт О. Дух позитивной философии. — § 12.

25

«...Признав недоступным всякое исследование *причин*, мы ограничиваемся познанием *законов*»¹, — объявил Конт. «Истинный позитивный дух состоит преимущественно в замене изучения первых или конечных *причин* явлений изучением их непреложных *законов*, другими словами — в замене слова *почему* словом *как*»².

Конт подчеркивал, что накопление фактов само по себе — без познания закономерной связи между ними — не является целью науки. Факты — это лишь сырой материал. «...Истинный положительный дух... не менее далек от эмпиризма, чем от мистицизма...» Факты нужны для познания законов, а знание законов нужно для *рационального предвидения*, которое и является подлинной целью научного познания. Способность к рациональному предвидению составляет «главную характерную черту положительной философии», а «истинное положительное мышление заключается преимущественно в способности видеть, чтобы предвидеть...»³

Вместе с тем научное мышление (в отличие от теологического и метафизического) сознает пределы своих познавательных возможностей и претендует не на абсолютное, а только *относительное* знание. Человеческое познание никогда не может быть абсолютно полным и адекватным прежде всего потому, что оно ограничено нашей телесной организацией (возможностями органов чувств) и уровнем развития общества.

Социально-исторической обусловленности наших знаний Конт уделял особое внимание. Наши концепции «обусловлены коллективной и беспрерывной эволюцией» знаний. «Если... наши умозрения должны

всегда находиться в зависимости от различных основных условий нашего личного существования, то нужно равным образом допустить, <...> что они не менее подчинены совокупности непрерывного хода социальных идей...»⁴ Научное мышление отдает себе отчет в относительности познания и стремится не к абсолютному знанию, а лишь к тому пределу, который диктуется нашими реальными потребностями.

По мысли Конта, теологическая стадия является предварительной, метафизическая — разрушительной; и лишь на научной, «этой последней, единственно вполне нормальной стадии, строй человеческого мышления является в полном смысле окончательным»⁵. При этом одним из важнейших свойств новой философии становится способность «не разрушать, но *организовывать*»⁵.

¹ Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. — С. 582.

² Там же. — С. 581.

³ Конт О. Дух позитивной философии. — § 15.

⁴ Там же. — § 14.

⁵ Там же. — § 2.

⁵ Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. — С. 551.

Контрольные вопросы

Какие стадии, согласно О. Конту, проходит человечество в своей интеллектуальной эволюции?

Какую из трех стадий интеллектуальной эволюции человека и человечества О. Конт характеризовал как «предварительную»?

Какие три последовательные формы (или фазиса) включает в себя, согласно О. Конту, теологическая стадия интеллектуальной эволюции?

В чем состоит, по О. Конту, значение теологической стадии интеллектуальной эволюции?

В чем состоит, согласно О. Конту, сходство и различие теологической и метафизической стадий?

Какую из трех стадий интеллектуальной эволюции О. Конт называл «промежуточной»?

В чем О. Конт усматривал непоследовательность метафизического мышления?

Почему О. Конт характеризовал метафизическое мышление как разрушительное по своей природе?

Как называется у О. Конта последняя стадия интеллектуальной эволюции?

Что вместо незримых причин явлений должна, согласно О. Конту, исследовать позитивная наука?

Какой смысл О. Конт вкладывал в слово «закон», говоря, что наука должна познавать законы, а не причины явлений?

Ради чего, согласно О. Конту, необходимо познание законов?

На каком основании О. Конт утверждал, что человеческое познание никогда не может быть абсолютно полным и адекватным?

27

Репозиторий ВГУ

1. МАРКСИСТСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

- ◆ Отношение марксистской концепции истории философии к гегелевской
- ◆ Исторический материализм
- ◆ Ступени исторического процесса
- ◆ Материальная обусловленность развития философской мысли
- ◆ Философия как идеология
- ◆ Периодизация истории философии
- ◆ Относительная независимость надстройки от базиса
- ◆ Партийный подход к философии
- ◆ Принципы историко-философских исследований у советских марксистов
- ◆ Контрольные вопросы

Отношение марксистской концепции истории философии к гегелевской. Гегелевская философия явилась теоретической предпосылкой возникновения марксистской философии, в том числе историко-философской концепции марксизма.

По словам К. Маркса, Гегель в своих «Лекциях по истории философии» «...впервые постиг историю философии в целом...»¹ Ф. Энгельс охарактеризовал этот труд как «...одно из гениальнейших произведений»². Основатели марксизма высоко оценивали значение историко-философских знаний и считали, подобно Гегелю, что для развития теоретического мышления «не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии»³.

Марксистская концепция истории философии восприняла из гегелевской концепции 1) требование *научности* в трактовке истории философии, 2) *диалектический* подход, 3) принцип *историзма*. Вместе с тем Маркс и Энгельс отвергли гегелевский идеализм и противопоставили ему материалистическое понимание.

Марксистская концепция так же, как и гегелевская, утверждает, что развитие философии — это поступательный и закономерный процесс. Однако, по Гегелю, он обусловлен стремлением духа к самопознанию, которое дает духу свободу; это самопознание духа есть постижение истины, т. е. идеи; таким образом, развитие философии обусловлено стремлением духа к постижению идеи. Согласно Марксу и Энгельсу, процесс развития философии обусловлен не идеальным стремлением духа, а материальными условиями жизни людей.

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 29. — С. 447.

² Там же. Т. 38. — С. 177.

Исторический материализм. Принцип материалистического понимания истории К. Маркс выразил следующим образом: «Совокупность... производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»¹.

Это означает, что философия, как и другие «формы общественного сознания», не имеет самостоятельной истории, независимой от истории «базиса», т. е. производственных отношений. К. Маркс и Ф. Энгельс в работе «Немецкая идеология» писали: «...Совокупность доступных людям производительных сил обуславливает общественное состояние и, <...> следовательно, «историю человечества» всегда необходимо изучать и разрабатывать в связи с историей промышленности и обмена». «Не существует истории политики, права, науки и т. д., искусства, религии и т. д.»²

Материалистическое «понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, <...> объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т. д. ...»³

Ступени исторического процесса. Конкретное общество, рассматриваемое в определенный момент (на определенной ступени) его развития, марксисты обозначают термином «общественно-экономическая формация». Формация — это общество («общественный организм») в его целостности, в единстве базиса и надстройки. Исторический процесс в целом представляет собой ряд ступеней — закономерный переход от одной общественно-экономической формации к другой: от первобытно-общинной — к рабовладельческой, затем — к феодальной, капиталистической и, наконец, коммунистической. В основе этих переходов лежит революционное изменение системы производственных отношений (базиса).

В соответствии с изменением базиса перестраивается и общественная надстройка, общественное сознание, «идеология». Таким образом, философия как одна из форм общественного сознания изменяется не сама по себе, а под давлением изменяющихся объективных

(«материальных») обстоятельств жизни людей — сообразно изменениям, происходящим в системе производственных отношений.

«Это понимание истории, в отличие от идеалистического, <...> объясняет не практику из идей, а идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит также к тому выводу, что все формы и

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 13. — С. 6–7.

² Маркс К. и Энгельс К. Немецкая идеология // Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т. 1. — М., 1979. — С. 21, 75.

³ Там же. — С. 33.

продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, <...> а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, <...> что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и прочей теории» ¹.

Материальная обусловленность развития философской мысли. Развитие философии не является всего лишь саморазвитием мысли, движимой стремлением к истине, как полагал Гегель. По словам Энгельса, «философов толкала вперед... не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности» ².

Движущей силой развития, как у Гегеля, так и у марксистов, признается диалектическое противоречие. Но у Гегеля имеется в виду противоречивость понятий, а у марксистов — реальные противоречия. Наиболее существенными для исторического процесса являются противоречия между основными социальными классами. Различные философские направления являются выражением интересов различных классов и выполняют идеологические функции.

Философия как идеология. Под идеологией К. Маркс и Ф. Энгельс понимали иллюзорные представления о том, будто побуждения и поступки людей обусловлены идеями, а не материальными условиями жизни. На самом деле люди сами создают себе идеи, исходя из своих жизненных интересов, а эти интересы зависят от того положения, которое занимает индивид или группа людей в конкретном обществе. Иллюзия состоит в том, что идеи («истины») кажутся самостоятельными и независимыми от интересов, продиктованных реальными условиями жизни людей. «Идеология, — писал Ф. Энгельс, — это процесс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но с сознанием ложным» ³.

Общественное разделение труда (особенно отделение умственного труда от физического) способствует тому, чтобы священники, поэты, юристы, политики, философы впадали в иллюзию, будто их мысли

развиваются сами по себе, независимо от материальной практики. На этой иллюзии основывается идеалистическая философия.

«...Для нас, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. ...Мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности»⁴.

¹ Маркс К. и Энгельс К. Немецкая идеология // Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т. 1. — М., 1979. — С. 33.

² Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Там же. Т. 3. — С. 384–385.

³ Энгельс — Францу Мерингу // Там же. Т. 3. — С. 547.

⁴ Маркс К. и Энгельс К. Немецкая идеология. — С. 14.

30

Во всяком обществе, где есть частная собственность на средства производства, есть и классы-антагонисты: с одной стороны — господствующие, а с другой — эксплуатируемые классы. Всякий класс вырабатывает свою идеологию. Идеология всегда выражает интересы конкретных социальных групп — не может быть идеологии «вообще», независимой от чьих-либо интересов. Философия как одна из форм общественного сознания и идеологии тоже является выражением социальных интересов. Поэтому не может быть философии «вообще», т. е. философии некоего «чистого» духа, независимого от материальных условий существования. Исходя из этого, марксисты считают, что историю философии нужно исследовать как проявление общественного сознания определенных классов и определенных эпох (общественно-экономических формаций).

Периодизация истории философии. Деление истории философии на эпохи в общем соответствует у марксистов исторической последовательности общественно-экономических формаций.

Марксистская периодизация истории философии получила отчетливое выражение в многотомной «Истории философии» (М., 1957–1965). В ней констатируется, что «решающим, поворотным пунктом в истории философской мысли был революционный переворот, вызванный созданием диалектического и исторического материализма», поэтому выделяются два главных периода: до и после возникновения марксизма. Первый период включает в себя философию рабовладельческого общества, философию феодального общества, философию эпохи перехода от феодализма к капитализму и философию капиталистического общества (от конца XVII в. до революции 1848 г.). Второй период характеризуется возникновением и развитием «пролетарского научного мировоззрения»

(т. е. марксизма) и его борьбой против «реакционной буржуазной философии»¹.

Относительная независимость надстройки от базиса. Основателей исторического материализма критиковали за подчинение явлений духовной жизни экономическим факторам. Ф. Энгельс в поздний период своего творчества (90-е гг. XIX в.) в так называемых «письмах об историческом материализме» разъяснил, что «экономическое положение не оказывает своего воздействия автоматически...»² Общественное сознание, в том числе и философия, хотя и обусловлено экономическими отношениями, обладает относительной самостоятельностью.

Так, по словам Ф. Энгельса, «исторический идеолог... располагает в области каждой науки известным материалом, который образовался самостоятельно из мышления прежних поколений и прошел самостоятельный, свой собственный путь развития в мозгу этих следовавших одно за другим

¹ История философии. Т. I. — М., 1957. — С. 13, 14. См. также: История философии в СССР. Т. 5, кн. 2. — М., 1988. — С. 97–98.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 39. — С. 175.

поколений»¹. Идеология обуславливается не только существующими в данный момент производственными отношениями, но и тем запасом представлений, который возник ранее. Ф. Энгельс писал: «...Раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке»².

Партийный подход к философии. Во всей предшествующей философии Ф. Энгельс усматривал противостояние между материализмом и идеализмом. Формулируя «основной вопрос философии», он писал: «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию». «Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира... составили идеалистический лагерь. Те же, которые первичным считали природу, примкнули к различным школам материализма»³.

В трудах В. И. Ленина речь пошла уже не просто о принципиальном различии материализма и идеализма, но о непримиримой борьбе «партий» на философском поприще. В. И. Ленин категорически настаивал на том, что за каждой философской позицией нужно видеть определенный классовый, политический интерес. «... "Беспристрастной" социальной науки не может быть в обществе, построенном на классовой борьбе... Ожидать беспристрастной науки в обществе наемного рабства — <...>

глупенькая наивность...»⁴ Если философ не объявляет себя материалистом, а пытается найти какую-то «нейтральную» линию в философии, то он пособничает классовому врагу. «Нейтральность философа в этом вопросе уже есть лакейство пред фидеизмом», «поповщиной». Согласно В. И. Ленину, «материализм включает в себя, так сказать, партийность, обязывая при всякой оценке события прямо и открыто становиться на точку зрения определенной общественной группы»⁵.

Обличая махистов, претендовавших, на «третью линию» в философии, В. И. Ленин писал: «...За гносеологической схоластикой эмпириокритицизма нельзя не видеть борьбы партий в философии, борьбы, которая в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов современного общества. Новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад. Борющимися партиями... являются материализм и идеализм. Последний есть только утонченная, рафинированная форма фидеизма... Объективная, классовая роль эмпириокритицизма всецело сводится

¹ Энгельс — Францу Мерингу // Избранные произведения. В 3-х т. Т. 3. — С. 548.

² Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21. — С. 313.

³ Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Там же. — С. 382, 383.

⁴ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 23. — С. 40.

⁵ Там же. Т. 1. — С. 419.

к прислужничеству фидеистам в их борьбе против материализма вообще и против исторического материализма в частности»¹.

Принципы историко-философских исследований у советских марксистов. В советской историко-философской науке важнейшими считались принципы партийности и историзма.

Согласно *принципу партийности*, марксисты должны учитывать, что «история философии всегда была и является ныне ареной борьбы партий в философии — материализма и идеализма; в этой борьбе находят свое выражение общественные интересы и идеология различных классов и социальных групп». Советские философы утверждали, что, «прикрываясь флагом «беспартийности», идеалисты... пытаются исключить материализм из истории философии, выдавая идеализм за единственное направление действительно философской мысли»².

Считая, что идеалисты сознательно или неосознанно служат интересам эксплуататорских классов, советские марксисты объявляли, что достоинством их философии является приверженность интересам революционного пролетариата. При этом партийность марксистской

философии, по их мнению, не противоречит требованию научной объективности, поскольку классовые интересы революционного пролетариата в конечном счете совпадают с *объективным* историческим процессом, а это дает возможность адекватно познавать действительность и законы ее развития.

Советские марксисты полагали, что, «принцип партийности становится всеобщим принципом анализа и оценки социальных явлений, научных концепций, политических программ и лозунгов»³.

Тем не менее, согласно *принципу историзма*, марксистская философия не должна огульно отвергать идеализм, но должна выяснять корни и сущность идеалистических учений, раскрывать «ценные элементы, заключающиеся в некоторых идеалистических системах». С этой точки зрения, «хотя некоторые идеалистические воззрения представляют собой пустоцвет, но пустоцвет на живом древе человеческого знания; они вытекают из самого процесса познания, имеют гносеологические корни, связанные с отступлениями от правильного пути познания, с односторонностью, субъективизмом и т. п. Эти отступления от истины были раздуты, закреплены интересами господствующих классов и превращены в идеалистические системы, смыкающиеся с религией и нередко враждебные науке»⁴.

В СССР возможности изучения немарксистской философии были ограничены цензурой. Как правило, о тех учениях, которые появились на Западе и в России после середины XIX в. (т. е. после возникновения марксизма), советская общественность могла получать сведения лишь в виде

¹ Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 18. — С. 380.

² Краткий очерк истории философии. — М., 1969. — С. 9.

³ Философский энциклопедический словарь. — М., 1983. — С. 480–481.

⁴ Краткий очерк истории философии. — С. 10–11.

марксистской «критики» буржуазной, идеалистической и религиозной философии. Естественно, эта информация была ограниченной и нередко искаженной. Немарксистская литература почти не издавалась, не переводилась с иностранных языков (которые все должны были изучать, но никто не должен был знать, кроме узкого круга специалистов). В массовом сознании формировалась уверенность, что нет нужды читать труды немарксистских мыслителей, которые представлялись блуждающими во тьме в то время, как основоположники марксизма-ленинизма уже явили миру свет истины. Достаточно было навесить на чье-то имя ярлык «идеалиста» или «ревизиониста», чтобы возникло предубеждение, что нет смысла тратить время и силы на чтение этого заблуждающегося автора¹. Негативные последствия такого положения дел

проявились в недостаточной компетентности авторов ряда «историй философии», написанных и изданных уже в послесоветское время.

Контрольные вопросы

Как К. Маркс и Ф. Энгельс оценивали гегелевскую концепцию истории философии?

В чем сходство и различие между марксистской и гегелевской концепциями истории философии?

В чем суть материалистического понимания истории философии?

В каком смысле философия рассматривалась К. Марксом и Ф. Энгельсом в качестве идеологии?

Какая периодизация истории философии принята в марксистской концепции истории философии?

Почему Ф. Энгельс утверждал, что развитие идеологии (и философии в том числе) имеет относительную независимость от экономического базиса?

В чем состоит партийность философии, по В. И. Ленину?

Какие принципы были признаны важнейшими в советской историко-философской науке?

Как советские марксисты интерпретировали принцип партийности историко-философского исследования?

В чем, с точки зрения советских историков философии, состоит принцип историзма?

¹ Ср.: «Резко отрицательные оценки давались Б. Расселу, А. Н. Уайтхеду, Л. Витгенштейну, Э. Гуссерлю, Ж.-П. Сартру и другим западным философам — их учения квалифицировались как реакционные, а сами они — как выразители интересов империализма». «...Критикуемые философские концепции порой вовсе не анализировались, объявлялись всего лишь «заумной терминологией»» (История философии в СССР. Т. 5, кн. 2. — М., 1988. — С. 91).

1. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ В. ВИНДЕЛЬБАНДА

- ◆ История слова «философия»
- ◆ Проблема определения предмета и метода философии
- ◆ Понятия ценности и нормы
- ◆ Нормативное сознание
- ◆ Определение философии
- ◆ Понятие истории философии
- ◆ Отличие от гегелевской трактовки истории философии
- ◆ Три фактора движения философской мысли
- ◆ Задачи философско-исторического исследования
- ◆ Критика и оценка философских учений
- ◆ Принципы имманентной критики
- ◆ Контрольные вопросы

Попытку разработать целостный научный подход к истории философии предпринял Вильгельм Виндельбанд (1848–1915), виднейший представитель неокантианства. Он сформулировал и обосновал (с неокантианских позиций) принципы и методы историко-философского исследования, написал фундаментальные труды «История новой философии» (1878–1880), «История древней философии» (1888). По оценке русского историка философии Б. В. Яковенко, «Виндельбанд — первый историк философии, создавший живую историко-философскую схему. И потому он, собственно, первый историк философии вообще в прямом и точном смысле этого слова»¹.

Виндельбанд высоко оценивал попытку Гегеля применить научный подход к истории философии. Вместе с тем он считал ошибкой подгонку исторических фактов под предвзятую идею. Историк должен опираться на факты, а не просто приспособлять их к идее.

История слова «философия». Итак, предметом историко-философского исследования должно быть действительное развитие философии. Однако что такое философия? Нельзя просто принимать за философию то, что называли словом «философия». Ведь на протяжении истории оно не раз меняло смысл — одним и тем же словом называлось разное. Но историку нужно проследить изменение одного и того же, а не разных предметов, называемых одним и тем же именем. В противном случае, как заметил Виндельбанд, излагать историю философии было бы так же бессмысленно, как писать историю всех людей по имени Павел: между ними нет ничего общего, кроме имени, которое может даваться

случайно и произвольно, а значит, у множества Павлов нет единой истории.

¹ Яковенко Б. Вильгельм Виндельбанд // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. — М., 1995. — С. 661.

35

То, что называли в разные эпохи словом «философия», представляло собой некую «науку», хотя это были разные науки. Виндельбанд выделил четыре основных понимания философии: 1) сначала так называли науку вообще, пока наука еще не разделилась на ветви; 2) когда произошла дифференциация наук, философией стали называть знание, обобщающее результаты отдельных наук; 3) затем философией называли дисциплину, служащую для рационального выражения религиозных воззрений; 4) наконец, в новое время философией стала называться теория науки (теория познания). Рассмотрев вариации понятия «философия», Виндельбанд сделал обобщение: *«История названия «философия» есть история культурного значения науки»*¹.

Проблема определения предмета и метода философии. Далее возникают вопросы: имеет ли философия право называться наукой? не является ли она всего лишь смесью неотчетливых представлений? имеет ли она по сравнению с другими науками свой особый предмет и свой специфический метод? Ответы на эти вопросы связаны у Виндельбанда с теорией ценностей (аксиологией), которую он разрабатывал.

У каждой науки есть свой предмет, относящийся к реальности. Реальность «поделена» между науками так, что для философии не осталось своего надела. В этом смысле философия подобна королю Лиру, который раздал все имущество дочерям и сам остался ни с чем. Тем не менее, философия имеет свой предмет, правда, не существующий в реальности. Но поскольку он не реален, а идеален, постольку никакая другая наука не может «отнять» его у философии. Этот предмет — общезначимые ценности.

Понятия ценности и нормы. Ценности — это не «вещи», а требования разума. Разум требует *должного*, т. е. того, чего нет, но чему должно быть. Так, по отношению к знаниям, разум предъявляет требование истинности, к чувственно воспринимаемым вещам разум предъявляет требование красоты, к поступкам — требование нравственного добра. Таким образом, истина, добро и красота — это идеальные общезначимые ценности. С ними люди соотносят и на их основании оценивают все то, что встречается им в реальности. Ценностями обусловлены нормы — то, что принято считать истинным, добрым и красивым в данном сообществе. «В соответствии с этими нормами, — писал Виндельбанд, — определяется ценность реального.

Только они делают вообще возможными общезначимые оценки совокупности тех объектов, которые познаются, описываются и объясняются в суждениях остальных наук»². У всякого сообщества, народа, культуры, эпохи могут быть свои нормы. Таким образом, нормы могут варьироваться, хотя ценности как таковые вечны и неизменны. То есть, несмотря на то, что нормы оценки могут меняться, требования истинности, добра и красоты остаются всегда.

¹ Виндельбанд В. Что такое философия? (О понятии и истории философии) // Там же. — С. 34.

² Там же. — С. 52.

36

Нормы оценивания, которыми люди руководствуются, не могут быть выведены и строго доказаны на основании каких-либо данных. Нормы доходят до сознания людей в ходе их деятельности и общения. Нормы — это то, что индивидам приходится признавать, чтобы совместная их деятельность и общение были возможны. Так, по мнению Виндельбанда, «логический закон противоречия или моральный принцип долга нельзя доказать: их можно лишь довести до сознания»¹, они должны быть просто осознаны как нечто очевидное. С человеком, например, не признающим, что противоречия в рассуждениях недопустимы, невозможно вести научную дискуссию.

Нормативное сознание. Система норм — это «нормативное сознание», или «сознание вообще». Такое сознание — лишь идеал, оно не существует эмпирически, в реальности. «...В эмпирической действительности духовной жизни людей они [нормы. — А. Д.] применяются лишь частично»². Философия должна изучать эмпирическое сознание, выявлять в нем представления о нормах, исследовать тенденции развития этих представлений, т. е. прогресс в осознании людьми общезначимых норм.

Определение философии. Философия, по определению Виндельбанда, это — критическая наука об общеобязательных ценностях. Это значит: предметом философии являются общеобязательные ценности, а ее методом — критика.

Вместе с тем «философия — это наука о *нормативном сознании*», или — наука о разуме. «...Нормативное сознание есть именно то, что в повседневном языке подразумевается под словом «разум» и обозначается им, то, что должно быть значимым, возвышающимся над личностью, и ... поэтому философию можно называть наукой о разуме»³.

Понятие истории философии. Эмпирическое сознание не тождественно с идеальным. Иначе говоря, система норм, уже дошедших до человеческого разума и применяемых людьми, никогда не

совпадает идеальной системой норм, «нормативным сознанием», т. е. ни одна наша система норм не идеальна. Это дает Виндельбанду основание полагать, что «исторический процесс развития человеческого духа можно рассматривать с той точки зрения, согласно которой в нем при разработке отдельных проблем... постепенно пробивается сознание норм и он в своем прогрессивном развитии все глубже и разностороннее овладевает нормативным сознанием»⁴.

Вышесказанное позволяет теперь понять, что такое, по Виндельбанду, история философии как процесс, как научная и учебная дисциплина. Суть истории философии состоит в постепенном уяснении сознанием идеальных норм оценивания. «...Уяснение абсолютных норм есть конечный

¹ Виндельбанд В. Что такое философия? — С. 52.

² Там же.

³ Там же. — С. 53.

⁴ Там же.

результат культурной деятельности, а задача философии — доводить до нашего сознания посредством научного исследования эти нормы в их взаимной связи и необходимом расчленении». История философии должна исследовать эмпирический (или фактический) генезис норм. «...История философии должна была бы показывать <...> постепенный прогресс научного духа, работавшего над разрешением формулированной здесь задачи»¹.

По определению Виндельбанда, «предмет истории философии составляют те комплексы понятий, которые надолго послужили живыми формами мышления и нормами суждений и в которых нашла себе рельефное выражение имманентная внутренняя структура человеческого духа»².

Отличие от гегелевской трактовки истории философии. Виндельбанд в отличие от Гегеля, не считал, будто история вообще и история философии в частности представляют собой процесс самореализации и самопознания идеи. С точки зрения Гегеля, логика развития идеи независима от фактической истории философии; порядок развития идеи постигается путем логической реконструкции, а не путем изучения фактов истории. Как заметил Виндельбанд, для Гегеля эмпирические явления оказываются «ненужными мелочами».

Напротив, Виндельбанд в своих историко-философских исследованиях придавал фактам основополагающее значение. Он ставил перед собой задачу выяснять, «благодаря каким мыслительным процессам проникли в сознание и развились в течение истории те принципы, по которым мы понимаем и оцениваем мир и человеческую жизнь»³.

Историю философии он стремился представить главным образом как историю проблем и понятий. Виндельбанд полагал, что «эта задача может быть разрешена не посредством логической конструкции, а только путем всестороннего, беспристрастного исследования фактов»⁴.

Три фактора движения философской мысли. Виндельбанд констатировал, что фактическое содержание истории философии может интерпретироваться в трех аспектах: 1) прагматическом, 2) культурно-историческом, 3) психологическом (или индивидуальном) — «соответственно трем факторам, определяющим движение мышления». Он полагал, что «было бы неправильно отдавать исключительное предпочтение тому или иному из них»⁵.

Под прагматическим фактором Виндельбанд подразумевал влияния, которые оказывают на философа учения и проблемы, сформулированные другими философами, предшественниками или современниками.

¹ Виндельбанд В. Что такое философия? — С. 54.

² Виндельбанд В. История философии. — К., 1997. — С. 25.

³ Там же. — С. 9.

⁴ Там же. — С. 10.

⁵ Там же. — С. 24.

Культурно-исторический фактор представляет собой влиятельные уמוнастроения определенного времени, «самосознание эпохи». Этот фактор связан с важными событиями в общественной, политической, религиозной, художественной жизни, научными открытиями, которые «дают философии внезапные толчки и создают новые стремления», выдвигают одни проблемы и отставляют на задний план другие.

Под индивидуальным (или психологическим) фактором подразумеваются личные особенности философа, связанные с его характером, судьбой, жизненным опытом. Во всякой философской системе так или иначе проявляется личность ее творца.

Задачи философско-исторического исследования. По мнению Виндельбанда, историко-философское исследование должно решать следующие задачи: 1) устанавливать данные о жизни, интеллектуальном развитии и учениях философов; 2) выявлять зависимость учения философа от воззрений предшественников, от господствующих идей эпохи, от его собственного характера и образования; 3) оценить значимость рассматриваемых учений по отношению к общему развитию философии.

Главными источниками философско-исторического исследования являются сочинения самих философов.

Критика и оценка философских учений. «История философии, подчеркивал Виндельбанд, — критическая наука: она обязана не только изложить и разъяснить, но и дать оценку достигнутых в течение

исторического развития результатов». Если историк не способен дать оценку, это значит, что он при отборе материала и его интерпретации не руководствуется определенной нормой и действует «лишь на основании инстинкта».

Определение принципов для критической оценки отдельных учений — наиболее трудное дело. «...Масштабом оценки не должны служить ни чисто субъективный взгляд историка, ни его философские убеждения», хотя трудно преодолеть «искушение уложить все течения и формы в прокрустово ложе своей системы»¹.

Принципы имманентной критики. Виндельбанд полагал, что научная история философии должна руководствоваться принципами имманентной критики. Эти принципы следующие.

1) Историк должен анализировать и оценивать формально-логическую последовательность во взглядах и сочинениях авторов. Нужно обращать внимание на то, удалось ли автору добиться согласования различных элементов своего учения.

2) Историк философии должен оценивать научную и философскую значимость анализируемых воззрений.

¹ Виндельбанд В. Что такое философия? — С. 24.

Контрольные вопросы

Как В. Виндельбанд расценивал гегелевскую концепцию истории философии?

Какие значения имело, по В. Виндельбанду, слово «философия» на протяжении истории?

Что, по В. Виндельбанду, является предметом философии?

Что такое ценности и нормы, по В. Виндельбанду?

Чем, по В. Виндельбанду, различаются эмпирическое и нормативное сознание («сознание вообще»)?

В чем, по В. Виндельбанду, состоит суть истории философии?

Чем трактовка история философии у В. Виндельбанда отличается от гегелевской?

Какие три фактора, по В. Виндельбанду, обуславливают движение философской мысли?

Каковы, согласно В. Виндельбанду, задачи историко-философского исследования?

Какими принципами, по В. Виндельбанду, должен руководствоваться историк философии в ходе критики и оценивания философских учений?

1. ВЗЛЕТЫ И ПАДЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ПО ПРЕДСТАВЛЕНИЯМ Ф. НИЦШЕ

- ◆ Интерпретации истории философии в «философии жизни»
- ◆ Жизнь как воля к власти
- ◆ Познания — фикции, полезные или вредные
- ◆ Принцип оценки философских учений
- ◆ Деградация философии
- ◆ «Философия будущего»
- ◆ Контрольные вопросы

Интерпретации истории философии в «философии жизни». Философия жизни принципиально отличается от предшествующих направлений тем, что принимает за основу своих теоретических построений ту реальность, которой непосредственно принадлежит человек, — «жизнь». Эта реальность непосредственно испытывается, переживается человеком — в отличие от «идеи», «материи», «бога», «субстанции», «я», того, что принимали за основу прежние философы. Важнейшие преимущества такого подхода следующие: 1) жизнь — это не понятие, не абстракция, не гипотеза, истинность которой надо было бы доказывать, а непосредственно переживаемая реальность; 2) жизнь *включает в себя все* содержание, доступное человеческому представлению, тогда как любое понятие, взятое за основу философии, с самого начала абстрагировано от переживания, действия, события, а потому узко, ограниченно представляет реальность.

С позиций философии жизни были переосмыслены традиционные философские проблемы, в том числе интерпретации истории вообще и истории философии в частности. Рассмотрим наиболее существенные историко-философские положения на примере воззрений Ф. Ницше, В. Дильтея, О. Шпенглера.

Жизнь как воля к власти. Историко-философская концепция Ницше не сформулирована отчетливо в какой-либо специальной работе, но просматривается в ряде его сочинений, таких, как «Философия в трагическую эпоху Греции», «По ту сторону добра и зла», «О пользе и вреде истории для жизни», «Воля к власти» и др.

Основой философских воззрений Ницше является понятие *жизни*, а суть жизни определяется формулой: «жизнь есть воля к власти»¹ (или: воля к силе, к мощи). Это означает, что всякое живое существо стремится в конечном счете к сохранению и увеличению своей мощи. Всякий живущий оценивает явления по тому, способствуют ли они росту его

мощи или ослабляют ее. Этот принцип оценки применяется ко всем явлениям культуры, в том числе — к религии, морали, науке, философии.

¹ Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. — М., 1997. — С. 250. В оригинале: *der Wille zur Macht*. Слово *Macht* означает здесь просто *могущество воли*, а не «власть» в смысле политического господства.

Познания — фикции, полезные или вредные. Ницше отрицал обычное мнение, будто целью науки и философии является познание истины. Истина непознаваема. Наше сознание не отображает реальность такую, какова она сама по себе, а творит образы реальности. Причем эти образы формируются «по заказу» наших желаний: мы высматриваем то, что важно *с точки зрения* нашей жизни (и игнорируем несущественное). Уже хотя бы из-за этой селективности наши представления о реальности не могут быть тождественны самой реальности. Отсюда понятно, что все наши представления — не отображение реальности, а *фикции*, создаваемые в угоду нашей собственной воле.

Фикциями являются научные и философские «знания», равно как и религиозные учения, и художественные образы. Однако различные фикции не равноценны. Одни способствуют усилению воли и жизни, а другие могут препятствовать.

Принцип оценки философских учений. Ницше определял значимость тех или иных философских учений не по степени их «приближения» к истине, а по тому, насколько они способствуют (или препятствуют) усилению воли к власти (мощи). Наиболее негативно он относился к христианской философии, которая отвращает от жизни и призывает к «иной реальности», в «потусторонний мир», т. е. к не-жизни. При этом, однако, Ницше отличал учение и образ жизни Иисуса Назарянина от учения и практики христианской церкви. «...Практика церкви *враждебна жизни*...»¹ Об Иисусе, который нес своим учением свободу и жизнь, Ницше отзывался весьма уважительно и одобрительно, тогда как церковь с насаждаемой ею «религией рабов» расценивал как тяжелый камень, воздвигнутый над могилой Распятого, чтобы он не восстал.

Деградация философии. Поскольку Ницше считал, что знание истины невозможно, постольку понятно, что для него история философии не есть поступательное приближение к истине. В этом направлении (к «истине») не может быть ни прогресса, ни регресса.

Ницше усматривал важнейший критерий исторических изменений в философии в том, служит ли философия утверждению или ослаблению жизни, подъему сил или упадку, декадансу.

С точки зрения Ницше, непревзойденной вершиной представлялась ранняя античная философия (от Фалеса до Демокрита и Сократа). Философов этого периода Ницше называл (вслед за Шопенгауэром) «республикой гениев». На смену ей пришла, начиная с Платона, «республика ученых»: после гениальных творцов новых ценностей появились *работники* науки, собиратели, систематизаторы. Если ранние философы на передний план ставили столкновение сил, борьбу, становление, то более поздние — единство, неизменное бытие (бегство от борьбы и становления).

¹ Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. — М., 1997. — С. 573.

42

Философия древних греков не противостояла жизни. Она поддерживала и укрепляла греческий дух. Философия укрепляет сильных и ослабляет слабых. «Греки, как истинно здоровые, раз навсегда оправдали философию тем, что они занимались ею, и притом много больше, чем все другие народы» ¹.

Впоследствии философы-ученые (не гении) стали служить упадку, болезни духа, превратив свою науку в служанку христианской теологии. Затем в Новое время наука и философия освободились от религии, однако философия продолжала оставаться преимущественно научным, а не творческим делом. Осталось только слово «философия» — при забвении ее назначения. Такова, по мнению Ницше, современная ему философия в Германии: ее абстрактно-научные построения, оторванные от требований жизни, несут опасность для германского духа.

«Философия будущего». Как современного человека («больное животное») должен преодолеть сверхчеловек, так и упадочническую современную философию должна преодолеть «философия будущего». Ее задача не познание истины, а «переоценка всех ценностей» и созидание новых ценностей. Новые философы «не будут догматиками». «Я настаиваю на том, — писал Ницше, — чтобы наконец перестали смешивать философских работников и вообще людей науки с философами...» Для философа рутинная работа, научные исследования — «только предусловия его задачи; сама же задача требует кое-чего другого — она требует, чтобы он *создавал ценности*. <...> *Подлинные же философы суть повелители и законодатели*; они говорят: «так должно быть!»... Их «познавание» есть *созидание*, их созидание есть законодательство, их воля к истине есть *воля к власти*» ².

Таким образом, Ницше представил историю философию как линию изменений, имеющую определенную направленность: от подъема гениальной раннегреческой философии («трагической эпохи») — через упадок, начавшийся с Платона (или Сократа) и продолжившийся через

средневековье и Новое время — к новому взлету «философии будущего», философии сверхчеловека. Движущей силой исторических изменений философии, по Ницше, выступает, в конечном счете, воля к власти.

Контрольные вопросы

Какое понятие является основополагающим в философии Ф. Ницше?

Способно ли познание, с точки зрения Ф. Ницше, постигать истину?

Философию какой эпохи Ф. Ницше считал высшим достижением за всю историю философии?

¹ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // Фридрих Ницше и русская религиозная философия: В 2 т. Т. 2 — Мн.–М., 1996. — С. 196.

² Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. — С. 335–336.

43

Что означают у Ф. Ницше выражения «республика гениев» и «республика ученых»?

Почему период в истории философии, начавшийся с Платона, Ф. Ницше расценивал как период упадка?

Какой смысл Ф. Ницше вкладывал в выражение «философия будущего»?

Каковы, с точки зрения Ф. Ницше, направленность и движущие силы исторических изменений философии?

44

ИСТОРИЧНОСТЬ ФИЛОСОФИИ В КОНЦЕПЦИИ В. ДИЛЬТЕЯ

- ◆ Специфика дильтеевской философии жизни
- ◆ Задача определения сущности философии
- ◆ Признаки философских систем
- ◆ Возникновение названия философии
- ◆ Негативная сторона понятия философии
- ◆ Позитивная сторона понятия философии
- ◆ Новое понятие о философии в аристотелевской школе
- ◆ Эмансипация наук
- ◆ Философия жизни
- ◆ Философия в подчинении у религии
- ◆ Философия и опытные науки
- ◆ Философия как теория познания и энциклопедия наук
- ◆ Заключение о сущности философии
- ◆ Философия как мировоззрение
- ◆ Итог сравнения философии с религией и поэзией
- ◆ Типы философского мирозерцания
- ◆ Историчность всякой философии
- ◆ Контрольные вопросы

Вильгельм Дильтей (1833–1911) известен как представитель «философии жизни», основоположник философской герменевтики и учения о специфике гуманитарных наук (которые он называл «историческими»¹, или «науками о духе», *Geisteswissenschaften*).

Философию он рассматривал не просто как одну из гуманитарных наук, но как всеохватную, самую всестороннюю из тех функций, посредством которых человеческий дух достигает осознания своих целей, смысла жизни и универсума. Философия — это вершина человеческой культуры вообще².

Специфика дильтеевской философии жизни состоит в том, что это *исторически ориентированная философия жизни*. «Жизнь... по своему материалу составляет одно с историей, — писал Дильтей. — История — всего лишь жизнь, рассматриваемая с точки зрения целостного человечества...»³

«Главный импульс моей философской мысли — *желание понять жизнь из нее самой*»⁴. Эта установка существенно отличается от

¹ Науки, занимающиеся изучением духовных явлений, могут называться историческими потому, что все эти явления историчны, т. е. уникальны, неповторимы и всегда отстоят во времени от познающего.

² См.: Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. XXIII. — Göttingen, 2000. — S. 162.

³ Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. VII. — S. 256. (Цит. по: Михайлов И. А. Дильтей // Запад-Россия-Восток / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. Кн. 3. — М., 1998.)

⁴ Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. V. — S. 4. (Цит. по: И. А. Михайлов. Указ. соч.)

метафизической. Дильтей подчеркивал отличие своего подхода от гегелевского. За исходный пункт философского исследования он брал не какое-либо наиболее общее понятие, чтобы логически выводить из него дальнейшие понятия, а опыт непосредственного и целостного переживания. О своем методе Дильтей писал: «любые составные части современного абстрактного научного мышления... я рассматриваю (halte) в совокупной природе человека и ищу их связь»¹.

Задача определения сущности философии. При рассмотрении истории философии нужно иметь критерий, позволяющий отличить философию от похожих на нее проявлений духовной жизни. Он должен выражать сущность философии. Дильтей считал, что сущность философии нужно определять не чисто умозрительно, а исходить из опыта, из фактов исторического существования философии. Но какие именно факты должны быть приняты к рассмотрению в качестве явлений именно философии? Философия многообразна. Как не спутать ее с явлениями религиозной или поэтической мысли? «...Существует большая неуверенность относительно границ, в рамках которых системы могут быть названы философией, а труды — философскими»². Здесь исследование сталкивается с проблемой круга: «приступая к образованию этого понятия из фактов, мы уже должны знать, что такое философия»³. Чтобы справиться с проблемой круга, Дильтей попытался применить «исторический подход к определению сущности философии». Прежде всего он выделил «философские системы, особенно сильно запечатлевшиеся в сознании человечества». В их числе Дильтей назвал учения Демокрита, Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозы, Лейбница, Локка, Юма, Канта, Фихте, Гегеля, Конта. Далее, по замыслу Дильтея, нужно «отыскать в них масштаб для выяснения того, насколько и другие системы могут быть включены в область философии»⁴.

Признаки философских систем. В указанных учениях Дильтей отметил ряд характерных признаков.

Формальные признаки: 1) Философские системы в отличие от отдельных наук основываются на всей совокупности эмпирического сознания и имеют характер универсальности. 2) Философии требуют общезначимого знания.

Содержательные признаки: 1) Нацеленность на загадку жизни и мира. 2) Стремление утверждать суверенитет духа, развивать личность.

3) Стремление к ясному осознанию всех поступков, событий, переживаний. 4) Историческая преемственность философских систем; «...все позиции философского сознания образуют одну историческую цепь»⁵.

¹ Dilthey W. Einleitung in die Geisteswissenschaften // Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. I. — S. 18.

² Дильтей В. Сущность философии. — М., 2001. — С. 16.

³ Там же. — С. 14.

⁴ Там же. — С. 19.

⁵ Там же. — С. 21.

46

Возникновение названия философии. Если в культурах Востока религиозность, искусство и философия выступают в синкретическом единстве, то у греков эти три формы человеческого творчества проявились дифференцированно. «Ясный и радостный дух греков освободил философию от религиозной связанности и от визионерской символики поэтических творений»¹. У греков одновременно появились философия, ее понятие и слово *φιλοσοφία*, которое означало любовь к мудрости, стремление к ней и «искание истины ради самой истины».

Негативная сторона понятия философии. В сократо-платоновской школе слово «философия» стало обозначать особый род *занятий*: философия уже не мудрость, а только *любовь* к ней и *искание* ее, ибо «саму мудрость боги сохранили за собой». Отсюда — *тоска* по мудрости.

Позитивная сторона понятия философии. Вместе с тем под философией в сократо-платоновской школе начинали подразумевать *научное знание*, которое должно удовлетворять таким требованиям, как общезначимость, определенность, обоснованность. «...Философия — это рассудительность, возвышающая все человеческие действия до сознания, а именно, на ступень общеобязательного знания. Она — самоуразумение духа в форме понятийного мышления»². Это раннее понимание философией самой себя уже содержало «ядро истинного понятия сущности философии».

Новое понятие о философии в аристотелевской школе. У Аристотеля философия уже не развитие личности и человеческого общества при помощи знания, а стремление к знанию ради него самого. В философии появилось подразделение на теоретическую, поэтическую и практическую науки. В целом же философия стала *единством наук*, которое отображает в понятиях объективную связь действительности.

Эмансипация наук. Школьная организации изучения философии (в платоновской Академии и школе перипатетиков) способствовала дифференциации и эмансипации наук. Отдельные философские дисциплины достигали все большей самостоятельности, связи между ними

разрывались. Преемники Аристотеля основывали свои заведения, в которых занимались отдельными специальными науками. По мере эмансипации наук возникала «проблема местоположения философии среди них». Это «ставило философию перед задачей новых отграничений своей области»³ и, соответственно, происходили подвижки в понятии философии.

Философия жизни начала свое развитие, по мнению Дильтея, с момента появления скептиков, эпикурейцев и стоиков. В этих направлениях выразились крушение метафизического миропознания и характерный для стареющих наций поворот к самоуглублению. Ослабло требование

¹ Дильтей В. Сущность философии. — С. 22.

² Там же. — С. 24.

³ Там же. — С. 29.

общеобязательности. На первый план вышла «способность философии образовывать личность». Философия стала пониматься не как только теория, а как наставница жизни.

Философия в подчинении у религии. В дальнейшем стареющий западный мир впал в религиозность, а философия на протяжении многих столетий оказалась «в подчинении у религии, потеряв свою истинную сущность».

Философия и опытные науки. В XVII веке наметилось новое соотношение сил в духовной культуре: возникли науки, познающие мир при помощи эмпирических методов. Науки объединились с философией в «антагонизме к религиозности». При этом метафизика тем не менее отмежевывалась от опытных наук «сознанием своего особого метода». Начиная с Декарта и заканчивая XIX веком (Гегель, Лотце, Фехнер и др.), философия пыталась обосновать научное знание метафизическими принципами. Однако становилось все более понятным, что «опытный мир, познание которого составляет задачу отдельных наук, невозможно познать глубже при помощи метафизического метода, отличного от их методов»¹.

Философия как теория познания и энциклопедия наук. Все же «одна область неоспоримо принадлежит философии. Если отдельные науки распределили между собой царство наличной действительности и каждая из них разрабатывает особую его часть, то тем самым возникает новое царство: сами эти науки». Философия сохранила свою необходимость как «теория теорий, логика, теория познания»².

Философия нашла себе еще одно неметафизическое направление деятельности: познание связи и разделения наук. «Философия превращается в энциклопедию наук...» Она заявила о себе «как наука,

охватывающая все отдельные науки»³. В качестве энциклопедистов у Дильтея упомянуты Бэкон, Гоббс, Д'Аламбер, Тюрго, Конт и др.

Вместе с развитием специальных наук усиливались тенденции к неметафизической, позитивистской философии. Однако ее сила ограничена тем, что позитивизм «не в состоянии объяснить реальность исторического сознания и коллективных жизненных ценностей». Преодолению этой ограниченности способствует «взгляд на сущность философии, который рассматривает ее как науку о внутреннем опыте или как науку о духе»⁴.

Заключение о сущности философии. Довея рассмотрение истории философии до момента возникновения наук о духе, Дильтей подвел итоги. (Напомним, что целью его обзора истории философии было определение сущности философии исходя из ее действительной истории, а не абстрактных понятий.) Дильтей отметил, что «каждое из определений является

¹ Дильтей В. Сущность философии. — С. 37–38.

² Там же. — С. 38, 39.

³ Там же. — С. 42.

⁴ Там же. — С. 44, 45.

лишь выражением той точки зрения, которую философия занимала в определенный момент своего развития»¹. «В сущности философии проявилась чрезвычайная подвижность: выдвигание все новых и новых задач, приспособление к условиям культуры... Но всегда мы в ней замечаем одну и ту же тенденцию к универсальности, к обоснованию (Begründung), то же стремление духа к постижению данного мира в целом. И постоянно в ней борются метафизическое тяготение к проникновению в ядро этого целого с позитивистским требованием общезначимости ее знания. <...> В отличие от отдельных наук, она стремится к разрешению мировой и жизненной загадки. И, в отличие от искусства и религии, она стремится дать общезначимое решение»².

Хотя философские системы не удастся подвести под какой-либо один теоретический принцип и свести в одну систему, «каждая из них являлась выражением какой-нибудь черты сущности философии», каждая являлась частью того «целого, в котором вся истина». Этим целым Дильтею представлялась *целевая связь общества*. С этой точки зрения, «философия есть функция в целевой связи общества...»³

Философия как мировоззрение. Какую же функцию выполняет философия в жизни индивида и общества, какую потребность стремится удовлетворить? Какими бы различными ни были философские учения, принадлежавшие той или иной эпохе, всякое из них стремится выполнять

функцию мировоззрения, целостного отношения к загадке жизни и мира. В этом состоит неизменная сущность философии.

Чтобы еще точнее определить сущность философии, нужно отличить ее от других родственных явлений в духовном мире, исполняющих сходную функцию. По мнению Дильтея, философия по своей мировоззренческой функции родственна религии и поэзии⁴: «Внутреннее отношение к жизненной и мировой загадке обще всем троем»⁵.

«...В человеческом духе заложено тяготение к мировоззрению»⁶, — констатировал Дильтей. В глубинах структуры духа (индивида или общества) каким-то образом уже связаны знания о мире, жизненный опыт, принципы действий — ведь они принадлежат одному духу. Но то, что связано неосознанно, «должно быть приведено к некоему объединению и в мыслящем сознании». Поскольку имеется такое стремление, «философия

¹ Дильтей В. Сущность философии. — С. 48.

² Там же. — С. 51–52.

³ Там же. — С. 52.

⁴ Поэзия, с точки зрения Дильтея, является среди всех видов искусства наиболее адекватным выражением мировоззрения, поскольку в «слове уже содержится синтез данного в мышлении. Если, стало быть, где-нибудь в произведениях искусства и находит себе выражение мирозерцание, то это происходит в поэзии». (Там же. — С. 99.)

⁵ Там же. — С. 54.

⁶ Там же. — С. 75.

заложена в структуре человека; каждый человек, какую бы позицию он ни занимал, стремится приблизиться к ней, и всякое человеческое действие имеет тенденцию достигнуть философской сознательности»¹.

Религия у всех народов предшествовала философии. Она постепенно принимала форму мышления в понятиях, однако понятийная форма не упраздняла созерцательную. «Религиозность субъективна, партикулярна в определяющих ее переживаниях, и вообще ей свойственно нечто неразложимое, в высокой степени личное...»² Как бы ни стремилось религиозное мировоззрение перейти в философское, это в принципе невозможно.

Поэзия имеет своим предметом переживание, извлеченное из связности воли и отличающееся от реального переживания как видимость. «Структура поэтических воззрений на жизнь совершенно отлична от понятийного расчленения, присущего философскому мирозерцанию. Закономерный переход от одного к другому невозможен. Тут нет никаких понятий, которые можно воспринять и развивать дальше»³.

Итог сравнения философии с религией и поэзией. Сравнение философии с религией и поэзией показало, что они «родственные друг другу и вместе с тем чуждые по своим духовным приемам...» «...Их отношение к мировой и жизненной загадке совершенно различно...» Философское мировоззрение «в отличие от религиозного... универсально и общезначимо. В отличие от поэтического мирозерцания, оно представляет собой силу, стремящуюся преобразующе влиять на жизнь. Оно развивается на широком основании, опираясь на эмпирическое сознание, опыт и опытные науки, согласно законам формирования, основа которых — объективация переживаний в понятийном мышлении»⁴. Философское мировоззрение функционирует во взаимодействии и взаимном обогащении с религиозным и поэтическим, но является принципиально отличным от них. Философия всегда стремится «к общезначимому воззрению на жизнь и мир».

Типы философского мирозерцания. Среди многообразных философских воззрений Дильтей выделил «последовательные, чистые, действенные типы»: 1) *материализм*, или натурализм, ведущий к позитивизму в духе Конта; 2) *объективный идеализм* (Гераклит, строгие стоики, Спиноза, Лейбниц, Шефтсбери, Гете, Шеллинг, Шлейермахер, Гегель и др.); 3) *идеализм свободы* (Платон, эллинистическо-римская философия жизненных понятий, христианское умозрение, Кант, Фихте, Мэн де Биран, Карлейль)⁵.

Указанные типы соответствуют трем различным отношениям, согласно которым мы познаем действительность: 1) причинные отношения,

¹ Дильтей В. Сущность философии. — С. 69, 70.

² Там же. — С. 96.

³ Там же. — С. 109.

⁴ Там же. — С. 75, 94, 114.

⁵ Там же. — С. 118.

2) ценностные и смысловые, 3) волевые отношения, связанные с целью. Хотя эти отношения соединены в душевной структуре, они не сводимы логически к какому-то общему понятию. «...Категории бытия, причины, ценности, цели... не могут быть сведены ни друг к другу, ни к высшему принципу, — констатировал Дильтей. — Мы можем постигать мир лишь согласно одной из основных категорий»¹. В этом кроется причина невозможности метафизики, которая охватывала бы в одной системе все сущее.

Метафизика «...неустанно переходит от возможности к возможности. Ни одна форма ее не удовлетворяет, всякую форму она превращает в новую»². Однако из невозможности свести философские

воззрения в одну систему Дильтей не делал релятивистских выводов. Он сравнивал это положение дел с тем, которое мы имеем в художественной литературе: ни одно произведение не дает «цельного жизневоззрения», однако их совокупность способствует общему взгляду на мир. «...Так и в типических мирозерцаниях философии пред нами предстает единый мир...» «Последним словом духа является не относительность всякого мировоззрения, а собственный суверенитет по отношению к каждому из них и позитивное сознание этого, — подобно тому как в цепи различных способов отношения духа для нас остается одна реальность мира, а прочные типы мирозерцания являются выражением многосложности мира»³.

Значение философских мирозерцаний Дильтей усматривал в том, «они придают личности в ее различных действиях внутреннее единство». Философское мировоззрение «охватывает многосложную жизнь с точки зрения какого-нибудь одного нашего отношения, согласно заключенным в нем законам»⁴.

Историчность всякой философии. Дильтей считал, что невозможна никакая завершающая метафизика. Ни одно «последнее слово» в философии неокончательно. Нет никакой новейшей философии — «есть только история философии»⁵. «У истории не в большей мере, чем у природы, есть такое окончательное и простое слово, которое выдавало бы ее подлинный смысл»⁶. Это означает, что любая концепция, рассматривающая историю философии с точки зрения «последнего слова» новейшей философии, тоже исторически преходяща, не является абсолютной. «...Духовная жизнь исторична в каждой точке»⁷.

¹ Дильтей В. Сущность философии. — С. 122.

² Там же. — С. 121.

³ Там же. — С. 124.

⁴ Там же. — С. 120.

⁵ Цит. по: Christophersen A. Perspektiven einer «Kritik der historischen Vernunft» // Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften, Bd. XXIII. — Göttingen, 2000.

⁶ Dilthey W. Einleitung in die Geisteswissenschaften // Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. I. — S. 92.

⁷ Там же. — S. 16.

Контрольные вопросы

В чем состоит специфика дильтеевского варианта «философии жизни»?

Как, с точки зрения В. Дильтея, следует подходить к определению сущности философии?

Какие формальные и содержательные признаки характерны, по мнению В. Дильтея, для философских учений?

Как, по представлению В. Дильтея, возникло и изменялось понятие философии?

Какую основную функцию, согласно В. Дильтею, выполняет философия в жизни индивида и общества?

На каком основании В. Дильтей утверждал, что «философия заложена в структуре человека»?

Чем, согласно В. Дильтею, философия отличается от отдельных наук?

Чем, по В. Дильтею, философия отличается от искусства и религии?

В каком из видов искусства, по мнению В. Дильтея, полнее всего выражается мировоззрение?

Почему, с точки зрения В. Дильтея, религиозное мировоззрение не может превратиться в философское?

Почему В. Дильтей считал, что поэзия не может стать философией?

Какие «чистые типы» философских воззрений выделил Дильтей?

Почему В. Дильтей утверждал, что возможны именно три основных, «чистых» типа философских воззрений?

Почему В. Дильтей полагал, что невозможна такая метафизика, которая охватывала бы в одной системе все сущее?

Считал ли В. Дильтей, что различные философские системы взаимно опровергают друг друга?

Способна ли философия, по мнению В. Дильтея, достичь высшего, завершающего пункта своего развития?

О. ШПЕНГЛЕР: ФИЗИОГНОМИКА ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

- ◆ Критика схемы «всемирной истории»
- ◆ Культуры как организмы
- ◆ Рождение, развитие и смерть культур
- ◆ Габитус культуры
- ◆ Гомология и «одновременность»
- ◆ Противоположность истории и природы, гештальта и закона, времени и пространства, физиогномики и систематики
- ◆ Число и стиль души
- ◆ Многообразие математик и их корреляция с искусством и философией
- ◆ Идея судьбы
- ◆ Принадлежность философии определенной культуре
- ◆ Оценивание значимости философских учений
- ◆ Морфология истории философии
- ◆ Периодизация истории философии
- ◆ Метафизический период
- ◆ Этический период
- ◆ Нигилизм и иррелигиозность философии в эпоху цивилизации
- ◆ Скептический период
- ◆ Физиогномика — последний интерес западной философии
- ◆ Контрольные вопросы

Освальд Шпенглер (1880–1936) в книге «Закат Европы» (1918–1922) изложил наряду с «морфологией всемирной истории» также и концепцию истории философии.

Критика схемы «всемирной истории». Шпенглер считал несостоятельным подведение исторических явлений под схему «Древний мир — Средние века — Новое время». Во-первых, эта схема кажется естественной только для современного западноевропейца, но не для представителей других культур. «“Всемирная история” — это *наша* картина мира, а не картина “человечества”»¹ Во-вторых, неверно говорить не только о единой истории всего человечества, но хотя бы лишь о единой истории Европы, начиная ее от древних греков: античность и современная западная Европа — это разные миры, а не стадии развития одного и того же.

По мнению Шпенглера, исторические события нельзя связать в единство, указывая на некую общую цель человечества, как это делали и Гердер, называвший историю воспитанием человеческого рода, и Кант,

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — М, 1993. — С. 143.

53

считавший ее развитием понятия свободы, и Гегель, видевший в ней саморазвертывание мирового духа. «...У «человечества» нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, как нет цели и у вида бабочек или орхидей. <...> У каждой культуры свои новые возможности выражения, которые появляются, созревают, увядают и никогда не повторяются. <...> Эти культуры, живые существа высшего ранга, растут с возвышенной бесцельностью, как цветы в поле» ¹.

Культуры как организмы. Действительные исторические последовательности можно усматривать только в пределах «великих культур», а не всего человечества. «*Культуры суть организмы*. Всемирная история — их общая биография» ². Шпенглер выделял в качестве «великих» культур египетскую, индийскую, вавилонскую, китайскую, майя, аполлоническую (греко-римскую), магическую (византийско-арабскую), фаустовскую (западноевропейскую) и говорил также о возможности русской культуры. Подобно организму каждая великая культура представляет собой целостность, или индивидуум, в котором все его органы функционально значимы в пределах только данного индивида и не являются органами других индивидов, не подчинены каким-то более обширным целостностям. Это означает, что все «органы» той или иной культуры образуются в ней и с нею погибают, не становятся наследием для других. Нет последовательной преемственности между культурами.

Однако у всех культур имеются подобию строения, как и у разных видов живых организмов имеются аналогичные (или гомологичные) органы. В разных культурах есть свои религии, искусства, философии, но они не перенимаются у других, а создаются заново; чужое искусство, мораль или даже математику можно только каким-то ограниченным образом понимать, но нельзя их присвоить. «Каждой культуре присущ уже вполне индивидуальный способ видения и познания...» «...Невозможно до конца вникнуть силами собственной души в исторический аспект мира чужих культур, в картину становления, сложившуюся из совершенно иначе предрасположенных душ» ³.

Рождение, развитие и смерть культур. «Культура рождается в тот миг, когда из прадушевного состояния вечно-младенческого человечества пробуждается и отслаивается великая душа, некий лик из пучины безликого, нечто ограниченное и преходящее из безграничного и

пребывающего. Она расцветает на почве строго отмежеванного ландшафта, к которому она остается привязанной чисто вегетативно. Культура умирает, когда эта душа осуществила уже полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств, наук и таким образом снова

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — С. 151.

² Там же. — С. 262.

³ Там же. — С. 289.

возвратилась в прадушевную стихию. <...> Как только цель достигнута и идея, вся полнота внутренних возможностей, завершена и осуществлена вовне, культура внезапно *коченеет*, отмирает, ее кровь свертывается, силы надламываются — она становится *цивилизацией*». История культуры представляет собой поступательное осуществление ее возможностей. При этом неминуемо в период от рождения до смерти «каждая культура проходит возрастные ступени отдельного человека»¹.

Габитус культуры. Шпенглер полагал, что для изучения культур применимы подходы, разработанные в биологии: «сравнительная морфология растений и животных давно уже подготовила соответствующую методику»². Всякая культура имеет свой «габитус»³, под которым подразумеваются специфические внешние проявления, характер, ход развития, его продолжительность и фазы, присущие именно данному виду существ. Это понятие подобно понятию стиля, «стиля души». Оно играет важную роль в шпенглеровской «физиогномике».

Гомология и «одновременность». Из биологии Шпенглер заимствовал также термин «гомология», означающий морфологическую эквивалентность органов у разных организмов, и использовал его в своей морфологии истории.

Отталкиваясь от этого понятия, Шпенглер далее ввел понятие исторической «одновременности»: «Я называю *«одновременными»* два исторических факта, которые выступают, каждый в своей культуре, в строго одинаковом — относительном — положении и, значит, имеют строго соответствующее значение»⁴. Например, одновременными Шпенглер называл Пифагора и Декарта, Архимеда и Гаусса ввиду их сходной роли в развитии античной и западной математики. Шпенглер стремился «доказать, что все без исключения великие творения и формы религии, искусства, политики, общества, хозяйства, науки *одновременно* возникают, завершаются и угасают во всей совокупности культур; что внутренняя структура одной полностью соответствует всем другим; что в исторической картине любой из них нет *ни одного* имеющего глубокий физиогномический смысл явления, к которому нельзя было бы подыскать

эквивалента во всех других, притом в строго знаменательной форме и на вполне определенном месте»⁵.

Слова «юность», «восхождение», «расцвет», «упадок» позволяют выделять *типическое* в разнообразных судьбах культур.

Противоположность истории и природы, гештальта и закона, времени и пространства, физиогномики и систематики. Хотя явлениям разных культур свойственна «одновременность», т. е. некая повторяемость, Шпенглер

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — С. 264, 265.

² Там же. — С. 262.

³ От лат. *habitus* — внешность, осанка.

⁴ Там же. — С. 271.

⁵ Там же.

не рассматривал ее как проявление исторической *закономерности*. Формы закона, причинно-следственной связи присущи природе, но не истории.

История — это становление, природа — ставшее. У ставшего нет направленности. Направление — это признак, присущий становлению, свершению, тому, что однократно и необратимо. Этими свойствами характеризуется *время* как противоположность *пространству*.

Ставшее исчислимо и подчинено законам природы; «становление “лишено числа”»¹, оно имеет некий данный в чувственном переживании облик (гештальт²), но не укладывается в омертвляющую формулу закона. Становление постигается не вычислением, а переживанием, допускающим лишь способы *художественного* выражения. «Природу нужно трактовать научно, об истории нужно писать стихи»³. Историческое рассмотрение является искусством. «Вживание, созерцание, сравнение, непосредственная внутренняя уверенность, точная чувственная фантазия — ...таковы средства исторического исследования вообще. Других не существует»⁴.

Различив природу и историю и указав различие способов их постижения, Шпенглер сформулировал понятие о двух видах морфологии. «Все способы понимать мир позволительно в конечном счете обозначить как морфологию. *Морфология механического и протяженного, наука, открывающая и систематизирующая законы природы и каузальные отношения, называется систематикой. Морфология органического, истории и жизни, всего того, что несет в себе направление и судьбу, называется физиогномикой*»⁵.

Число и стиль души. Разграничить понятия природы и истории Шпенглер попытался также при помощи понятия *числа*. «Природа — это то, что подлежит счислению. История есть совокупность того, что не имеет к математике никакого отношения»⁶. Природе соответствует число

математическое, а истории — хронологическое. Первое характеризует отношения пространственные (ставшие, омертвевшие, механические, повторяющиеся, закономерные), второе — временные (становящиеся, живые, направленные, однократные). «Хронологическое число обозначает единожды действительное, математическое число — постоянно возможное»⁷.

Сущность числа Шпенглер пояснил подобием, родством его со словом (или именем), которое в качестве понятия помечает, очерчивает наши впечатления о мире.

По способу происхождения числа подобны мифам, они образуются так же, как имена богов: встречая явления, недоступные пониманию, люди

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — С. 251.

² *Gestalt* (нем.) — форма, образ, облик, общий вид.

³ Там же. — С. 252.

⁴ Там же. — С. 156.

⁵ Там же. — С. 257.

⁶ Там же. — С. 206.

⁷ Там же. — С. 254.

именуют, разграничивают их по имени и благодаря этому становится возможным «заклинать» их. «Именами и числами человеческое понимание приобретает власть над миром»¹.

У всякой культуры — свои числовые понятия, соответствующие определенному *стилю души*. «Не существует и не может существовать никакого числа в себе. Есть множество миров чисел, так как есть множество культур. Мы обнаруживаем индийский, арабский, античный, западный тип математического мышления и вместе тип числа, каждый по самой сути своей представляющий нечто самобытное и единственное, каждый являющийся выражением особого мироощущения, символом некой значимости, точно ограниченной также и в научном отношении, принципом устройства ставшего, в котором отражается глубочайшая сущность одной-единственной, а не какой-нибудь еще души, той самой, которая является средоточием именно этой, а не какой-нибудь иной культуры. Таким образом, существует более чем одна математика»².

Многообразие математик и их корреляция с искусством и философией. Шпенглер утверждал, что у всякой культуры — своя математика. Изучая особенности той или иной математики, можно понять и специфику соответствующей культуры.

«Всякая математика... есть исповедь души»³. «Чувство формы у ваятеля, живописца, композитора является по сути математическим»⁴. Математика — своего рода искусство. Подобно искусству она изменяется от эпохи к эпохе. Поэтому исследователю, излагающему развитие

искусства, полезно соотносить его с развитием математики. Числа символизируют идеальные формы, лежащие в основе отдельных культур.

Сам Шпенглер использовал эту свою рекомендацию при рассмотрении истории философии. Он полагал, что «каждая философия росла до сих пор в связи с *соответствующей* математикой», а «кто не проник в мир форм чисел, кто не пережил их в себе как символы, тот не есть настоящий метафизик»⁵.

Идея судьбы. У истории (культуры), в отличие от природы, нет законов, но есть судьба, т. е. своеобразная логика, а именно «*логика времени*» (не пространства). «Настоящая историяотягчена судьбой, но лишена законов»⁶, В ней вместо причинной необходимости есть «органическая необходимость». Это можно понимать, например, так: детство *не причина* юности, а рождение — смерти, хотя между ними имеется необходимая связь во времени (но не в пространстве).

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — С. 206.

² Там же. — С. 208.

³ Там же. — С. 258.

⁴ Там же. — С. 211.

⁵ Там же. — С. 205, 555.

⁶ Там же.— С. 274.

Судьба неотвратима для всякого живого существа и для всякой культуры. Это дает возможность предвидеть историю культуры — не конкретные события, но необходимые исторические *эпохи*. Всякая культура, родившись и осуществив все возможности своего развития, обречена окостенеть, превратиться в цивилизацию и умереть. Такую участь Шпенглер предрекал и западноевропейско-американской культуре, которая, по его оценке, в XIX в. вступила в предсмертную стадию своего существования, цивилизацию.

Принадлежность философии определенной культуре. Философия рассматривается у Шпенглера как одно из выражений «стиля души», свойственного той или иной культуре. Это значит, что нет философии «вообще», которая не принадлежала бы конкретной культуре. «...Каждая мысль живет в историческом мире и, следовательно, разделяет общую участь всего преходящего»¹.

Философствование представляет собой стремление преодолеть тоску, страх, бессилие перед непонятным. «“Философия”, *любовь* к мудрости, есть по самой сути своей защита от непонятного»².

Философы безуспешно стремились найти единственное решение проблем и создать таким образом философию «вообще». Однако нет ответов «вообще», как нет и вопросов «вообще». Всякий вопрос возникает в контексте данной культуры и эпохи, а вместе с ним предопределен уже и

характер ответа: «...Всякий философский вопрос есть лишь скрытое желание получить определенный ответ, содержащийся уже в самом вопросе...»³ Таким образом, «нет никаких вечных истин. Каждая философия есть выражение своего, и *только* своего, времени, и нет двух таких эпох, которые имели бы одинаковые философские интенции, коль скоро речь идет о действительной философии, а не о каких-то академических пустяках относительно форм суждения или категорий чувств»⁴. Подлинно философский вопрос может быть прочувствован и поставлен из конкретно-определенного бытия.

Оценивание значимости философских учений. Полагая, что никакая философия не может быть истинной и непреходящей, Шпенглер предлагал оценивать учения по силе их влияния на культуру и эпоху. «Существенное заключается в том, какой именно человек обретает в них лицо. Чем значительнее человек, тем истиннее философия — в смысле внутренней истины великого произведения искусства, что нисколько не зависит от доказуемости и даже непротиворечивости отдельных положений»⁵.

Ценность того или иного мыслителя заключается, по Шпенглеру, в его зоркости к современной эпохе. Шпенглер с пренебрежением отзывался

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — С. 176.

² Там же. — С. 280.

³ Там же. — С. 155.

⁴ Там же. — С. 176.

⁵ Там же.

о тех, кто «ни одним поступком, ни одной властной мыслью не посягнул на высокую политику, на развитие современной техники, средств сообщения, народного хозяйства, на какой-либо аспект *крупномасштабной* действительности»¹. В противоположность им он упоминал Канта, Конфуция, Пифагора, Гете, Гоббса, Лейбница, которые смогли заставить современников считаться с собой.

Морфология истории философии. Шпенглер предложил морфологический подход к истории философии, аналогичный тому, который он применял к истории вообще. Смысл этого подхода уже должен быть ясен из всего вышеизложенного; здесь достаточно привести резюмирующее высказывание Шпенглера: «Философии как таковой вообще не существует: у каждой культуры своя собственная философия; она представляет собой часть ее целокупно символического выражения и слагает своими *постановками* проблем и *методами* мышления некую умственную орнаментику, в строгом родстве с архитектурой и изобразительным искусством. В отдаленной перспективе и с высоты рассмотрения совершенно несущественно, до каких словесно выраженных

«истин» дошли эти мыслители вообще в рамках своих школ — ибо именно школа, конвенция и богатство форм являются здесь, как и во всяком большом искусстве, основополагающими элементами. Бесконечно более важными, чем ответы, оказываются сами вопросы, и притом в аспекте их выбора и внутренней формы, поскольку тот *особый способ*, через который понимающему взору человека определенной культуры предстает макрокосм, заведомо формирует самую потребность и тип вопрошания»².

Периодизация истории философии. В истории философии той или иной культуры Шпенглер выделял три главных периода: 1) *метафизический* (систематический), 2) *этический* (этически-общественный), 3) *скептический* (городской, соответствующий стадии цивилизации). В этих периодах «тайна мира последовательно предстает в виде проблемы познания, проблемы ценности и проблемы формы»³.

В любой из этих периодов «философ не волен выбирать свои темы, и философия отнюдь не всегда и не везде располагает одними и теми же темами». «...В *выборе темы* лежит строгая необходимость. У каждой эпохи своя собственная тема, имеющая значение для нее, и ни для какой иной»⁴.

По тому, какая тема выдвигалась на первый план, Шпенглер идентифицировал данную философию с определенной эпохой. А «ход биографии» (т. е. судьба философии) «повсюду одинаков»: в соответствующие эпохи ставятся аналогичные вопросы.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — С. 177.

² Там же. — С. 553–554.

³ Там же. — С. 565.

⁴ Там же. — С. 557–558.

Метафизический период. Во всякой культуре в раннюю эпоху ее существования на первом плане оказываются метафизические вопросы. Основная философская проблематика формируется в этот период: «...Великие вопросы *все* без исключения ставятся с самого начала». «В самом начале каждой ранней эпохи... философия раздается как умственное эхо какого-то сильного метафизического переживания, и ее предназначение сводится к тому, чтобы критически подтвердить священную каузальность религиозно узренной картины мира. <...> В эту раннюю пору мыслители были *жрецами*, не только по образу мыслей, но даже и по сословию. <...> Лишь с наступлением поздней эпохи философия принимает городской и мирской облик»¹, а мыслители из жрецов превращаются в светских людей. Метафизический период начинается религиозной, а заканчивается «рационалистической редакцией».

Круг возможных метафизических вопросов и ответов невелик, и он со временем исчерпывается. По оценке Шпенглера, «систематическая

философия» (метафизика) в античной культуре завершена Платоном и Аристотелем, а в западноевропейской — Кантом.

Этический период. Вслед за «систематической философией» идет «специфически городская, не спекулятивная, а практическая, иррелигиозная, этически-общественная философия»². В античной философии ее представители — киники, киренаики, стоики и эпикурейцы; в китайской — «эпикуреец» Ян Чжу, «социалист» Мо-цзы, «пессимист» Чжуан-цзы, «позитивист» Мэн-цзы; в западноевропейской — Шопенгауэр, Ницше, Маркс, Дарвин.

В этот период этика из раздела философии вырастает в собственно философию. «...Практическая жизнь сдвигается в центр рассмотрения... Метафизика, вчерашняя госпожа, становится сегодняшней служанкой. Она лишь поставляет основание, на которое водружается практический образ мыслей». Такова, по оценке Шпенглера, и «типичная философия XIX века», она — «только этика, только критика общества», а ее «единственная и исконнейшая тема ... есть воля к власти... Все остальное, говоря словами Шопенгауэра, есть профессорская философия философских профессоров»³.

Этический и скептический периоды, следующие за метафизическим, это — «философия цивилизации», «умственная старость», «стадия повторений».

Нигилизм и иррелигиозность философии в эпоху цивилизации. Угасание великих культур проявляется в нигилизме и иррелигиозности. Определенная религия, по словам Шпенглера, является сущностью всякой культуры. Поскольку цивилизация есть смерть, отрицание культуры, постольку «сущность всякой цивилизации — иррелигиозность»⁴.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — С. 554.

² Там же. — С. 181.

³ Там же. — С. 556, 558, 564.

⁴ Там же. — С. 546.

В качестве примеров «душевного угасания» культур Шпенглер указывал на буддизм, стоицизм и социализм, расценивая их как «морфологически равноценные явления». Это — «три формы нигилизма в ницшевском смысле слова». «Социализм есть ставшее иррелигиозным фаустовское жизнечувствование... Иррелигиозны стоицизм и буддизм в сравнении с орфической и ведийской религией...»¹

В эпоху цивилизации происходит «переоценка всех ценностей». «Она... перечеканивает все формы предшествовавшей культуры, иначе толкует их, иначе ими пользуется. Она ничего уже не порождает, она только дает новые интерпретации»².

Скептический период. Третий, скептический период особенно занимал Шпенглера, поскольку он считал, что современная западноевропейская философия вступила именно в эту стадию. «Систематическая философия нынче бесконечно далека нам; этическая философия завершена. Остается еще *третья, соответствующая в пределах западного духовного мира античному скептицизму возможность*, характеризуемая неведомым до сих пор методом сравнительной исторической морфологии». «Скептицизм — это выражение чистой цивилизации; он разлагает картину мира предшествовавшей культуры»³.

В этот период невозможно выработать новые философские идеи: все потенции, таившиеся в «фаустовской душе», уже реализованы. Философии уже некуда воспарить, у нее остается только «лягушачья перспектива»: рассмотрение мира с точки зрения житейских нужд. В философии происходит поворот от трагической возвышенности к «философскому плебейству». От труднодоступных высот мысли философия опускается до общедоступных «истин». Она становится «популярной», без затруднений укладывается в умах среднего сословия. Появляются «модные философы». «...Таково нисхождение от культуры к цивилизации»⁴.

Физиогномика — последний интерес западной философии. По сравнению с античным скептицизмом западный скептицизм имеет свою особенность. Античный скептицизм просто отрицал философию, считая ее бесполезной, бессмысленной. Западный, напротив, не считает философские учения разных времен и народов совершенно бессмысленными, поскольку усматривает в них подлинное и адекватное выражение определенных культур и эпох, хотя не считает ни одно из них «более» или «менее» истинным. Западный скептицизм рассматривает их всего лишь как «физиономии» разных культур.

Таким образом, последняя стадия западной философии это — «физиогномический

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — С. 544, 546.

² Там же. — С. 537.

³ Там же. — С. 181–182.

⁴ Там же. — С. 541.

скептицизм». Его задачи — «морфология всемирной истории» и «сравнительная морфология форм познания». «...Мы принимаем историю философии как последнюю серьезную тему философии. Это и есть скепсис. Отрицаются абсолютные точки зрения...» «...Отпадает и претензия высшего мышления на обладание всеобщими и вечными истинами. Истины существуют только по отношению к определенному человеческому типу. Соответствующим образом и моя философия

является выражением и отображением лишь западной души, в отличие, скажем, от античной и индийской, и притом *лишь* в ее нынешней, цивилизованной стадии...»¹

Способностью к исследованию морфологии всемирной истории и форм познания обладает, по мнению Шпенглера, только «фаустовская душа». Среди всех существующих или существовавших великих душ именно она наделена умением проникать «в мирочувствование не только собственной, но и *всех* душ»². Этим и обусловлена специфика начинающегося на Западе этапа скептицизма, который должен быть, по Шпенглеру, именно физиогномическим. Физиогномику всемирной истории и сравнительную морфологию форм познания он называл «философией будущего», «старческой мудростью» Запада, «последней фаустовской философией».

Контрольные вопросы

Почему О. Шпенглер ставил под сомнение понятие «всемирной истории»?

С чем О. Шпенглер сравнивал «великие культуры»?

Как у О. Шпенглера называется стадия существования культуры, на которой ее «цель достигнута» и она «внезапно *коченеет*, отмирает, ее кровь свертывается, силы надламываются»?

Что подразумевал О. Шпенглер под выражением «габитус» культуры?

Какие исторические факты О. Шпенглер называл «одновременными»?

В чем, по О. Шпенглеру, состоит принципиальное различие между историей и природой?

Что у О. Шпенглера называется «физиогномикой»?

Как у О. Шпенглера связаны понятия числа и стиля души?

Что означает утверждение О. Шпенглера, что каждая философия связана с соответствующей математикой?

В чем, по О. Шпенглеру, состоит различие судьбы и закона?

Возможна ли, с точки зрения О. Шпенглера, одна «истинная» философия, пригодная для всех времен и народов?

Какой критерий должен применяться, по мнению О. Шпенглера, для оценки значимости того или иного философского учения?

¹ Шпенглер О. Закат Европы. — С. 182.

² Там же. — С. 321.

Почему О. Шпенглер считал, что философские вопросы важнее, чем ответы на них?

Какие периоды в истории философии различал О. Шпенглер?

Как, по О. Шпенглеру, называется первый период в философии любой культуры?

Какие периоды истории философии О. Шпенглер относил к стадии цивилизации?

К какой стадии культуры О. Шпенглер относил буддизм, стоицизм и социализм, расценивая их как «морфологически равноценные явления»?

Каким периодом, согласно О. Шпенглеру, завершается история философии любой культуры?

Каковы, по О. Шпенглеру, особенности скептического периода истории философии?

Какую философию О. Шпенглер охарактеризовал выражением «физиогномический скептицизм»?

Какая, по мнению О. Шпенглера, последняя серьезная тема западной философии?

Какой должна быть, по мнению О. Шпенглера, западная «философия будущего»?

ЧАСТЬ II. ХРЕСТОМАТИЯ

ГЕГЕЛЬ Г. В. Ф. ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ¹

Вступительная речь, произнесенная в Гейдельберге 28 октября 1816 г.

Мы увидим при рассмотрении истории философии, что в других европейских странах, в которых ревностно занимаются науками и совершенствованием ума и где эти занятия пользуются уважением, философия, за исключением названия, исчезла до такой степени, что о ней не осталось даже воспоминания, не осталось даже смутного представления о ее сущности; мы увидим, что она сохранилась лишь у немецкого народа, как некоторое его своеобразие. *Мы* получили от природы высокое призвание быть хранителями этого священного огня...

Предварительные замечания об истории философии

...Преимущественно из истории философии черпают доказательство *ничтожности* этой науки.

<...> Но наука философии обладает той отличительной чертой, или, если угодно, ей присущ тот недостаток по сравнению с другими науками, что сразу же имеют место различные воззрения относительно ее понятия, относительно того, что она должна и может давать. <...>

Введение в историю философии

Можно находить интерес в истории философии с разных точек зрения. Если мы желаем найти сердцевину этого интереса, мы должны ее искать в существенной связи, существующей между тем, что кажется отошедшим в прошлое, и той ступенью, которой философия достигла в настоящее время. <...>

Созданное каждым поколением в области науки и духовной деятельности есть наследие, рост которого является результатом сбережений всех предшествовавших поколений, святилище, в котором все человеческие поколения благодарно и радостно поместили все то, что им помогло пройти жизненный путь, что они обрели в глубинах природы и духа. Это наследование есть одновременно и получение наследства, и вступление во владение этим наследством. Оно является душой каждого последующего поколения, его духовной субстанцией, ставшей чем-то привычным, его принципами, предрассудками и богатствами; и вместе с тем это полученное наследство низводится получившим его поколением на степень подлежащего

¹ Фрагменты приведены по изданию: Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. — СПб., 1993. — С. 64–159.

материала, видоизменяемого духом. Полученное, таким образом, изменяется, и обработанный материал именно потому, что он подвергается обработке, обогащается и вместе с тем сохраняется.

Такова также позиция и деятельность нашей и всякой другой эпохи: мы постигаем уже существующую науку, усваиваем ее, приспособляемся к ней, и тем самым мы ее развиваем дальше и поднимаем ее на более высокий уровень; усваивая ее себе, мы делаем из нее нечто свое в противоположность тому, чем она была раньше. От этой природы творчества, заключающейся в том, что оно имеет своей предпосылкой наличный духовный мир и что, усваивая его себе, оно вместе с тем и преобразовывает его, — от этой природы творчества и зависит то, что наша философия может обрести существование лишь в связи с предшествующей и с необходимостью из нее вытекает; ход истории показывает нам не становление чуждых нам вещей, а *наше* становление, становление *нашей* науки.

Природа указанного здесь отношения обуславливает характер представлений и вопросов, могущих у нас возникнуть относительно задачи истории философии. Понимание этого отношения выясняет нам вместе с тем субъективную цель изучения истории философии. Эта субъективная цель состоит в том, чтобы путем изучения истории этой науки быть введенным в самое эту науку. <...>

...Наипревосходнейшей следует почитать ту деятельность мысли, которая исследует не другое и занята не другим, а которая занята самой собою — именно самым благородным, которая искала самое себя и самое себя открыла. История, развертывающаяся перед нами, есть история нахождения мыслью самой себя, а с мыслью дело обстоит так, что, только порождая себя, она себя находит: дело даже обстоит так, что лишь тогда, когда она себя находит, она существует и действительна. Системы философии суть эти акты порождения, и ряд этих открытий, в которых мысль ставит себе целью открыть самое себя, представляет собою работу двух с половиной тысячелетий.

Но если мысль, которая существенно есть мысль, есть вечная, сущая в себе и для себя, а все то, что истинно, содержится только в мысли, — то каким образом этот интеллектуальный мир доходит до того, чтобы иметь историю? В истории изображается то, что изменчиво, что минуло и ушло в ночь прошлого, то, чего уже нет; истинная же, необходимая мысль — а лишь о такой мысли здесь идет речь — не может подвергаться изменению. Этот вопрос должен быть рассмотрен нами в первую очередь. Но, во-

вторых, нам непременно должно прийти в голову, что существует еще много других важнейших продуктов творчества, которые также представляют собою произведения мысли и которые мы, однако, исключаем из нашего рассмотрения. Таковы — религия, политическая история, государственное устройство, искусства и науки. Спрашивается: чем отличаются эти

65

произведения мысли от тех, которые составляют наш предмет? И вместе с тем спрашивается также: каково их отношение друг к другу в истории? Об этих двух вопросах следует сказать все необходимое для того, чтобы мы могли ориентироваться, в каком смысле здесь излагается история философии. Кроме того, нужно, в-третьих, иметь общий обзор, раньше чем перейти к частностям; в противном случае мы из-за частных не увидим целого, из-за деревьев — леса, из-за философских систем — философии. Дух требует, чтобы он получил общее представление о цели и назначении целого, дабы он знал, чего ему нужно ожидать; подобно тому как мы желаем обозреть ландшафт в целом, который исчезает, когда начинают останавливаться на отдельных его частях, так и дух хочет видеть отношение отдельных систем философии к всеобщему; ибо отдельные части обладают на самом деле своей главной ценностью лишь через их отношение к целому. Ни к чему это так не относится, как к философии и затем к ее истории. В истории, может казаться, это установление всеобщего несколько менее необходимо, чем в науке в собственном смысле слова. Ибо история кажется на первый взгляд последовательным рядом случайных событий, в котором каждый факт стоит сам по себе, совершенно изолированно от других, и она показывает нам лишь временную связь между ними. Но уже в политической истории мы этим не удовлетворяемся; мы познаем или, по крайней мере, чувствуем в ней необходимую связь, в которой отдельные события получают свое особенное место и свое отношение к некоторой цели, приобретают, следовательно, значение. Ибо значительное в истории значительно лишь благодаря своему отношению к некоему всеобщему и своей связи с ним. Иметь перед своими глазами это всеобщее означает поэтому понять смысл.

Я буду поэтому заниматься в своем введении лишь следующими пунктами.

Первым нашим делом будет разъяснение *сущности истории философии*: рассмотрение ее значения, *понятия* и цели; и отсюда будут вытекать выводы относительно *способа ее трактовки*. <...>

Во-вторых, мы должны точнее установить *понятие самой философии*, и из этого понятия мы должны вывести, что должно быть выделено в

качестве философии из бесконечного материала и многообразных сторон духовной культуры народов. <...>

Само понятие предмета, которое получается после рассмотрения этих двух вопросов, должно наметить путь к выполнению третьей задачи, должно определить характер общего обзора хода этой истории и ее деление на необходимые периоды; это деление должно показать ее органически прогрессирующим целым, разумной связью, и благодаря единственно лишь этому сама история философии приобретает достоинство науки. <...>

66

А. Понятие истории философии

Относительно истории философии нам раньше всего может прийти в голову мысль, что в самом этом предмете содержится явное внутреннее противоречие. Ибо философия хочет познать неизменное, вечное, сущее само по себе; ее цель — истина. История же сообщает о том, что существовало в одно время, а в другое время исчезло и вытеснено другим. Если мы исходим из того, что истина вечна, то она не входит в сферу преходящего и не имеет истории. Если же она имеет историю, то, так как история есть лишь изображение ряда минувших образов познания, в ней нельзя найти истину, ибо истина не есть минувшее. <...>

Что же касается сравнения истории религии с историей философии в отношении внутреннего содержания, то мы должны указать, что философии не приписывается, подобно религии, в качестве содержания твердо определенная с самого начала истина, которая, будучи неизменной, изымается из области истории. <...>

1. Обычные представления об истории философии

а. История философии как перечень мнений

На первый взгляд история по самому своему смыслу как будто означает сообщение случайных происшествий, имевших место в разные эпохи, у разных народов и отдельных лиц, — случайных частью по своей временной последовательности и частью по своему содержанию. <...> Но содержанием философии служат не внешние деяния и не события, являющиеся следствием страстей или удачи, а мысли. Случайные же мысли суть не что иное, как мнения; а философскими мнениями называются мнения об определенном содержании и своеобразных предметах философии — о божестве, природе, духе.

Таким образом, мы тотчас же наталкиваемся на весьма обычное воззрение на историю философии, согласно которому она должна именно рассказать нам о существовавших философских мнениях в той временной последовательности, в которой они появлялись и излагались. Когда

выражаются вежливо, тогда называют этот материал истории философии *мнениями*; а те, которые считают себя способными высказать этот же самый взгляд с большей основательностью, даже называют историю философии галереей нелепиц или, по крайней мере, заблуждений, высказанных людьми, углубившимися в мышление и в голые понятия. <...> История философии, как рассказ о различных и многообразных мнениях, превращается, таким образом, в предмет праздного любопытства или, если угодно, в предмет интереса ученых *эрудитов*. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т. е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает.

67

Полагают, однако, что можно также извлечь пользу из ознакомления с различными мнениями и мыслями других: это стимулирует мыслительную способность, наводит также на отдельные хорошие мысли, т. е. вызывает, в свою очередь, появление *мнения*, и наука состоит в том, что ткуются мнения из мнений. <...>

Мнение есть субъективное представление, произвольная мысль, плод воображения: я могу иметь такое-то и такое-то мнение, а другой может иметь совершенно другое мнение. *Мнение* принадлежит *мне*; оно не есть внутри себя всеобщая, сама по себе сущая мысль. Но философия не содержит в себе мнения, так как не существует философских мнений. Когда человек говорит о философских мнениях, то мы сразу убеждаемся, что он не обладает даже элементарной философской культурой, хотя бы он и был сам историком философии. Философия есть объективная наука об истине, наука о ее необходимости, познание посредством понятий, а не *мнение* и не *ткань* паутины мнений. <...>

Но не одно и то же, основывается ли убеждение на чувствах, чаяниях, созерцаниях и т. д., на субъективных основаниях и вообще на особенности субъекта, или оно основывается на мысли и вытекает из проникновенного усмотрения понятия и природы предмета. Убеждение, полученное первым способом, есть *мнение*.

Эту резко определившуюся для нас теперь противоположность между *мнением* и *истиной* мы встречаем уже в образованности сократо-платоновской эпохи, этой эпохи разложения греческой жизни; там мы встречаем ее в виде платоновского противопоставления мнения (*δόξα*) науке (*ἐπιστήμη*). <...>

...Мы познаем истинное не просто, без всякого труда, а лишь постольку, поскольку мы размышляем; согласно этому взгляду истина познается не в непосредственном *восприятии* и *созерцании*, — ни во

внешне-чувственном, ни в интеллектуальном созерцании (ибо всякое созерцание, как созерцание, чувственно), — а лишь посредством работы мысли.

в. Доказательство ничтожности философского познания посредством самой истории философии

...При взгляде на такое многообразие мнений, на столь различные многочисленные философские системы мы чувствуем себя в затруднении, не зная, какую из них признать. Мы убеждаемся в том, что в высоких материях, к которым человек влечется и познание которых хотела доставить нам философия, величайшие умы заблуждались, так как другие ведь опровергли их. “Если это случилось с такими великими умами, то как могу *его homuncio* (я, маленький человечек) желать дать свое решение?” Этот вывод, который делается из факта различия философских систем, как полагают, печален по существу, но вместе с тем субъективно полезен. Ибо факт этого различия является для тех, которые с видом знатока хотят выдавать

68

себя за людей, интересующихся философией, обычным оправданием в том, что они, при всей своей якобы доброй воле и при всем даже признании ими необходимости стараться усвоить эту науку, все же на самом деле совершенно пренебрегают ею. Но эта ссылка на различие философских систем вовсе не может быть понята как простая отговорка. Она считается, напротив, серьезным, настоящим доводом против серьезности, с которой философствующие относятся к своему делу, — она служит для них оправданием пренебрежения философией и даже неопровержимым доказательством тщетности стремления достигнуть философского познания истины. “Но если даже и допустим”, гласит далее это определение, “что философия есть подлинная наука и какая-либо из философских систем истинна, то возникает вопрос: а какая? по какому признаку узнаешь ее? Каждая система уверяет, что она — истинная; каждая указывает иные признаки и критерии, по которым можно познать истину; трезвая, рассудительная мысль должна поэтому отказаться решить в пользу одной из них”. <...>

с. Объяснительные замечания относительно различия философских систем

По существу же мы по поводу этого рассуждения должны были бы сказать раньше всего то, что, как бы различны ни были философские учения, они все же имеют то общее между собою, что все они являются *философскими* учениями. Кто поэтому изучает какую-нибудь систему

философии или придерживается таковой, во всяком случае философствует, если только это учение вообще является философским. Вышеприведенное, носящее характер отговорки рассуждение, цепляющееся лишь за факт различия этих учений и из отвращения и страха перед особенностью, в которой находит свою действительность некоторое всеобщее, не желающее постигать или признавать этой всеобщности, я в другом месте сравнил с больным, которому врач советует есть фрукты; и вот ему предлагают сливы, вишни или виноград, а он, одержимый рассудочным педантизмом, отказывается от них, потому что ни один из этих плодов не есть фрукт вообще, а один есть вишня, другой — слива, третий — виноград.

Но существенно важно еще глубже понять, что означает это различие философских систем. Философское познание того, что такое истина и философия, позволяет нам опознать само это различие как таковое еще в совершенно другом смысле, чем в том, в каком его понимают, исходя из абстрактного противопоставления истины и заблуждения. Разъяснение этого пункта раскроет перед нами значение всей истории философии. Мы должны дать понять, что это многообразие философских систем не только не наносит ущерба самой философии — возможности философии, — а что, наоборот, такое многообразие было и есть безусловно необходимо для существования самой науки философии, что это является ее существенной чертой. <...>

69

2. Разъяснения, необходимые для определения понятия истории философии

Указанное уже выше положение, что существует лишь одна истина, еще абстрактно и формально. В более же глубоком смысле исходным пунктом, конечной целью философии является познание, что эта единая истина вместе с тем есть источник, только из которого истекает все другое, все законы природы, все явления жизни и сознания, представляющие собою лишь отражение этого источника; или, выражая это иначе, цель философии состоит в том, чтобы свести все эти законы и явления, обратным на внешний взгляд путем, к этому единому источнику, но сделать это лишь для того, чтобы постигнуть их из него, т. е. для того, чтобы познать, как они из него выводятся. Самым существенным, следовательно, является, скорее, познание, что эта единая истина не есть лишь простая, пустая мысль, а представляет собою мысль, определенную в себе. Чтобы достигнуть этого познания, мы должны войти в рассмотрение некоторых абстрактных понятий, которые, как таковые, совершенно общи и пусты, а именно в рассмотрение двух понятий — понятия *развития* и понятия *конкретного*. Мы можем даже свести то, что здесь для нас важно,

к одному-единственному понятию, к понятию развития; когда последнее сделается для нас ясным, то все остальное будет вытекать само собою. Продуктом мышления является все, что нами вообще мыслится; но мысль есть еще нечто формальное; понятие есть уже более определенная мысль; наконец, идея есть мысль в ее целостности и ее в себе и для себя сущем определении. Но идея есть, следовательно, истина, и единственно лишь она есть истина; существенная же черта природы идеи состоит в том, что она развивается и лишь через развитие постигает себя, — состоит в том, что она *становится* тем, что она есть. Что идея должна еще сделать себя тем, что она есть, кажется на первый взгляд противоречием; нам могли бы сказать: она есть то, что она есть. <...>

а. Понятие развития

Чтобы понять, что такое развитие, мы должны различать, так сказать, двоякого рода состояния: одно есть то, что известно как задаток, способность, в-себе-бытие (как я это называю), *potentia δύναμις*, второе есть для-себя-бытие, действительность (*actus, ἐνέργεια*). Если мы, например, говорим, что человек от природы разумен, то он обладает разумом лишь в потенции, в зародыше; в этом смысле человек обладает от рождения и даже во чреве матери разумом, рассудком, фантазией, волей. Но так как дитя обладает, таким образом, лишь способностью или *реальной возможностью* разума, то выходит то же самое, как если бы оно совсем не обладало разумом; последний еще не существует в нем (*an ihm*), ибо дитя еще не способно совершать что-либо разумное и не обладает разумным сознанием. Лишь тогда, когда то, что человек, таким образом, есть *в себе*, становится

70

для него, следовательно, когда оно становится разумом для себя, человек обладает *действительностью* в каком-нибудь отношении; лишь тогда человек действительно разумен, лишь тогда он существует для разума.

Что это, собственно, означает? То, что есть в себе, должно стать для человека предметом, должно быть им осознано; так оно становится для человека. То, что для него стало предметом, есть то же самое, что он есть *в себе*; лишь благодаря тому, что это в-себе-бытие становится предметным, человек становится для себя самого, удваивается, сохраняется, но другим не становится. Человек, например, мыслит, а затем он мыслит об этой мысли; таким образом, в мышлении предметом является лишь мышление, разумность производит разумное, разум является своим собственным предметом. Что мышление может затем впасть в неразумие, это — дальнейший вопрос, который нас здесь не касается. Но если на первый взгляд человек, разумный в себе, не продвинулся ни на шаг вперед после

того, как он стал разумным для себя, так как то, что было в нем в себе, лишь сохранилось, то разница все же огромная; никакого нового содержания не получается, и все же эта форма для-себя-бытия есть нечто совершенно отличное. На этом различии зиждутся все различия ступеней развития всемирной истории. Этим одним только и объясняется, почему у многих народов существовало и частью еще существует рабство, и эти народы были им довольны, несмотря на то что все люди от природы разумны, а формальная сущность этой разумности именно и состоит в том, чтобы быть свободным. Единственное различие между африканскими и азиатскими народами, с одной стороны, и греками, римлянами и современными народами, с другой, состоит именно в том, что последние знают, что они свободны и свободны *для себя*, первые же лишь *суть* свободные, *не зная*, что они свободны, не существуя, следовательно, как свободные. В этом заключается огромное изменение состояния. Всякое познание и изучение, наука и даже действие имеют своей целью не что иное, как извлечение из себя и выявление вовне того, что есть внутри или в себе, и, следовательно, не что иное, как становление для себя предметом.

То, что находится в себе, вступая в существование, хотя и изменяется, все же вместе с тем остается одним и тем же, ибо оно управляет всем ходом изменения. Растение, например, не теряет себя в непрерывном изменении. Из его зародыша, в котором сначала ничего нельзя разглядеть, возникают разнообразные вещи, но все они содержатся в нем, правда, не в развитом, а в свернутом и идеализованном виде. Причиной того, что он полагает себя в существование, является то, что зародыш не может мириться с тем, чтобы оставаться лишь в-себе-бытием, а влечется к развитию, так как он представляет собой противоречие: он существует лишь в себе и вместе с тем не должен существовать в себе. Но этот выход за свои пределы ставит себе определенную цель, и высшим его свершением, предопределенным конечным пунктом его развития, является плод, т. е. порождение

зародыша — возвращение к первому состоянию. Зародыш хочет породить лишь самого себя, раскрыть то, что есть в нем, чтобы затем снова возвратиться к себе, снова возвратиться в то единство, из которого он изошел. В царстве природы дело, разумеется, происходит так, что субъект, который выступает как начало, и существующее, которое представляет собою конец — семя и плод, являются двумя особыми индивидуумами; удвоение по внешности имеет своим кажущимся результатом распадение на два индивидуума, которые, однако, по своему содержанию представляют собою одно и то же. Точно так же в области животной

жизни родители и дети суть различные индивидуумы, хотя природа их одна и та же.

В царстве духа дело обстоит иначе; он есть сознание, он свободен, потому что в нем начало и конец совпадают. Верно то, что, подобно зародышу в природе, так же и дух, после того как он сделал себя иным, снова концентрируется в себя, снова возвращается в единство. Однако существующее в себе становится существующим для духа, и таким образом он становится для самого себя. Плод и новое содержащееся в нем семя становится существующим, напротив, не для первого зародыша, а лишь для нас; в духе же плод и зародыш не только суть одной и той же природы *в себе*, но здесь есть еще, кроме того, бытие друг для друга, и именно вследствие этого здесь есть для-себя-бытие. То, для чего есть другое, есть то же самое, что и само другое; лишь благодаря этому дух находится у самого себя в своем другом. Развитие духа состоит, следовательно, в том, что его выход из себя и самораскрытие есть вместе с тем его возврат к себе.

Это нахождение духа у себя, этот возврат его к себе, можно признать его высшей абсолютной целью. Все то, что совершается — вечно совершается — на небе и на земле, жизнь бога и все, что происходит во времени, стремится лишь к тому, чтобы дух себя познал, сделал себя самого предметом, нашел себя, стал для самого себя, объединился с собой; он есть удвоение, отчуждение, но он есть это отчуждение лишь для того, чтобы он мог найти самого себя, лишь для того, чтобы он мог возвратиться к самому себе. Лишь посредством этого дух достигает своей свободы, ибо свободно то, что не имеет отношения к другому и не находится в зависимости от него. Лишь здесь появляется подлинная собственность, подлинное собственное убеждение; во всем другом, кроме мышления, дух не достигает этой свободы. В созерцании, например, в чувствах я нахожу себя определяемым чем-то другим; я в них не свободен, я *есмь* таков, хотя я и сознаю это мое ощущение. Даже в воле у нас есть определенные цели, определенный интерес. Я, правда, свободен, так как этот интерес есть мой интерес, но все же эти цели всегда содержат в себе еще нечто другое или нечто такое, что для меня есть нечто другое, как, например, влечения, склонности и т. д. Лишь в мышлении все чуждое прозрачно, исчезло; дух здесь абсолютным образом свободен. Этим самым мы уже высказали, в чем состоит интерес идеи, философии.

72

в. Понятие конкретного

Относительно развития можно задать вопрос: что именно развивается? в чем состоит абсолютное содержание? Развитие обыкновенно мы представляем себе формальной деятельностью,

лишенной содержания. Но дело не имеет другого определения, чем деятельность, и этой последней уже определяется общая природа содержания. Ибо в-себе-бытие и для-себя-бытие суть моменты деятельности; дело же именно и характеризуется тем, что оно содержит в себе такие различные моменты. Дело при этом существенно едино, и это единство различного и есть именно конкретное. Не только дело конкретно, но конкретно также и в-себе-бытие, субъект деятельности, который начинает, и, наконец, продукт так же конкретен, как и деятельность и зачинающий субъект. Процесс развития есть также и содержание, сама идея, которая и состоит в том, что мы обладаем одним и неким другим, и оба суть одно, представляющее собою третье, так как одно есть в другом, находясь у самого себя, а не вне себя. Таким образом, идея по своему содержанию конкретна внутри себя; она есть столь же в себе, сколь она заинтересована также и в том, чтобы обнаружилось *для нее* то, что она есть в себе.

Общераспространенный предрассудок полагает, что философская наука имеет дело лишь с абстракциями, с пустыми общностями, а созерцание, наше эмпирическое самосознание, наше чувство своего “я”, чувство жизни, есть, напротив, внутри себя конкретное, внутри себя определенное, богатое. И в самом деле, философия пребывает в области мысли, и она поэтому имеет дело с общностями; но хотя ее содержание абстрактно, оно, однако, таково лишь по форме, по своему элементу; сама же по себе идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений. В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; и задача философии заключается в том, чтобы вопреки рассудку показать, что истинное, идея, не состоит в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само в себе есть особенное, определенное. Если истина абстрактна, то она — не истина. Здравый человеческий разум стремится к конкретному; лишь рассудочная рефлексия есть абстрактная *теория*, она не истина — она *правильна* лишь в голове — и, между прочим, также и не практична; философия же наиболее враждебна абстрактному и ведет нас обратно к конкретному.

Сочетая понятие конкретного с понятием развития, мы получим движение конкретного. Так как существующее в себе уже в самом себе конкретно и мы полагаем лишь то, что в себе уже наличие, то прибавляется лишь новая форма, благодаря которой теперь представляется различным то, что раньше было заключено в первоначальном едином. Конкретное должно становиться само для себя; но как “в себе” или возможность, оно лишь в себе различно, еще не положено как различное, а пребывает еще в единстве. Конкретное, следовательно, просто и, однако, вместе с тем

различно. Это его внутреннее противоречие, которое ведь само и есть движущая сила развития, и осуществляет различия. Но и различие точно так же получает свое возмездие, которое состоит в том, что оно берется обратно и снова упраздняется; ибо его истина заключается лишь в том, чтобы быть в едином. Таким образом полагается жизнь как природная, так и жизнь идеи, духа внутри себя. Если бы идея была абстрактна, то она была бы лишь *высшим* существом, о котором ничего больше нельзя было бы сказать; но такой *бог* есть рассудочный продукт современного мира. Истинное есть, наоборот, движение, процесс, но в этом же движении — покой; различие, поскольку оно существует, есть лишь нечто исчезающее, благодаря чему возникает полное, конкретное единство.

Для дальнейшего пояснения понятия конкретного мы можем раньше всего, в качестве иллюстрации, указать на чувственные вещи. Хотя цветок обладает многообразными качествами, как, например, запахом, вкусом, формой, цветом и т. д., он все же — единый цветок: ни одного из этих качеств не должно недоставать на лепестке цветка; каждая отдельная часть лепестка обладает также всеми свойствами, которыми обладает весь лепесток. Точно так же и золото содержит в каждой своей точке все свои качества нераздельно и неделимо. Относительно чувственных вещей часто допускают, что такие различные качества совмещаются, но при рассмотрении духовного мира различное преимущественно понимается как противоположное. Мы не видим никакого противоречия в том, что запах и вкус цветка, хотя они другие в отношении друг друга, все же существуют в едином цветке; мы их не противопоставляем друг другу. Другие свойства рассудок и рассудочное мышление признают, правда, несовместимыми друг с другом. Материя, например, сложена и связана, или пространство сплошно и непрерывно; но мы можем затем также принять существование точек в пространстве, разбить материю и делить ее таким образом все дальше и дальше, до бесконечности; мы тогда говорим, что материя состоит из атомов, точек и, следовательно, не непрерывна. Таким образом, мы имеем в одном оба определения — непрерывность и дискретность — определения, которые рассудок считает взаимно исключаящими друг друга. “Материя либо непрерывна, либо дискретна”; на самом же деле она обладает обоими определениями. Или другой пример. Когда мы говорим о человеческом духе, что он обладает свободой, тогда рассудок противопоставляет другое определение, в данном случае — необходимость. “Если дух свободен, то он не подчинен необходимости; и, наоборот, если его воля и мысль определяются необходимостью, то он несвободен; одно, говорят, исключает другое”. Здесь различие принимается как исключаящее друг друга, а не как образующее конкретное; но истинное, дух — конкретен, и его

определениями являются и свобода, и необходимость. Таким образом, высшее понимание состоит в том, что дух свободен в своей необходимости и лишь в ней находит свою свободу, равно как и, обратно, его необходимость

74

зиждется лишь на его свободе. Только здесь нам труднее полагать единство, чем в предметах природы. Но свобода может также быть абстрактной свободой без необходимости; эта ложная свобода есть произвол, и она есть именно поэтому противоположность себе самой, бессознательная связанность, пустое мнение о свободе, лишь формальная свобода.

Третье, плод развития, есть результат движения. Но поскольку оно есть лишь результат одной ступени, оно, как последнее этой ступени, и есть вместе с тем начальный пункт и первое другой ступени развития. Гете поэтому справедливо где-то говорит: “Оформленное всегда само снова превращается в материю”. Материя, которая, как развитая, обладает формой, есть, в свою очередь, материя для новой формы. Понятие, в котором дух при своем возвращении в себя постиг себя и которое и есть он сам, это оформление его, это его бытие, затем опять отделяется от него, и дух снова делает его своим предметом и обращает на него свою деятельность, и эта направленность его мысли на понятие сообщает последнему форму и определение мысли. Таким образом, эта деятельность формирует дальше то, что уже было сформировано раньше, сообщает ему больше определений, делает его определеннее внутри себя, развивает и глубже. Это движение есть, в качестве конкретного движения, ряд процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития.

с. Философия как познание развития конкретного

Разъяснив, таким образом, природу конкретного вообще, я прибавлю по поводу его значения лишь то, что истинное, как определенное в себе самом, влечется к развитию; лишь живое, духовное движется внутри себя, развивается. Идея, как конкретная в себе и развивающаяся, есть, таким образом, органическая система, целостность, содержащая в себе множество ступеней и моментов. Философия, взятая сама по себе, есть познание этого развития, а в качестве мышления посредством понятий она сама представляет собою это мыслящее развитие; чем дальше подвинулось это развитие, тем совершеннее философская система.

Это развитие, далее, не направлено вовне как в нечто внешнее; расхождение же развития в разные стороны есть столь же направленность вовнутрь, т. е. всеобщая идея лежит в основании этого развития и остается всеобъемлющей и неизменной. Так как выход вовне философской идеи в ее развитии не есть изменение, превращение в другое, а представляет собою столь же и вхождение в себя, самоуглубление, то поступательное движение делает более определенной внутри себя дотоле всеобщую, неопределенную идею; дальнейшее развитие идеи есть то же самое, что ее большая определенность. Выражение “глубина” означает, по-видимому,

75

напряженность, но здесь наиболее экстенсивное есть также и наиболее интенсивное; чем интенсивнее стал дух, тем он экстенсивнее, тем шире он развернулся. Экстенсивность, как развитие, не есть рассеяние и распад, а объединение, которое тем сильнее и интенсивнее, чем богаче и многообразнее расширение, соединение. Большей является здесь интенсивность противоположности и разделения, — и большая сила преодолевает большее разделение.

Таковы абстрактные положения о природе идеи и ее развитии, таков характер зрелой философии: в целом и во всех своих членах она представляет собою одну идею, подобно тому как в живом индивидууме трепетание единой жизни, биение одного пульса проходит через все члены. Все выступающие в ней части и их систематизация происходят из единой идеи; все эти особые части суть лишь зеркала и отображения этой единой жизни; они имеют свою действительность лишь в этом единстве, и их различия, все их различные определенности суть сами лишь выражения идеи и содержащаяся в ней форма. Таким образом, идея есть центр, который вместе с тем является и периферией; она есть источник света, который как бы он ни распространялся, все же не выходит за свои пределы, а остается наличным и имманентным внутри себя. Таким образом, она представляет собою систему необходимости, а именно своей собственной необходимости, которая, следовательно, есть в такой же мере и ее свобода.

3. Выводы относительно понятия истории философии

Философия, таким образом, есть развивающаяся система, и такова также история философии; это — тот основной пункт, то основное понятие, которое выяснит нам даваемое мною изложение этой истории. <...>

Первый способ возникновения ступеней мысли — выведение последовательных форм, изображение мыслимой, познанной необходимости определений, является задачей и делом самой философии;

а так как здесь для нас еще не важны дальнейшие особенные формы чистой идеи, как природы и как духа, а имеет значение лишь чистая идея, то это изложение является преимущественно задачей и делом философии как логики. Но другой способ развития, выступление различных ступеней и моментов развития во времени в виде события в таком-то и таком-то определенном месте, среди такого-то и такого-то народа, при таких-то и таких-то политических обстоятельствах и в такой-то и такой-то связи с ними, короче, в данной определенной эмпирической форме, — этот способ развития представляет собою зрелище, которое являет нам история философии. <...>

Согласно этой идее я утверждаю, что последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи. Я утверждаю, что, если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего того, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям

76

и т. п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим различные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах; нужно только, конечно, уметь распознавать эти чистые понятия в содержании исторической формы. Можно было бы думать, что порядок философии в ступенях идеи отличен от того порядка, в котором эти понятия произошли во времени. Однако, в общем и целом, этот порядок одинаков. Разумеется, что, с другой стороны, последовательность, как временная последовательность истории, все же отличается от последовательности в порядке понятий; мы здесь не будем выяснять, в чем заключается различие, ибо это слишком отвлекло бы нас от нашей задачи.

Здесь я замечу лишь следующее: из сказанного ясно, что изучение истории философии есть изучение самой философии, да это и не может быть иначе. Кто изучает историю физики, математики, тот знакомится ведь также с самой физикой, математикой и т. д. Но для того, чтобы в эмпирической форме и явлении, в которых исторически выступает философия, познать ее поступательное шествие как развитие идеи, мы должны, разумеется, уже обладать познанием идеи, точно так же, как верно то, что при оценке человеческих поступков мы заранее должны уже обладать понятиями о справедливом и должном. В противном случае, как мы это видим в столь многих историях философии, глазу, лишенному руководящей идеи, она представляется лишь беспорядочным собранием мнений. Доказать вам наличие этой идеи и соответственно этому

объяснить явления — такова задача читающего историю философии; она и есть побудительная причина, заставляющая меня читать эти лекции. Так как наблюдатель должен обладать заранее понятием предмета для того, чтобы иметь возможность разглядеть это понятие в явлениях предмета и дать истинное истолкование его, то мы не должны удивляться тому, что существует столько бессодержательных историй философии, где ряд философских систем изображается как ряд одних лишь мнений, заблуждений, проявлений игры мысли, — хотя и таких проявлений игры мысли, которые придуманы с большой затратой остроумия, умственного напряжения, словом, таких проявлений, относительно формальной стороны которых можно наговорить массу комплиментов. Но могут ли такие историки при отличающемся их отсутствии философского ума понять и изложить то, что представляет собою разумное мышление, содержание?

Из того, что мы сказали о формальной природе идеи, явствует, что лишь та история философии заслуживает название науки, которая понимается как система развития идеи; собрание разрозненных знаний не составляет науки. <...>

77

а. Развитие различных систем философии во времени

Относительно сущности духа мы указали выше, что его бытие есть его деяние. Природа же, напротив, *существует* так, как она *существует*; ее изменения суть поэтому лишь повторения, ее движение — лишь круговорот. Говоря более строго, деяние духа состоит в познании себя. Я существую, есмь непосредственно, но я существую так, лишь как живой организм; но как дух я есмь лишь постольку, поскольку я себя знаю. *Gνώθι σεαυτόν* — “познай самого себя”, эта надпись на храме ведающего бога в Дельфах есть абсолютная заповедь, выражающая природу духа. Но сознание по своему существу содержит в себе определение, согласно которому я есмь для себя предмет. Этим абсолютным суждением, отличением меня от меня самого дух дает себе существование, полагает себя как внешнего самому себе; он помещает себя в сферу внешнего, которое именно и есть всеобщий, отличительный способ существования природы. Но один из видов внешнего существования есть время: эта форма должна найти более точное свое разъяснение как в философии природы, так и в философии конечного духа.

Это наличное бытие и, следовательно, бытие во времени есть момент не только отдельного сознания вообще, которое, как таковое, по существу своему конечно, но также и развития философской идеи в элементе мышления. Ибо идея, мыслимая в ее покое, разумеется, безвременна; мыслить ее в ее покое означает закрепить ее в форме непосредственности, равнозначно внутреннему созерцанию ее; но идея,

как конкретное, как единство различных определений, не есть, как мы указали выше, по существу своему покой, и ее наличное бытие не есть по своему существу созерцание, но, как различение внутри себя и, следовательно, развитие, она внутри самой себя вступает в существование и во внешнюю сферу в элементе мышления; таким образом, в мышлении чистая философия выступает как существование, движущееся вперед во времени. Однако сам этот элемент мышления абстрактен, есть деятельность единичного сознания. Но дух существует не только как единичное, конечное сознание, а как внутри себя всеобщий конкретный дух; но эта конкретная всеобщность объемлет собою все те развитые виды и стороны, в которых он соответственно идее является и становится для себя предметом. Таким образом, его мыслящее постижение себя есть вместе с тем поступательное движение, наполненное целостно развитою действительностью, — такое поступательное движение, которое имеет место не в мышлении индивидуума, воплощается не в некотором единичном сознании, а выступает перед нами всеобщим духом, воплощающимся во всем богатстве своих форм во всемирной истории. В этом процессе развития случается поэтому, что одна форма, одна ступень идеи осознается одним народом, так что *данный* народ и *данное* время выражают лишь *данную* форму, в пределах которой этот народ строит свой мир и совершенствует свое состояние; более же высокая ступень появляется, напротив того, спустя много веков у другого народа.

78

Если мы, таким образом, не будем упускать из виду этих определений *конкретного* и *развития*, то природа многообразного получит для нас совершенно другой смысл, и сразу болтовня о различии философских систем, представляющая себе дело так, как будто многообразное есть нечто неподвижное, негибкое, остающееся внеположным, — вся эта болтовня будет вынуждена стушеваться и будет поставлена на свое место. Спесиво относящиеся к философии полагают, что эта болтовня дает им в руки прямо-таки непреодолимое оружие против нее, и, гордясь такими жалкими определениями (поистине нищенская гордость!), вместе с тем невежественны даже в отношении того немногого, чем они обладают и что они должны были бы знать, как, например, здесь, в отношении *многообразия, различия*. <...> Конкретная идея философии есть деятельность развития, раскрытие различий, которые она в себе в скрытом виде содержит; эти различия суть вообще мысли, ибо мы говорим здесь о развитии в мышлении. Первое, что мы должны иметь в виду, это то, что различия, заключающиеся в идее, полагаются как мысли. Эти различия, во-вторых, должны получить существование — одно в одном месте, а другое в другом; чтобы быть способными получить

существование, они должны быть целыми, т. е. должны содержать в себе целостность идеи. <...>

в. Применение вышесказанного к рассмотрению истории философии

Первым выводом из всего сказанного является то, что вся история философии есть по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя и определяется своей идеей *a priori*; история философии должна подтвердить это на своем примере. От *случайности* мы должны отказаться при вступлении в область философии. Подобно тому как необходимо развитие понятия в философии, точно так же необходима и ее история; движущим же началом является внутренняя диалектика форм. Конечное еще не истинно и не таково, каковым оно должно быть; для того, чтобы оно существовало, требуется определенность. Но внутренняя идея разрушает эти конечные формы; философия, не обладающая абсолютной, тождественной с содержанием формой, должна прейти, так как ее форма не есть истинная форма.

Второй вывод, вытекающий из вышесказанного, заключается в том, что каждая система философии необходимо существовала и продолжает еще и теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии как моменты одного целого. Но мы должны различать между частным принципом этих систем философии, взятым как частный принцип, и проведением этого принципа через все мировоззрение.

Принципы сохранились, новейшая философия есть результат всех предшествовавших принципов; таким образом, ни одна система философии

79

не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а *опровергнуто* лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение. <...>

В-третьих, подчеркнем в особенности, что мы будем ограничиваться рассмотрением только принципов. Каждый принцип господствовал в продолжение определенного времени; построение в этой форме мировоззрения в целом называется философской системой. <...>

В-четвертых, мы неизбежно приходим к воззрению на историю философии, согласно которому, хотя она и является *историей*, мы тем не менее в ней не имеем дела с тем, что *прешло* и *исчезло*. Содержание этой истории представляет собою научные продукты разума, а последние не суть нечто преходящее. Добытое на этом поприще есть истина, а

последняя вечна, не есть нечто такое, что существовало одно время и перестало существовать в другое; она истинна не только сегодня или завтра, а вне всякого времени; поскольку же она во времени, она всегда и во всякое время истинна. Тела духов, являющихся героями этой истории, земная жизнь и внешние судьбы философов действительно отошли в прошлое; но их творения, мысли, не последовали за ними, ибо разумное содержание их творений не является плодом их воображения, не выдуманно ими. Философия не есть сомнамбулизм, а скорее наиболее бодрствующее сознание; и подвиг тех героев состоит лишь в том, что они из глубин духа извлекают то, что само по себе разумно, и переносят его в сознание, в знание, в которых оно сначала содержалось лишь как субстанция, как внутренняя сущность, — их подвиг есть процесс последовательного пробуждения. Эти подвиги не только помещены поэтому в храме воспоминаний, как образы прошлого, а они еще и теперь столь же наличны, столь же живы, как во время своего первого появления. Эти действия и творения не были упразднены и разрушены последующими, и мы еще теперь пребываем в их сфере. Элементом, в котором они сохраняются, не являются ни холст, ни мрамор, ни бумага, ни представления и воспоминания (это все — элементы, которые сами преходящи или представляют собою почву для преходящего), а мысль, понятие, непреходящая сущность духа, куда не проникают ни моль, ни воры. Приобретения мышления, как впечатленные в мышлении, составляют само бытие духа. Эти познания именно поэтому не представляют собою *многоученость*, познание умершего, похороненного и истлевшего. История философии имеет своим предметом нестареющее, продолжающее свою жизнь.

с. Более подробное сравнение истории философии с самой философией

Мы можем усвоить себе все распределенное во времени богатство; рассматривая ряд философских учений, мы должны указать, каким образом он представляет собою систематизацию самой философской науки. Но при этом мы должны отметить еще одно различие: начальным является то,

80

что есть в себе, непосредственное, абстрактное, всеобщее, то, что еще не подвинулось вперед; более конкретное и богатое есть позднейшее явление, начальное же есть наибогачейшее определениями. Это может показаться на первый взгляд противоположным действительному положению вещей, но философские представления очень часто являются прямой противоположностью воззрению обычного представления; последнее

предполагает то, чего первые никак не хотят находить. <...> Чувственное сознание, разумеется, вообще конкретнее, и хотя оно наиболее бедно мыслями, оно, однако, наиболее богато содержанием. Мы должны, следовательно, различать природно-конкретное от конкретного мысли, которое, в свою очередь, бедно чувственными элементами. Ребенок и есть наиболее абстрактное, наиболее бедное мыслью; в сравнении с природным, с ребенком, зрелый муж абстрактен, но в своем мышлении он конкретнее ребенка. Цель зрелого мужа, правда, абстрактна, так как она носит *общий* характер; он стремится, например, прокормить свою семью или исполнить свои служебные дела; но он вносит свой вклад в большое объективное, органическое целое, содействует его процветанию, способствует его продвижению, тогда как в действиях ребенка главной целью является ребяческое “я”, и именно “я” данного момента, а в действиях юноши — его субъективная культура или бесцельное самопроявление. Таким образом, наука конкретнее, чем созерцание.

В применении к различным системам философии из этого вытекает, *во-первых*, тот вывод, что ранние философские системы являются наиболее скудными и абстрактными; идея в них наименее определена. Они остаются лишь в пределах еще не наполненных общностей. Мы должны это знать, чтобы не искать в древних философских учениях больше того, что мы вправе там находить; мы не должны поэтому требовать от них определений, соответствующих более глубокому сознанию. <...>

К этому выводу непосредственно примыкает другой, а именно тот, что так как процесс развития есть процесс все большего и большего определения, а последнее есть углубление идеи в самое себя и ее самопостижение, то, следовательно, позднейшая, более молодая, новейшая философия является наиболее развитой, богатой и глубокой. В ней должно сохраняться и содержаться все то, что на первый взгляд кажется отошедшим в прошлое; сама она должна быть зеркалом всей истории. Начальное есть наиболее абстрактное, потому что оно есть начальное и еще не двигалось вперед; последний образ, возникший из этого поступательного движения, представляющего собою процесс развития определений, является наиболее конкретным образом. Этот вывод, как мы можем указать уже здесь, не есть плод высокомерия современной философии; ибо в том именно и состоит дух всего нашего изложения, что более развитая философия позднейшего времени есть по существу своему результат предшествовавших трудов мыслящего духа, что она требовалась и была вызвана этими предшествовавшими точками зрения и не выросла из почвы изолированно, сама по себе. <...>

Второй вывод касается способа трактовки древних систем философии. Из вышесказанного вытекает как то, что мы не должны ставить им в вину, если не находим у них определения, которого на ступени их образования вовсе еще и не существовало, так и то, что мы не должны приписывать им выводов и утверждений, которых они вовсе не делали и которые даже не приходили их творцам в голову, хотя эти утверждения и можно правильно вывести из мыслей, высказанных в этих системах философии. Надо излагать исторически: приписывать им лишь то, что нам непосредственно передано как их учение. В большей части историй философии мы встречаем такого рода неправильные утверждения...

Велик соблазн перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии. <...> Мы должны поэтому употреблять лишь наиболее подлинные выражения; развитие же данных положений представляет собою дальнейшие определения, еще не входившие в сознание излагаемого философа. <...>

В-третьих, точно так же, как в логической системе мысли каждое образование этой системы имеет свое определенное место, лишь в пределах которого оно значимо, и дальнейший ход развития низводит, его на степень подчиненного момента, так и каждая система в ходе всей истории философии представляет собою особую ступень развития и имеет свое определенное место, в котором она обладает своей истинной ценностью и значением. Мы должны существенно понять ее особенность в согласии с этим положением и признать ее в соответствии данному месту, ибо только таким образом мы воздадим ей должное. Именно поэтому мы не должны от нее требовать и ожидать большего, чем она дает; мы не должны в ней искать удовлетворения, которое может нам доставлять лишь более развитое познание. Мы не должны надеяться, что найдем ответы у древних на вопросы, которые ставятся нашим сознанием, на интересы современного мира; такие вопросы предполагают известную высоту развития мысли. Но каждая система философии, именно потому, что она отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ее ограниченность. Индивидуум есть сын своего народа, своего мира, и он лишь проявляет субстанциальность последнего в своей собственной форме: отдельный человек может, сколько ему угодно, пыжиться, он все же не может подлинно выйти за пределы своего времени, точно так же, как он не может выскочить из своей кожи; ибо он принадлежит единому всеобщему духу, составляющему его субстанцию, и его собственную сущность. Каким же образом он мог бы выйти за его пределы? Философия постигает в мысли этот всеобщий дух; она представляет собою его мышление самого себя и, следовательно, его определенное субстанциальное содержание. Всякая система философии

есть философия своей эпохи; она представляет собою звено всей цепи духовного развития; она может, следовательно, удовлетворять лишь те интересы, которые соответствуют ее эпохе. <...>

82

В. Отношение философии к другим областям

1. Историческая сторона этой связи

с. Философия как мысль своей эпохи

Определенный образ философии одновременен... с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью, с их сноровками, привычками и удобствами жизни, с их попытками и работами в области искусства и науки, с их религиями, с их военными судьбами и внешними отношениями, с гибелью государств, в которых проявил свою силу этот определенный принцип, и с возникновением и выступлением новых государств, в которых высший принцип находит свое рождение и развитие. <...>

Отношение между философией и политической историей, формами государственного устройства, искусствами и религией... не таково, что они являются *причинами* философии или что, наоборот, первая является *причиной* последних, а скорее они все вместе имеют один и тот же общий корень, дух времени. <...>

Но если философия по своему содержанию и не стоит выше своего времени, то она все же выше его по своей форме, ибо она, как мышление и знание того, что представляет собою субстанциальный дух ее эпохи, делает его своим предметом. <...>

2. Отграничение философии от родственных ей областей

Частью по своим элементам, частью по своему предмету наиболее родственной с историей философии является история других наук и культуры, главным образом история искусств и религии. Эта родственность затрудняет изложение истории философии. <...> Но выделение материала, подлежащего рассмотрению истории философии, не должно быть произвольным, не должно совершаться как бы на глаз, а должно обуславливаться основательными определениями. Если мы будем держаться лишь названия философии, то весь вышеуказанный материал должен входить в ее историю. <...>

а. Отношение философии к научному образованию

...В начальные периоды духовной культуры мы чаще встречаем это смешение философии с общим образованием. <...>

в. Отношение философии к религии

С искусством и, главным образом, с религией философия имеет то общее, что ее содержанием служат совершенно всеобщие предметы. Искусство и религия суть те формы, в которых высшая идея существует для нефилософского, для чувствующего, созерцающего, представляющего сознания. <...>

83

а. Различие между философией и религией

...Философия мыслит, постигает то, что религия представляет как предмет сознания, безразлично, будет ли этот предмет созданием фантазии или чем-то историческим. В религиозном сознании форма знания о предмете есть форма, принадлежащая области представления, содержащая в себе, следовательно, нечто более или менее чувственное. <...>

Таким образом, религия имеет общее содержание с философией, и лишь их формы различны; дело идет поэтому лишь о том, чтобы форма понятия достигла такого завершения, которое делает возможным постижение содержания религии. <...>

с. Отделение философского знания от популярной философии

Из двух родственных философии сфер, как мы установили выше, одна, частные науки, не может, с нашей точки зрения, быть причисленной к философии, так как она обладает тем недостатком, что, как самостоятельное введение и самостоятельное мышление, погруженное в конечный материал, как стремление к познанию конечного, она имеет общим с философией не содержание, а лишь формальный субъективный момент; вторая сфера, религия, страдает тем недостатком, что имеет общим с философией лишь содержание, объективный момент, самостоятельное же мышление не является ее существенным моментом, и предмет представляется в ней в образной форме; иначе говоря, он историчен. Философия требует единства и взаимопроникания этих двух сторон...

3. Начало философии и ее истории

Мы определили понятие философии как мысль, которая в качестве всеобщего содержания есть все сущее. <...>

...Философия начинается там, где всеобщее понимается как всеобъемлющее сущее, или, иначе говоря, там, где сущее постигается всеобщим образом, где выступает мышление мышления. Где же это произошло? Где это началось? В этом состоит историческая сторона вопроса. Мышление должно существовать для себя, получить существование в своей свободе, оторваться от природного и выйти из

созерцательной погруженности; она должна, как свободная, войти в себя и таким образом достигнуть сознания свободы. Началом философии в собственном смысле мы должны признать тот момент, когда абсолютное уже больше не существует как представление и когда свободная мысль не только мыслит абсолютное, но и постигает его идею, т. е. когда мысль постигает бытие (которое может быть также и самой мыслью), познаваемое ею как сущность вещей, как абсолютную целостность и как имманентную сущность всего на свете, — постигаемое ею, следовательно, как мысль, хотя бы оно и выступало как внешнее бытие. <...>

Это всеобщее определение, мышление, полагающее само себя, есть абстрактная определенность: оно есть начало философии... Если мы говорили,

84

что для появления философии необходимо сознание свободы, то этот принцип должен лежать в основании характера народа, у которого философия получила начало. Народ, обладающий этим сознанием свободы, основывает свое существование на этом принципе...

Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй. <...>

в. Исключение Востока и его философии

Если поэтому народ хочет свободы, он подчиняет свои вожелания всеобщим законам, между тем как до того предметом хотения было лишь особенное. Конечность воли составляет свойство восточных народов, так как воля у них еще не постигла себя как всеобщее, ибо мысль у них еще не свободна для себя. Так, например, у них существует лишь сословие господ и сословие рабов, и в этой сфере деспотизма страх является вообще господствующей категорией. <...>

Человек, живущий в страхе, и человек, властвующий над людьми посредством страха, находятся оба на одной и той же ступени; они разнятся между собою лишь тем, что один обладает большей энергией воли, которая может дойти до того, чтобы пожертвовать всем конечным для особенной цели. <...>

Дух, правда, зарождается на Востоке, но дело там еще обстоит так, что субъект не существует как личность, а пребывает в объективно-субстанциальном (которое представляют себе частью сверхчувственным, частью же и более материальным) и выступает как отрицательное и преходящее. На Востоке представляют себе высочайшее состояние, которого может достигнуть индивидуальность, а именно вечное блаженство, как *погруженность* в субстанцию, как исчезновение сознания

и, значит, также и исчезновение различия между субстанцией и индивидуальностью, — представляют себе, следовательно, как уничтожение; здесь поэтому имеет место бездуховное отношение, так как высочайшим состоянием является здесь отсутствие сознания. <...>

с. Начало философии в Греции

Философия в собственном смысле начинается на Западе. Лишь на Западе восходит эта свобода самосознания; природное сознание исчезает внутрь себя, и тем самым дух погружается в себя. В блеске Востока индивидуум только исчезает; лишь на Западе свет превращается в молнию мысли, ударяющую в самое себя и создающую, исходя отсюда, свой мир. <...>

Цель истинной воли благое, правое, — то, в чем я свободен, представляю собою всеобщее, и другие суть тоже свободны, суть тоже “я”, равны мне; следовательно, то, в чем полагается отношение свободного к свободному, и, значит, существенные законы, определение всеобщей воли,

85

правопорядок, — эту свободу мы находим впервые только у греческого народа. Поэтому здесь начинается философия. <...>

С. Деление на периоды, источники, способ рассмотрения истории философии

1. Разделение истории философии на периоды

Конечной целью философии является абсолютное как дух, как всеобщее, которое, в качестве бесконечной благости понятия, в своей реальности свободно отпускает от себя свои определения, полностью переходит в них и всецело сообщает себя им, так что они сами могут оставаться друг вне друга, безразличными друг к другу или даже могут бороться друг с другом; но это происходит так, что эти целостности суть лишь одно и тождественны — не только в себе, что представляло бы собою лишь наши рефлексии, а для себя; определения их различия сами для себя лишь идеализованы. <...>

3. Характер изложения в нашей Истории философии

Требование, чтобы историк философии не имел собственной системы, ничего не привносил от себя и не произносил суда над излагаемыми им учениями, кажется на первый взгляд вполне правильным. История философии должна именно проявлять такую беспристрастность, и постольку может казаться целесообразным давать лишь извлечения из произведений философов. Тот, кто ничего не понимает в предмете, кто

обладает не системой, а лишь историческими познаниями, будет, разумеется, излагать беспристрастно. Но нужно различать между политической историей и историей философии. Хотя и в первой нельзя ограничиваться лишь летописным изложением событий, все же в ней можно вести изложение совершенно объективно, подобно гомеровским эпopeям. <...> Если... и история философии также должна сообщать об исторических деяниях, то все же прежде всего является вопрос, что же такое философское деяние и носит ли что-либо философский характер или нет. Во внешней истории все есть деяние; в ней, правда, тоже имеется существенное и несущественное, но деяние дано здесь представлению непосредственно. Не так обстоит дело в философии: вследствие этого история философии отнюдь не может излагаться без собственного суждения историка.

ВИНДЕЛЬБАНД В. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ. ВВЕДЕНИЕ ¹

Предисловие автора

Настоящая работа не имеет ничего общего с учебниками, составляемыми из лекций по истории философии. Я предлагаю серьезное руководство, изображающее в сжатой и доступной форме развитие идей европейской

¹ Фрагменты из: Виндельбанд В. История философии. — К., 1997. — С. 10–27.

философии и ставлю перед собой задачу показать, благодаря каким мыслительным процессам проникли в сознание и развились в течение истории те принципы, по которым мы понимаем и оцениваем мир и человеческую жизнь. Руководство это должно напомнить об истинной задаче истории философии и предостеречь от забвения в этой истории самой философии. <...>

Главное значение, как можно судить уже с первого взгляда, я придаю развитию того, что в философском отношении является важнейшим: *истории проблем и понятий*. Изобразить ее в качестве связного и стройного целого было главной моей целью. Историческое переплетение различных идейных течений, из которого выросло наше мирозерцание и жизнепонимание, составляет основной объект моего труда. Я убежден, что эта задача может быть разрешена не посредством логической конструкции, а только путем всестороннего, беспристрастного исследования фактов. Если же при этом древней философии — уже по количеству страниц — посвящена сравнительно значительная часть целого, то это обуславливается убеждением, что для исторического понимания нашего интеллектуального бытия разработка понятий, которые

греческий дух извлек из природы и человеческой жизни, важнее всего того, что было выдвинуто — за исключением кантовской философии — с тех пор.

Поставленная таким образом задача требовала ограничения, о котором никто не будет жалеть более, чем я сам: чисто научное отношение к историческому развитию не позволило дать рельефную характеристику индивидуальности философов. Я мог касаться ее только в тех случаях, когда она становилась причинным моментом в сочетании и разработке идей. Эстетическое очарование, присущее личностям великих людей этого движения и придающее особую привлекательность университетским лекциям и подробному изложению истории философии, пришлось принести в жертву уяснению прагматической необходимости явлений духовной жизни. <...>

ВВЕДЕНИЕ

§ 1. Термин и понятие философии

Под философией в современном значении этого слова понимают научное разъяснение общих вопросов миропознания и жизнепонимания. Стремлением философов было — дать этому неопределенному понятию более точное значение в зависимости от их исходных точек и достигнутых результатов. Но такие определения оказались столь разнородными, что между ними невозможно уловить общую нить. И даже та общая формулировка, какой ограничились мы, представляет видоизменение и ограничение того первоначального значения, которое придавали слову «философия» греки, явившееся результатом всего движения умственной жизни Запада и сопровождавшее его.

87

1. В древнейших литературных памятниках слова φιλοσοφεῖν и φιλοσοφία обозначают просто стремление к истине. Но со времен Сократа и в особенности в произведениях платоново-аристотелевой школы слово «философия» приобретает точно определенное значение, вполне тождественное современному понятию *науки*. При таком понимании философия, как целое, является методической работой мысли, направленной к познанию действительности, а отдельные «философии» представляют обособленные отрасли знания, исследующие и познающие отдельные области действительности.

Но к этому первому *теоретическому значению* слова «философия» очень скоро присоединилось другое. Развитие греческой науки совпало с периодом разложения первоначального религиозного и нравственного мировоззрения, и философия не только придала со временем более глубокое значение вопросам о назначении и задачах человека, но и

превратила также учение об идеальном образе жизни в существенную часть и даже в основу науки. Таким образом, философия получила в период эллинизма намеченное уже ранее (софистами и Сократом) *практическое значение* выработанного на научных началах искусства жить.

Вследствие этого превращения чисто теоретическое исследование переместилось в отдельные «философии», получившие название их исторических или естественно-научных объектов. Только математика и медицина всеми силами отстаивали свою самостоятельность, которой они пользовались вначале по отношению к науке вообще. Название философии осталось за теми научными стремлениями, которые ставили перед собой цель построить, пользуясь общими результатами человеческого познания, жизненные убеждения и которые завершились попыткой (сделанной неоплатониками) выработать при помощи такой философии новую религию вместо отживающей.

...Во все время безграничного господства религии на долю философии оставалась, главным образом, лишь второстепенная задача *научного обоснования, разработки и защиты догматического учения церкви*. Но именно это обстоятельство привело философию в известную методологическую противоположность к богословию, так как философия стремилась вывести и изложить средствами человеческого познания то, что богословие почерпнуло из божественного откровения.

Неизбежным следствием подобного отношения было то, что по мере освобождения индивидуального мышления от церкви, философия принялась самостоятельно и за те задачи, которые были у нее общие с религией, перешла от изложения и защиты к критике догмы, и наконец, попыталась вывести свое учение, совершенно независимо от религиозных интересов, из источников, которые казались ей дарами «естественного светоча» человеческого разума и опыта. ...Философия XVIII в., подобно древней греческой,

88

сочла своей обязанностью разъяснить человечеству взаимную связь явлений и сообразовать с познанием этой зависимости, как жизнь отдельного человека, так и жизнь целого общества.

Из этой самоуверенной позиции вывел философию Кант, доказавший невозможность философского (метафизического) познания мира и этим еще раз изменивший и ограничивший понятие философии. После такого ограничения задача *философии, как отдельной науки* свелась именно к тому *критическому самопознанию разума*...

2. Ввиду той метаморфозы, которую испытало с течением времени значение слова «философия», *нельзя думать, что путем исторического*

сравнения удастся вывести общее понятие ее, и ни одно из понятий, применительно к этой цели, не охватывает всех тех видов умственной деятельности, которые обозначаются одним и тем же общим словом философии. <...>

3. Все эти факты указывают на то, что прочного, допускающего общеисторическое определение, *отношения философии к другим наукам* вообще не существует. <...>

Из сказанного вытекает равным образом, что *отношения философии к иным отраслям культурной деятельности* не менее близки, чем к специальным наукам. Ибо в картину мира, которую пытается набросать метафизическая философия по данным научного исследования, примешиваются также воззрения, заимствованные из религиозной, нравственной, государственной и общественной, и наконец, художественной сфер. <...>

Следует упомянуть, наконец, и об участии различных народов в разработке философии. Подобно всем проявлениям европейской культуры, философия создана греками, и их творческая формулировка философских учений до сих пор служит основой философии: то, что было добавлено в древности смешанными народами эпохи эллинизма и римлянами, не выходит за пределы комментирования и практического приспособления греческой философии. И только в религиозном направлении философии, возникшем в это время, можно найти нечто существенно новое; это новое явилось результатом слияния национальностей в Римской империи. Международный характер носило и научное образование Средних веков, как это обнаруживается, между прочим, и в повсеместном употреблении латинского языка. Только с наступлением новых времен начинают обрисовываться национальные особенности в философской литературе. Тогда как традиции средневековой схоластики всего прочнее и упорнее держатся в Испании и Португалии, итальянцы, немцы, англичане и французы создают начала новой науки, достигающей апогея своего развития в классический период немецкой философии. По сравнению с этими четырьмя народами остальные нации являются почти совершенно пассивными. Некоторая самостоятельность заметна в последнее время лишь у шведов.

89

§ 2. История философии

Чем разнообразнее задачи и содержание философии, слагавшиеся в течение веков, тем настоятельнее напрашивается вопрос, какой смысл имеет изображение в исторической перспективе и последовательности не только многочисленных, но и разнородных учений, между которыми, кроме имени, по-видимому, нет ничего общего. Ибо анекдотический

интерес, возбуждаемый этой пестрой массой разнообразных мнений о разных вещах, и обуславливающийся отчасти своеобразием и странностью некоторых воззрений, который некогда был главным притягательным пунктом «истории философии», не может служить ядром особой научной дисциплины.

1. Во всяком случае ясно, что история философии находится в совершенно ином положении, чем история какой-либо другой науки. Ибо в каждой другой науке область исследования в общих чертах точно ограничена, сколько бы ни возникало сомнений относительно их пределов, отношения к более общим наукам и разграничения от родственных знаний. При этом уже нетрудно проследить развитие знаний в определенной таким образом области, нетрудно подвести даже сами колебания в определении науки под естественные законы развития.

Но иначе дело обстоит в философии, которой недостает именно общего для всех времен предмета изучения и история которой не изображает постепенного прогресса или постепенного приближения к познанию этого предмета. ...Каждая крупная философская система принимается за решение интересующей ее задачи *ab ovo*, как будто иных систем совсем и не существовало.

2. Если несмотря на все сказанное все-таки можно говорить об истории философии, то общая связь, которой мы не находим ни в предмете, ни в целях, занимающих философов, может быть найдена только в общности результатов, достигаемых философами, несмотря на все различие их целей и содержания их исследований, благодаря самой природе их науки.

...Результат всегда был тот, что философия давала сознательное выражение деятельности человеческого разума, преобразуя ее продукты из первоначальной формы взглядов, чувств и стремлений в форму понятий. <...> *История философии есть процесс разработки европейскими народами и выражения в научных понятиях их мировоззрения и отношения к жизни.*

Эта общая сущность всех тех продуктов духовной деятельности, которые подходят под категорию философии, и дает истории философии ее содержание, ее цель и назначение; она делает знакомство с историей философских учений необходимой основой не только ученой подготовки, но и образования вообще, ибо история философии учит, как выработались те понятия, на основании и при помощи которых мы судим и думаем как в повседневной жизни, так и в сфере специальных знаний о мире нашего опыта.

Начало истории философии следует искать в (большей частью утраченных) исторических работах крупных школ древности, в особенности в работах перипатетической школы, которая стремилась, по примеру самого Аристотеля путем диалектического анализа воззрений предшественников подготовить изложение собственных. Такие собрания исторических материалов существовали по разным отраслям знания. Наравне с историями отдельных дисциплин, как, например, математики, астрономии, физики и т. д., возникли и философские доксологии, т. е. истории философских учений. Однако по мере того, как ослабевало влечение к самостоятельной работе и уменьшались силы к ней, вся эта литература стала принимать характер ученых заметок, в которых с отрывочными изложениями философских учений перемешивались анекдоты из жизни философов и отдельные эпиграмматически закругленные афоризмы.

Такой же характер сборников курьезов имели и представлявшие первоначально простое подражание древним работы историков философии Нового времени, как, например, воспроизведение Диогена Лаэртского, принадлежащее Стэнли или сочинения Бруккера. Только позже стали применять критическую оценку источников (Бюле, Фюллеборн) и стремиться к беспристрастной оценке исторического значения отдельных учений (Тидеман, Дежерандо) и к систематической критике с точки зрения новейшей философии (Теннеман, Фрайс, Шлейермахер).

Самостоятельной наукой история философии стала только благодаря Гегелю, который выдвинул основной принцип, что история философии не должна быть ни пестрым собранием мнений различных ученых господ, «*de omnibus rebus et de quibusdam aliis*», ни непрерывно расширяющимся и совершенствующимся исследованием одного и того же предмета, а представляет собой лишь обособленный процесс, в котором вырабатываются и находят логическое выражение «категории» разума.

Значение этого плодотворного принципа у самого Гегеля затемнялось и ослаблялось тем обстоятельством, что он был убежден, что хронологическая последовательность, в которой эти «категории» разрабатывались историческими системами философии, совпадает с научной и систематической последовательностью, в которой те же категории являются «элементами истины» в логической разработке законченной философской системы (каковой Гегель считал свою собственную). <...>

3. Этот общий результат истории философии, заключающийся в том, что она разрабатывает основы человеческого мирозерцания и воззрения на жизнь, является продуктом весьма разнообразных отдельных актов

мышления, мотивы которых, обуславливающие как постановку вопросов, так и характер попыток к их решению, бывают различны.

Большое значение имеет, конечно, прагматический фактор. Ибо проблемы философии в главных чертах можно принять в качестве данных, как это видно из того, что в историческом движении мысли «древние загадки

бытия» появляются снова и снова, настоятельно требуя недостигнутого и до сих пор полного разрешения. Их выдвигает недостаточность и противоречивый характер эмпирических представлений, служащих материалом для философского мышления, так что фактические посылки и логические постулаты обуславливаются самим материалом всякого разумного размышления. А так как эти посылки и постулаты возникают снова и снова, в истории философии мы встречаем не только одинаковые проблемы, но и аналогичные попытки их решения. И вот это-то постоянство, сохраняющееся несмотря на все изменения формы, и на первый взгляд возбуждающее опасение, не кружится ли философия безуспешно вокруг непостижимой цели, доказывает, что философские проблемы являются неизбежными загадками человеческого духа. Ясно также, что в силу той же фактической необходимости одинаковые учения должны были неоднократно вызвать тождественные течения мысли. Поэтому прогресс в истории философии иногда можно распознать только прагматически, т. е. приняв во внимание внутреннюю необходимость мышления и «логику вещей». <...>

4. Однако прагматическая связь в истории часто обрывается. В особенности это следует сказать об исторической последовательности, в которой возникали отдельные проблемы, так как тут почти никогда нельзя подметить такой имманентной внутренней необходимости. Гораздо ярче выступает влияние другого фактора, который всего лучше назвать *культурно-историческим*. Ибо здесь приходится иметь дело с представлениями, возникшими на почве условий времени, и с общественными потребностями, которые дают философии ее задачи и материалы для разрешения их. Крупные открытия и вопросы, поднятые специальными науками, стремления религиозного сознания, воззрения искусства, перевороты в государственной и общественной жизни дают философии внезапные толчки и создают новые стремления, выдвигающие ту или иную проблему вперед и забываящие другие проблемы. Не меньшее значение имеют и изменения в постановке вопросов и ответов, происходящие с течением времени. В тех случаях, когда подобная зависимость проявляется с особенной яркостью, философские системы представляются самосознанием известной эпохи, в других случаях

культурные контрасты, между которыми оно колеблется, выражаются в борьбе философских систем. Таким образом, наряду с прагматической и имманентной необходимостью в истории философии существует и другая, культурно-историческая, дающая историческое право на существование даже тем философским комбинациям, которые не имеют внутренней опоры.

Первым, обратившим внимание на это соотношение, был опять-таки Гегель, хотя «относительная истина», которую он сообразно с этим взглядом приписывает отдельным системам, имеет у него (благодаря его диалектической основной мысли) также и другое, систематическое, значение. Среди его последователей лучше всего выяснил культурно-исторический момент Куно Фишер, дав ему одновременно блестящее применение. <...>

92

5. Между тем философско-исторический процесс обязан всем своим разнообразием и обилием форм прежде всего тому обстоятельству, что развитие идей и логическое выражение общих убеждений совершается исключительно посредством мышления отдельных личностей, которые, как бы ни было тесно связано их мышление с мировоззрением исторической группы и как бы оно ни поглощалось последним, все же вкладывают в него нечто особенное, субъективное, индивидуальное. Этот *индивидуальный фактор* философско-исторического развития заслуживает внимания уже потому, что наиболее крупные представители философии являются обыкновенно законченными, самостоятельными индивидуальностями, особенности которых оказывают влияние не только на выбор и группировку проблем, но так же и на разработку последних как в их собственных учениях, так и в учениях их последователей. История философии подтверждает, что история есть царство индивидуальностей, неповторяющихся и обособленных единиц: как в истории вообще, так и в истории философии в частности, великие люди оказывали большое, хотя и не всегда благодетельное влияние.

Очевидно, что вышеупомянутая зависимость разработки философских проблем от субъективных условий жизни отдельных личностей оказывает еще большее влияние, чем условия времени, национальности и т. д. Нет ни одной философской системы, которая была бы свободна от этого влияния личности своего творца. Поэтому все философские системы являются продуктами индивидуального творчества и имеют в этом отношении некоторое сходство с произведениями искусства. Подобно последним они могут быть поняты только в связи с личностью своего создателя. Элементы мировоззрения у каждого философа складываются из вечных проблем действительности и

направленной на их разрешение деятельности разума, а также из воззрений и идеалов его народа и времени; форма же, распорядок, связь и оценка, которой они подвергаются в системе философа, обусловлены его рождением, воспитанием, его деятельностью и судьбой, его характером и его жизненным опытом. Поэтому в проявлениях индивидуального принципа нет той всеобщности, которая присуща двум остальным. Здесь интересы имманентного познания уступают требованиям эстетического изящества, и импозантность многих явлений философии основывается в действительности только на очаровании «поэзии понятий». <...>

В истории философии удивительно именно то, что из этой подавляющей массы индивидуальных и коллективных заблуждений в целом выделилась все-таки схема общепризнанных форм миропознания и жизнепонимания, представляющая научный результат истории философии.

6. Сообразно с вышесказанным философско-историческое исследование должно выполнить следующие задачи: 1) точно установить все данные, которые могут быть получены о жизни, интеллектуальном развитии и учениях философов из находящихся в нашем распоряжении источников;

93

2) из этого материала восстановить генетический процесс в такой степени, чтобы для каждого философа была установлена зависимость его учений как от воззрений его предшественников, так и от господствующих идей данного времени, его собственной натуры и его образования; 3) оценить, какое значение имеют по отношению к общему результату истории философии изученные и разъясненные таким образом учения.

По отношению к первым двум задачам история философии является *филологическо-исторической*, тогда как третий момент делает ее *критическо-философской* наукой.

а) Что касается выяснения фактической стороны, то история философии опирается при этом на тщательное и обширное изучение источников. Однако последние доставляют для различных времен весьма разнородный по своему значению и полноте материал.

Главными источниками философско-исторического исследования являются, разумеется, сочинения самих философов. При изучении истории новой философии мы имеем в этом отношении сравнительно твердую почву под ногами. Со времени изобретения книгопечатания литературная традиция установилась столь прочно и ясно, что она уже не доставляет в общем никаких затруднений. <...>

б) Разъяснение фактического содержания истории философии может быть прагматическим, или культурно-историческим, или же

психологическим, соответственно трем факторам, определяющим движение мышления. Какой именно из этих трех видов разъяснения должен быть действительно применен, зависит от фактического материала, которым мы располагаем: поэтому было бы неправильно отдавать исключительное предпочтение тому или иному из них. Прагматический способ разъяснения преобладает у тех историков философии, которые считают всю историю философии подготовлением к определенной системе; таков, например, Гегель со своими учениками, таков, стоящий на точке зрения Гербарта, Тило, «*Kurze pragmatische Geschichte der Philosophie*» (2 тома). Культурно-историческая точка зрения и сближения с проблемами отдельных наук преобладают особенно у Куно Фишера и Виндельбанда.

Совершенно не удовлетворяют потребности в научном изучении истории философии чисто биографические сочинения, характеризующие лишь личности философов. К такому приему прибегает Льюис в своей «*History of philosophy from Thales to the present day*», книге без всякой исторической перспективы, написанной в духе позитивизма Конта. Работы французских историков философии (Damiron, Ferraz) тоже нередко имеют форму ряда отдельных очерков, но они не упускают из виду общего хода развития.

с) Всего труднее установить принципы, которыми нужно руководствоваться при философско-критической оценке отдельных учений. Как и всякая история, история философии — критическая наука: она обязана не

94

только изложить и разъяснить, но и дать оценку достигнутых в течение исторического развития результатов. Без этой оценки истории не существует, и сознание критической точки зрения является как бы свидетельством зрелости для историка; ибо раз этого сознания у него нет, ему приходится при выборе вопросов и характеристике частных отказываться от всякой нормы и действовать лишь на основании инстинкта.

При этом само собой разумеется, что масштаб оценки не должны служить ни чисто субъективный взгляд историка, ни его философские убеждения: применение их неизбежно лишает критику научной объективности. <...>

Научная история философии не должна довольствоваться поверхностным обсуждением философских учений. Она должна стоять на точке зрения имманентной критики, руководствующейся двумя принципами: формально-логической последовательностью и научным значением каждого взгляда. <...>

Ибо важнее всего вопрос, что легло в основу человеческого мировоззрения и взгляда на жизнь. Предмет истории философии составляют те комплексы понятий, которые надолго послужили живыми формами мышления и нормами суждений и в которых нашла себе рельефное выражение имманентная внутренняя структура человеческого духа.

Таков тот масштаб, который один только и может быть применен для выяснения того, какие из весьма разнородных учений философов должны быть признаны собственно философскими и какие следует выделить из истории философии. На исследователе непосредственных источников, разумеется, лежит обязанность точно и полно ознакомиться со всеми учениями философов и дать, таким образом, весь материал для прагматического, культурно-исторического и психологического генезиса, однако цель этой тяжелой работы заключается лишь в том, чтобы выделить то, что для философии не может иметь значения, и выбросить за борт этот балласт.

§ 3. Разделение философии и ее истории

<...> *Разделение истории философии* обыкновенно примыкает к установившимся в политической истории трем основным эпохам; различают античную, средневековую и новую философию. Однако такое группирование в истории философии менее удовлетворяет научным требованиям, чем в политической истории. С одной стороны, приходится установить еще некоторые не менее важные подразделения, с другой — нужно принять во внимание переходный период между Средними веками и Новым временем, что вызывает изменение основной классификации.

Вследствие этого вся история философии будет изложена нами в такой последовательности:

1. *Философия греков*: со времени возникновения научного мышления до смерти Аристотеля, приблизительно от 600 до 322 гг. до н. э.

95

2. *Эллинско-римская философия*: со смерти Аристотеля до исчезновения неоплатонизма, от 322 г. до н.э. до 500 г. н. э.

3. *Средневековая философия*: от Августина до Николая Кузанского, с V по XV век.

4. *Философия эпохи Возрождения*: с XV по XVII век.

5. *Философия просвещения*: от Локка до смерти Лессинга, 1689–1781.

6. *Немецкая философия*: от Канта до Гегеля и Гербарта, 1781–1820.

7. *Философия XIX века*.

МАРКС К. И ЭНГЕЛЬС К. НЕМЕЦКАЯ ИДЕОЛОГИЯ¹

<...> Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни...

Первая предпосылка всякой человеческой истории — это, конечно, существование живых человеческих индивидов. <...> Всякая историография должна исходить из этих природных основ и тех их видоизменений, которым они благодаря деятельности людей подвергаются в ходе истории.

Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им жизненные средства — шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им жизненные средства, люди косвенным образом производят и саму свою материальную жизнь.

Способ, каким люди производят необходимые им жизненные средства, зависит прежде всего от свойств самих жизненных средств, находящихся ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению. <...>

Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением их материальных действий. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и соответствующим этому развитию общением, вплоть до его отдаленнейших форм. Сознание [das Bewußtsein] никогда не

¹ Фрагменты приведены по изданию: Маркс К. и Энгельс К. *Немецкая идеология* // Маркс К. и Энгельс Ф. *Избранные произведения*. В 3-х т. Т. 1. — М., 1979. — С. 4–76.

может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das Bewußte Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни. Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то это явление точно так же проистекает из исторического

процесса их жизни, как обратное изображение предметов на сетчатке глаза происходит из непосредственно физического процесса их жизни.

В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т. е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, — мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития: люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. При первом способе рассмотрения исходят из сознания, как если бы оно было живым индивидом; при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как *их* сознание.

Этот способ рассмотрения не лишен предпосылок. Он исходит из действительных предпосылок, ни на миг не покидая их. Его предпосылками являются люди, взятые не в какой-то фантастической замкнутости и изолированности, а в своем действительном, наблюдаемом эмпирически процессе развития, протекающем в определенных условиях. Когда изображается этот деятельный процесс жизни, история перестает быть собранием мертвых фактов, как у эмпириков, которые сами еще абстрактны, или же воображаемой деятельностью воображаемых субъектов, какой она является у идеалистов.

Там, где прекращается спекулятивное мышление, — перед лицом действительной жизни, — там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание. Изображение действительности лишает самостоятельную философию ее жизненной среды. В лучшем случае ее может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции

эти сами по себе, в отрыве от действительной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев. Но, в отличие от философии, эти абстракции отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи. Наоборот, трудности только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала — относится ли он к какой-нибудь минувшей эпохе или к современности, — когда принимаются за его действительное изображение. Устранение этих трудностей обусловлено предпосылками, которые отнюдь не могут быть даны здесь, а создаются лишь в ходе изучения действительного жизненного процесса и деятельности индивидов каждой отдельной эпохи. Мы выделим здесь некоторые из этих абстракций, которыми мы пользуемся в противоположность идеологии, и поясним их на исторических примерах. <...>

Мы не станем, конечно, утруждать себя тем, чтобы просвещать наших мудрых философов относительно того, что «освобождение» «человека» еще ни на шаг не продвинулось вперед, если они философию, теологию, субстанцию и всю прочую дрянь растворили в «самосознании», если они освободили «человека» от господства этих фраз, которыми он никогда не был поработен; что действительное освобождение невозможно осуществить иначе, как в действительном мире и действительными средствами, что рабство нельзя устранить без паровой машины и мюль-дженни, крепостничество — без улучшенного земледелия, что вообще нельзя освободить людей, пока они не будут в состоянии полностью в качественном и количественном отношении обеспечить себе пищу и питье, жилище и одежду. «Освобождение» есть историческое дело, а не дело мысли, и к нему приведут исторические отношения, состояние промышленности, торговли, земледелия, общения...

Имея дело со свободными от всяких предпосылок немцами, мы должны прежде всего констатировать первую предпосылку всякого человеческого существования, а следовательно и всякой истории, а именно ту предпосылку, что люди должны иметь возможность жить, чтобы быть в состоянии «делать историю». Но для жизни нужны прежде всего пища и питье, жилище, одежда и еще кое-что. Итак, первый исторический акт, это — производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей, производство самой материальной жизни. Притом это такое историческое дело, такое основное условие всякой истории, которое (ныне так же, как и тысячи лет тому назад)

должно выполняться ежедневно и ежечасно — уже для одного того, чтобы люди могли жить. <...>

Второй факт состоит в том, что сама удовлетворенная первая потребность, действие удовлетворения и уже приобретенное орудие удовлетворения ведут к новым потребностям, и это порождение новых потребностей является первым историческим актом. <...>

98

Третье отношение, с самого начала включающееся в ход исторического развития, состоит в том, что люди, ежедневно заново производящие свою собственную жизнь, начинают производить других людей, размножаться: это — отношение между мужем и женой, родителями и детьми, *семья*. <...>

Производство жизни — как собственной, посредством труда, так и чужой, посредством деторождения — выступает сразу же в качестве двоякого отношения: с одной стороны, в качестве естественного, а с другой — в качестве общественного отношения... ..Определенный способ производства или определенная промышленная ступень всегда связаны воедино с определенным способом совместной деятельности, с определенной общественной ступенью, что сам этот способ совместной деятельности есть «производительная сила», что совокупность доступных людям производительных сил обуславливает общественное состояние и что, следовательно, «историю человечества» всегда необходимо изучать и разрабатывать в связи с историей промышленности и обмена. <...> Таким образом, уже с самого начала обнаруживается материалистическая связь людей между собой, связь, которая обусловлена потребностями и способом производства и так же стара, как сами люди, — связь, которая принимает все новые формы и, следовательно, представляет собой «историю», вовсе не нуждаясь в существовании какой-либо политической или религиозной нелепости, которая еще сверх того соединяла бы людей.

Лишь теперь, после того как мы уже рассмотрели четыре момента, четыре стороны первичных, исторических отношений, мы находим, что человек обладает также и «сознанием». Но и это сознание не с самого начала является «чистым» сознанием. На «духе» с самого начала лежит проклятие — быть «отягощенным» материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, звуков — словом, в виде языка. Язык так же древен, как и сознание; язык *есть* практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми. <...>

Разделение труда становится действительным разделением лишь с того момента, когда появляется разделение материального и духовного труда. С этого момента сознание *может* действительно вообразить себе, что оно есть нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может *действительно* представлять что-нибудь, не представляя чего-нибудь действительного, — с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д. Но даже в том случае, если эта теория, теология, философия, мораль и т. д. вступают в противоречие с существующими отношениями, это может происходить лишь благодаря тому, что существующие общественные отношения вступили в противоречие с существующей производительной силой. <...>

99

История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой — видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности. Но в искаженно-спекулятивном представлении делу придается такой вид, будто последующая история является целью для предшествующей... На самом же деле то, что обозначают словами «назначение», «цель», «зародыш», «идея» прежней истории, есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории, абстракция от того активного влияния, которое предшествующая история оказывает на последующую. <...>

Итак, это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения — т. е. гражданское общество на его различных ступенях — как основу всей истории; затем необходимо изобразить деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т. д. и т. д., и проследить процесс их возникновения на этой основе, благодаря чему, конечно, можно будет изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие между его различными сторонами). Это понимание истории, в отличие от идеалистического, не разыскивает в каждой эпохе ту или иную категорию, а остается все время на *почве* действительной истории, объясняет не практику из идей, а идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит

также к тому выводу, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в «самосознании» или превращением их в «привидения», «призраки», «причуды» и т. д., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеалистический вздор, — что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и прочей теории. <...>

Все прежнее понимание истории или совершенно игнорировало эту действительную основу истории, или же рассматривало ее лишь как побочный фактор, лишенный какой бы то ни было связи с историческим процессом. При таком подходе историю всегда должны были писать, руководствуясь каким-то лежащим вне ее масштабом; действительное производство жизни представлялось чем-то доисторическим, а историческое — чем-то оторванным от обыденной жизни, чем-то стоящим вне мира и над миром. <...>

Гегелевская философия истории — это последний, достигший своего «чистейшего выражения» плод всей этой немецкой историографии, с точки

100

зрения которой все дело не в действительных и даже не в политических интересах, а в чистых мыслях. <...>

Мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями. Это значит, что тот класс, который представляет собой господствующую *материальную* силу общества, есть вместе с тем и его господствующая *духовная* сила. Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчиненными господствующему классу. Господствующие мысли суть не что иное, как идеальное выражение господствующих материальных отношений, как выраженные в виде мыслей господствующие материальные отношения; следовательно, это — выражение тех отношений, которые как раз и делают один этот класс господствующим; это, следовательно, мысли его господства. Индивиды, составляющие господствующий класс, обладают, между прочим, также и сознанием и, стало быть, мыслят; поскольку они господствуют именно как класс и определяют данную историческую эпоху во всем ее объеме, они, само собой разумеется, делают это во всех ее областях, значит господствуют также и как мыслящие, как производители мыслей; они регулируют производство и распределение мыслей своего времени; а это значит, что их мысли суть господствующие мысли эпохи. Например, в стране, где в

данное время за господство борются королевская власть, аристократия и буржуазия, где, следовательно, господство разделено, там господствующей мыслью оказывается учение о разделении властей, которое и объявляется «вечным законом». <...>

Когда, однако, при рассмотрении хода истории отделяют мысли господствующего класса от самого господствующего класса, когда наделяют их самостоятельностью, когда, не принимая во внимание ни условий производства этих мыслей, ни их производителей, довольствуются утверждением, что в данную эпоху господствовали такие-то и такие-то мысли, когда, стало быть, совершенно оставляют в стороне основу этих мыслей — индивидов и историческую обстановку, — то можно, например, сказать, что в период господства аристократии господствовали понятия «честь», «верность» и т. д., а в период господства буржуазии — понятия «свобода», «равенство» и т. д. В общем, сам господствующий класс создает себе подобные иллюзии. Это понимание истории, свойственное — начиная главным образом с XVIII века — всем историкам, с необходимостью наталкивается на то явление, что к господству приходят все более и более абстрактные мысли, т. е. такие мысли, которые все более принимают форму всеобщности. Дело в том, что всякий новый класс, который ставит себя на место класса, господствовавшего до него, уже для достижения своей цели вынужден представить свой интерес как общий интерес всех членов общества, т. е., выражаясь абстрактно, придать своим мыслям форму всеобщности, изобразить их как единственно разумные, общезначимые. <...>

101

После того как господствующие мысли были отделены от господствующих индивидов, а главное, от отношений, порожденных данной ступенью способа производства, и таким образом был сделан вывод, что в истории всегда господствуют мысли, — после этого очень легко абстрагировать от этих различных мыслей «мысль вообще», идею и т. д. как то, что господствует в истории, и тем самым представить все эти отдельные мысли и понятия как «самоопределения» Понятия, развивающегося в истории. В таком случае вполне естественно, что все отношения людей могут выводиться из понятия человека, из воображаемого человека, из сущности человека, из «Человека». Это и делала спекулятивная философия. Гегель сам признаёт в конце «Философии истории», что он «рассматривал поступательное движение одного только *понятия*» и в истории изобразил «истинную *теодицею*»... И вот после этого можно снова вернуться к производителям «понятия», к теоретикам, идеологам и философам, и сделать вывод, что-де философы,

мыслители как таковые, испокон веков господствовали в истории, — вывод, который, как мы видели, был высказан уже Гегелем.

Итак, весь фокус, посредством которого на историческом материале доказывается верховное господство духа (иерархия у Штирнера), сводится к следующим трем приемам.

[34] № 1. Мысли господствующих индивидов, — господствующих в силу эмпирических причин, при эмпирических условиях и в качестве материальных индивидов, — надо отделить от самих этих господствующих индивидов и тем самым признать в истории господство мыслей или иллюзий.

№ 2. В это господство мыслей надо внести некий порядок, надо доказать существование некоей мистической связи между следующими друг за другом господствующими мыслями. Достигается это тем, что они рассматриваются как «самоопределения понятия» (возможно это потому, что мысли эти действительно связаны друг с другом при посредстве своей эмпирической основы, и еще потому, что, взятые *только* как мысли, они становятся саморазличениями, различиями, которые делает мышление).

№ 3. Чтобы устранить мистический вид этого «понятия, определяющего само себя», его превращают в некое лицо — «Самосознание» — или же, чтобы показать себя заправским материалистом, в ряд лиц, являющихся в истории представителями «понятия», — в «мыслящих», в «философов», в идеологов, которых, в свою очередь, определяют как творцов истории, как «совет стражей», как господствующих. Таким путем из истории устраняются все материалистические элементы, и теперь можно спокойно опустить поводья и дать волю своему спекулятивному коню.

Этот исторический метод, господствовавший в Германии, а также причину, почему он господствовал преимущественно там, надо объяснять, исходя из его связи с иллюзиями идеологов вообще, — например, с иллюзиями юристов, политиков (включая и практических государственных деятелей), — исходя из догматических мечтаний и извращенных представлений

102

этих субъектов. А эти иллюзии, мечтания и извращенные представления очень просто объясняются их практическим положением в жизни, их профессией и существующим разделением труда. <...>

Не существует истории политики, права, науки и т. д., искусства, религии и т. д.

МАРКС К. К КРИТИКЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭКОНОМИИ. ПРЕДИСЛОВИЕ ¹

Мои исследования привели меня к тому результату, что правовые отношения, так же точно как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель, по примеру английских и французских писателей XVIII века, называет «гражданским обществом», и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии. <...> Общий результат, к которому я пришел и который послужил затем руководящей нитью в моих дальнейших исследованиях, может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественнаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и

¹ Фрагменты приведены по изданию: Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. Т. 13. — С. 5–9.

борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о

подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями.<...>

Ф. ЭНГЕЛЬС. ЛЮДВИГ ФЕЙЕРБАХ И КОНЕЦ КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ ¹

Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию.<...>

Высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни, стало быть, не в меньшей степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости. Но он мог быть поставлен со всей резкостью, мог приобрести все свое значение лишь после того, как население Европы пробудилось от долгой зимней спячки христианского средневековья. Вопрос об отношении мышления к бытию, о том, что является первичным: дух или природа, — этот вопрос, игравший, впрочем, большую роль и в средневековой схоластике, вопреки церкви принял более острую форму: создан ли мир богом или он существует от века?

Философы разделились на два больших лагеря сообразно тому, как отвечали они на этот вопрос. Те, которые утверждали, что дух существовал прежде природы, и которые, следовательно, в конечном счете, так или иначе признавали сотворение мира, — а у философов, например у Гегеля, сотворение мира принимает нередко еще более запутанный и нелепый вид, чем в христианстве, — составили идеалистический лагерь. Те же, которые первичным считали природу, примкнули к различным школам материализма.

Ничего другого первоначально и не означают выражения: идеализм и материализм, и только в этом смысле они здесь и употребляются. Ниже мы увидим, какая путаница возникает в тех случаях, когда им придают какое-либо другое значение.

Но вопрос об отношении мышления к бытию имеет еще и другую сторону: как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное сражение действительности? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия.<...>

¹ Фрагменты приведены по изданию: Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т. 3. — М., 1979. — С. 371–415.

Но рядом с этим существует ряд других философов, которые оспаривают возможность познания мира или, по крайней мере, исчерпывающего познания. К ним принадлежат среди новейших философов Юм и Кант, и они играли очень значительную роль в развитии философии. <...>

Однако в продолжение этого длинного периода, от Декарта до Гегеля и от Гоббса до Фейербаха, философов толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности. У материалистов это прямо бросалось в глаза. Но и идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи. В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм. <...>

Разрыв с философией Гегеля произошел и здесь путем возврата к материалистической точке зрения. <...>

Гегель не был просто отброшен в сторону. Наоборот, за исходную точку была взята указанная выше революционная сторона его философии, диалектический метод. Но этот метод в его гегелевской форме был непригоден. У Гегеля диалектика есть саморазвитие понятия. <...>

Обнаруживающееся в природе и в истории диалектическое развитие, то есть причинная связь того поступательного движения, которое сквозь все зигзаги и сквозь все временные попятные шаги прокладывает себе путь от низшего к высшему, — это развитие является у Гегеля только отпечатком самодвижения понятия, вечно совершающегося неизвестно где, по во всяком случае совершенно независимо от всякого мыслящего человеческого мозга. Надо было устранить это идеологическое извращение. Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях отображения действительных вещей, вместо того чтобы в действительных вещах видеть отображения тех или иных ступеней абсолютного понятия. Диалектика сводилась этим к науке об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления: два ряда законов, которые по сути дела тождественны, а по своему выражению различны лишь постольку, поскольку человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе, — а до

сих пор большей частью и в человеческой истории — они прокладывают себе путь бессознательно, и форме внешней необходимости, среди бесконечного ряда кажущихся случайностей. Таким образом, диалектика понятий сама становилась лишь сознательным отражением диалектического движения действительного мира. Вместе с этим гегелевская диалектика была перевернута, а лучше сказать — вновь поставлена на ноги, так как прежде она стояла на голове. <...>

Но то, что применимо к природе, которую мы понимаем теперь как исторический процесс развития, применимо также ко всем отраслям истории

105

общества и ко всей совокупности наук, занимающихся вещами человеческими (и божественными). Подобно натурфилософии, философия истории, права, религии и т. д. состояла в том, что место действительной связи, которую следует обнаруживать в событиях, занимала связь, измышленная философами; что на историю, — и в ее целом и в отдельных частях, — смотрели как на постепенное осуществление идей, и притом, разумеется, всегда только любимых идей каждого данного философа. Таким образом выходило, что история бессознательно, но необходимо работала на осуществление известной, заранее поставленной идеальной цели; у Гегеля, например, такой целью являлось осуществление его абсолютной идеи, и неуклонное стремление к этой абсолютной идее составляло, по его мнению, внутреннюю связь в исторических событиях. На место действительной, еще не известной связи ставилось, таким образом, какое-то новое, бессознательное или постепенно достигающее сознания таинственное провидение. Здесь надо было, значит, совершенно так же, как и в области природы, устранить эти вымышленные, искусственные связи, открыв связи действительные. А эта задача в конечном счете сводилась к открытию тех общих законов движения, которые в качестве господствующих прокладывают себе путь в истории человеческого общества.

Но история развития общества в одном пункте существенно отличается от истории развития природы. В природе (поскольку мы оставляем в стороне обратное влияние на нее человека) действуют одна на другую лишь слепые, бессознательные силы, во взаимодействии которых и проявляются общие законы. Здесь нигде нет сознательной, желаемой цели: ни в бесчисленных кажущихся случайностях, видимых на поверхности, ни в окончательных результатах, подтверждающих наличие закономерности внутри этих случайностей. Наоборот, в истории общества действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям. Здесь ничто не

делается без сознательного намерения, без желаемой цели. Но как ни важно это различие для исторического исследования, — особенно отдельных эпох и событий, — оно нисколько не изменяет того факта, что ход истории подчиняется внутренним общим законам. В самом деле, и в этой области на поверхности явлений, несмотря на сознательно желаемые цели каждого отдельного человека, царствует, в общем и целом, по-видимому, случай. Желаемое совершается лишь в редких случаях; по большей же части цели, поставленный людьми перед собой, приходят во взаимные столкновения и противоречия или оказываются недостижимыми частью по самому своему существу, частью по недостатку средств для их осуществления. Столкновения бесчисленных отдельных стремлений и отдельных действий приводят в области истории к состоянию, совершенно аналогичному тому, которое господствует в лишенной сознания природе. Действия имеют известную желаемую цель; но результаты, на деле вытекающие из этих действий, вовсе

106

нежелательны. А если вначале они, по-видимому, и соответствуют желаемой цели, то в конце концов они ведут совсем не к тем последствиям, которые были желательны. Таким образом, получается, что в общем и целом случайность господствует также и в области исторических явлений. Но где на поверхности происходит игра случая, там сама эта случайность всегда оказывается подчиненной внутренним, скрытым законам. Все дело лишь в том, чтобы открыть эти законы.

Каков бы ни был ход истории, люди делают ее так; каждый преследует свои собственные, сознательно поставленные цели, а общий итог этого множества действующих по различным направлениям стремлений и их разнообразных воздействий на внешний мир — это именно и есть история. Вопрос сводится, стало быть, также к тому, чего хочет это множество отдельных лиц. Воля определяется страстью или размышлением. Но те рычаги, которыми, в свою очередь, непосредственно определяются страсть или размышление, бывают самого разнообразного характера. Отчасти это могут быть внешние предметы, отчасти — идеальные побуждения: честолюбие, «служение истине и праву», личная ненависть или даже чисто индивидуальные прихоти всякого рода. Но, с одной стороны, мы уже видели, что действующие в истории многочисленные отдельные стремления в большинстве случаев вызывают не те последствия, которые были желательны, а совсем другие, часто прямо противоположные тому, что имелось в виду, так что и эти побуждения, следовательно, имеют по отношению к конечному результату лишь подчиненное значение. А с другой стороны, возникает новый вопрос: какие движущие силы скрываются, в свою очередь, за этими

побуждениями, каковы те исторические причины, которые в головах действующих людей принимают форму данных побуждений? <...>

...Став самостоятельной силой по отношению к обществу, государство немедленно порождает новую идеологию. У политиков по профессии, у теоретиков государственного права и у юристов, занимающихся гражданским правом, связь с экономическими фактами теряется окончательно. Поскольку в каждом отдельном случае экономические факты, чтобы получить санкцию в форме закона, должны принимать форму юридического мотива и поскольку при этом следует, разумеется, считаться со всей системой уже существующего права, постольку теперь кажется, что юридическая форма — это все, а экономическое содержание — ничто. Государственное и гражданское право рассматриваются как самостоятельные области, которые имеют свое независимое историческое развитие, которые сами по себе поддаются систематическому изложению и требуют такой систематизации путем последовательного искоренения всех внутренних противоречий.

Идеологии еще более высокого порядка, то есть еще более удаляющиеся от материальной экономической основы, принимают форму философии и религии. Здесь связь представлений с их материальными условиями существования все более запутывается, все более затемняется промежуточными

107

звеньями. Но все-таки она существует. Как вся эпоха Возрождения, начиная с середины XV века, так и вновь пробудившаяся с тех пор философия была в сущности плодом развития городов, то есть бюргерства. Философия лишь по-своему выражала те мысли, которые соответствовали развитию мелкого и среднего бюргерства в крупную буржуазию. Это ясно выступает у англичан и французов прошлого века, которые часто были столько же экономистами, сколько и философами. Относительно гегелевской школы мы показали это выше. <...>

...Раз возникнув, всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке. Иначе она не была бы идеологией, то есть не имела бы дела с мыслями как с самостоятельными сущностями, которые обладают независимым развитием и подчиняются только своим собственным законам. Тот факт, что материальные условия жизни людей, в головах которых совершается тот мыслительный процесс, в конечном счете определяют собой его ход, остается неизбежно у этих людей неосознанным, ибо иначе пришел бы конец всей идеологии. <...>

Мы видим, стало быть, что, раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так

как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой. Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, следовательно, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения. <...>

ЛЕНИН В. И. МАТЕРИАЛИЗМ И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ¹

Нам осталось еще рассмотреть вопрос об отношении махизма к религии. Но этот вопрос расширяется до вопроса о том, есть ли, вообще, партии в философии и какое значение имеет беспартийность в философии.

В течение всего предыдущего изложения, на каждом из затронутых нами вопросов гносеологии, на каждом философском вопросе, поставленном новой физикой, мы прослеживали борьбу *материализма* и *идеализма*. За кучей новых терминологических ухищрений, за сором гелертерской схоластики всегда, без исключения, мы находили *две* основные линии, два основных направления в решении философских вопросов. Взять ли за первичное природу, материю, физическое, внешний мир — и считать вторичным сознание, дух, ощущение (опыт, по *распространенной* в наше время терминологии), психическое и т. п., вот тот коренной вопрос, который *на деле* продолжает разделять философов *на два большие лагеря*. Источник тысяч и тысяч ошибок и путаницы в этой области состоит именно в том,

¹ Фрагменты приведены по изданию: Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Т. 18.

108

что за внешностью терминов, дефиниций, схоластических вывертов, словесных ухищрений *просматривают* эти две основные тенденции...

Гениальность Маркса и Энгельса состоит как раз в том, что в течение очень долгого периода, *почти полустолетия*, они развивали материализм, двигали вперед одно основное направление в философии, не топтались на повторении решенных уже гносеологических вопросов, а проводили последовательно, — показывали, *как* надо проводить *тот же* материализм в области общественных наук, беспощадно отменяя, как сор, вздор, напыщенную претенциозную галиматью, бесчисленные попытки «открыть» «новую» линию в философии, изобрести «новое» направление и т. д. Словесный характер подобных попыток, схоластическую игру в новые философские «измы», засорение сути вопроса вычурными ухищрениями, неумение понять и ясно представить борьбу двух коренных гносеологических направлений, — вот что преследовали, травили Маркс и Энгельс в течение всей своей деятельности.

...В этом нежелании считаться с ублюдочными прожектами примирения материализма и идеализма состоит величайшая заслуга Маркса, шедшего *вперед* по резко-определенному философскому пути.

Вполне в духе Маркса и в тесном сотрудничестве с ним Энгельс во всех своих философских работах коротко и ясно противопоставляет по *всем* вопросам материалистическую и идеалистическую линию, не беря всерьез ни в 1878, ни в 1888, ни в 1892 годах бесконечных потуг «превзойти» «односторонность» материализма и идеализма, провозгласить *новую* линию, какой бы то ни было «позитивизм», «реализм» или прочий профессорский шарлатанизм. Всю борьбу с Дюрингом Энгельс провел *целиком* под лозунгом последовательного проведения материализма, обвиняя материалиста Дюринга за словесное засорение сути дела, за фразу, за приемы рассуждения, выражающие собой уступку идеализму, переход на позицию идеализма. Либо последовательный до конца материализм, либо ложь и путаница философского идеализма, — вот та постановка вопроса, которая дана в *каждом параграфе* «Анти-Дюринга» и не заметить которой могли только люди с мозгами, подпорченными уже реакционной профессорской философией. И вплоть до 1894 года, когда написано последнее предисловие к пересмотренному автором и дополненному последний раз «Анти-Дюрингу», Энгельс, продолжая следить и за новой философией, и за новым естествознанием, продолжал с прежней решительностью настаивать на своей ясной и твердой позиции, отмечая сор новых систем и системой. <...>

Маркс и Энгельс от начала и до конца были партийными в философии, умели открывать отступления от материализма и поправки идеализму и фидеизму во всех и всяческих «новейших» направлениях. <...>

Правда! «Реалисты» и т. п., а в том числе и «позитивисты», махисты и т. д., все это — жалкая каша, презренная *партия середины* в философии, путающая по каждому отдельному вопросу материалистическое и идеалистическое

109

направление. Попытки выскочить из этих двух коренных направлений в философии не содержат в себе ничего, кроме «примиренческого шарлатанства». <...>

И посмотрите теперь с точки зрения партий в философии, на Маха и Авенариуса с их школой. О, эти господа *хвалятся* своей *беспартийностью*, и если есть у них антипод, то только один и *только...* *материалист*. Через *все* писания *всех* махистов красной, нитью проходит тупоумная претензия «подняться выше» материализма и идеализма, превзойти это «устарелое» противоположение, а *на деле* вся эта братия

ежесекундно отступает в идеализм, ведя сплошную и неуклонную борьбу с материализмом. Утонченные гносеологические выверты какого-нибудь Авенариуса остаются профессорским измышлением, попыткой основать маленькую «свою» философскую секту, а *на деле*, в общей обстановке борьбы идей и направлений современного общества, *объективная* роль этих гносеологических ухищрений одна и только одна: расчищать дорогу идеализму и фидеизму, служить им верную службу. Не случайность же в самом деле, что за маленькую школку эмпириокритиков хватаются и английские спиритуалисты вроде Уорда, и французские неокритицисты, хвалящие Маха за борьбу с материализмом, и немецкие имманенты! Формула И. Дицгена: «дипломированные лакеи фидеизма» не в бровь, а в глаз бьет Маха, Авенариуса и всю их школу.

<...> *Ни* единому из этих профессоров, способных давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, *нельзя верить ни в едином слове*, раз речь заходит о философии. Почему? По той же причине, по которой *ни* единому профессору политической экономии, способному давать самые ценные работы в области фактических, специальных исследований, *нельзя верить ни в одном слове*, раз речь заходит об общей теории политической экономии. Ибо эта последняя — такая же *партийная* наука в современном обществе, как и *гносеология*. В общем и целом профессора-экономисты не что иное, как ученые приказчики класса капиталистов, и профессора философии — ученые приказчики теологов.

Задача марксистов и тут и там суметь усвоить себе и переработать те завоевания, которые делаются этими «приказчиками» (вы не сделаете, например, ни шагу в области изучения новых экономических явлений, не пользуясь трудами этих приказчиков), — и *уметь* отсечь их реакционную тенденцию, уметь вести *свою* линию и бороться *со всей линией* враждебных нам сил и классов. Вот этого-то и не сумели наши махисты, *рабски* следующие за реакционной профессорской философией. <...>

Нейтральность *философа* в этом вопросе *уже есть* лакейство пред фидеизмом, а дальше нейтральности не поднимаются и не могут подняться Мах и Авенариус в силу исходных пунктов своей гносеологии. <...>

...За гносеологической схоластикой эмпириокритицизма нельзя не видеть борьбы партий в философии, борьбы, которая в последнем счете

выражает тенденции и идеологию враждебных классов современного общества. Новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад. Борющимися партиями по сути дела, прикрываемой гелертерски-шарлатанскими новыми кличками или скудоумной

беспартийностью, являются материализм и идеализм. Последний есть только утонченная, рафинированная форма фидеизма, который стоит во всеоружии, располагает громадными организациями и продолжает неуклонно воздействовать на массы, обращая на пользу себе малейшее шатание философской мысли. Объективная, классовая роль эмпириокритицизма всецело сводится к прислужничеству фидеистам в их борьбе против материализма вообще и против исторического материализма в частности.

ОГУРЦОВ А. П. ПОДАВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ¹

<...> В статье «За большевизацию работы на философском фронте» отмечалось: «В подготовке теоретических кадров необходимо взять самый решительный курс на создание их из среды пролетариев, из среды членов партии, имеющих опыт гражданской войны, опыт массовой, партийной, общественной работы, из среды стойких большевиков-ленинцев, проверенных на опыте внутрипартийных битв со всякого рода антиленинскими уклонами, из среды пролетариев, батрачества, из среды колхозников, бедняков и середняков». <...> Именно так понимались «большевистские требования» к философским кадрам. <...>

...Партийность мыслилась крайне упрощенно, прямолинейно. «Партийность науки приобретает важное значение, — говорилось в «статье трех» (М. Б. Митина, В. Ральцевича, П. Юдина), положившей начало шельмованию деборинской школы, — ибо это в первую очередь означает то, насколько наука близка в настоящий момент коренным задачам социалистического переустройства общества». Вновь стали распространяться вульгарно-социологические идеи о классовости науки, о партийности любой теории, включая и философию: «Партийность философии означает, что она должна быть в первую очередь большевистской философией», должна превратиться «в верное оружие в руках партии для критики всяких антипартийных течений и уклонов от генеральной линии партии». <...>

Единственная область, где еще теплилась до 40-х годов философская мысль и осуществлялась кропотливая философская работа, — история философии. Сюда труднее было добраться дилетантам от философии...

В 1945 году выходит книга Г. Ф. Александрова (возглавлявшего Управление пропаганды и агитации ЦК ВКП(б), а затем ставшего директором Института философии АН СССР) «История западноевропейской

¹ Фрагменты приведены по изданию: Огурцов А. П. Подавление философии // Суровая драма народа. — М., 1989. — С. 353–374.

философии», которая по сути дела была учебным пособием по истории философской мысли. Однако по этой единственной историко-философской книге, выпущенной в эти годы, устраивается сначала первая дискуссия, которая не удовлетворила И. Сталина, а затем — вторая, на которой выступил А. А. Жданов, заявивший, что «потребовалось вмешательство Центрального Комитета и лично товарища Сталина, чтобы вскрыть недостатки книги». Дискуссия, проведенная 16–25 июня 1947 года в Институте философии АН СССР, была, разумеется, далека от научной. На ней господствовал все тот же стиль брани, политических ярлыков и обвинений в адрес фактически одного из приспешников сталинщины. Совершенно очевидно, что причина проведения этой дискуссии не в достоинствах или недостатках книги, а в том, что кто-то вообще притязал на лидерство в философии. Необходимо было уничтожить даже не «фронт», а последний островок философской работы, иссушить историко-философские искания, навязать истории философии схему, далекую от реального историко-философского процесса, или, проще сказать, подчинить ее установкам «гениального мыслителя всех времен и народов», что и было осуществлено в выступлении А. А. Жданова. <...>

Выступление А. А. Жданова было движимо стремлением навязать «философскому фронту» догматические клише, заставить историков философии пересмотреть оценки мыслителей прошлого, подчинить их работу прямолинейным схемам и догматам. Именно в эти годы складывается и утверждается сталинско-ждановская версия истории философии. <...>

Во-первых, эта версия продолжала все ту же линию догматической трактовки классовости и партийности философии... Подвергнуть своих противников «уничтожающей критике», «быть непримиримыми в борьбе», отказаться от мысли, что «одна и та же идея в различных конкретных исторических условиях может быть и реакционной, и прогрессивной», — таково, по мнению Жданова, содержание принципа партийности. Это означало, что все представители домарксистской и современной философии должны рассматриваться как философские лакеи империализма...

Во-вторых, согласно этой версии, существовал лишь один путь развития философии: «Научная история философии, следовательно, является историей зарождения, возникновения и развития научного материалистического мировоззрения и его законов». То есть все, что не укладывается в эту схему, должно рассматриваться как нечто ошибочное и не имеющее никакого значения для развития мысли. <...>

В-четвертых, вся прежняя философия, впадая в «грех» идеализма и метафизики, характеризовалась как нечто сугубо негативное и бесплодное. <...>

В-пятых... Любой философ прошлого выступал представителем только определенного класса. ...Все философские системы превращались в идеологии неких безличных сил...

112

В-шестых, в послевоенные годы авторитарной идеологией все более превозносилась отечественная наука и техника, а зарубежная мысль, в том числе и философская, по мере развертывания «борьбы с космополитизмом» уમાлялась. Число историко-философских исследований западноевропейской философии уменьшалось из года в год. <...>

Историко-философские исследования постепенно свертывались, разработка архивных материалов не поддерживалась, издание трудов мыслителей прошлого сокращалось, история философии, по сути дела, сводилась к некоему «историко-философскому введению» и из программ многих, даже гуманитарных, вузов исчезла. <...>

РОРТИ Р. ИСТОРИОГРАФИЯ ФИЛОСОФИИ: ЧЕТЫРЕ ЖАНРА ¹

I. Рациональные и историческая реконструкции

<...> Мы должны рассматривать историю философии точно так же, как историю науки. В истории науки мы не колеблемся заявлять, что лучше наших предшественников знаем то, о чем они говорили. Мы не находим анахроничным утверждение о том, что Аристотель имел ложную модель небес, или что Гален не понимал, как работает система кровообращения. Мы считаем само собой разумеющимся вполне извинительное невежество великих ученых прошлого. Но тогда мы должны бы в той же степени хотеть сказать, что Аристотель был к несчастью невежественен, так как не знал, что не существует таких вещей как реальные сущности, а Лейбниц не знал, что Бога не существует, а Декарт — что ум есть просто центральная нервная система в другом описании. Мы не решаемся сказать это по той простой причине, что наших столь же невежественных коллег мы называем вежливо «придерживающимися других философских взглядов». У историков науки нет коллег, которые верят в кристальные сферы, или же сомневаются в концепции Гарвея по поводу кровообращения; таким образом, они свободны от подобных ограничений.

1 Ричард Рорти (р. 1931) — известный американский философ, профессор Вирджинского университета. Критикует представление о философии и, в частности, о теории познания, как о науке. Полагает более уместным считать философию просто жанром литературы, которому не следует претендовать на научную истину и сковывать себя академическими канонами. Рорти называют «возмутителем спокойствия» академической философии. Его наиболее известный труд *Philosophy and the mirror of nature* появился в 1979 (русский перевод: Рорти Р. Философия и зеркало природы. — Новосибирск, 1997).

Статья Р. Рорти *The historiography of philosophy: four genres* опубликована в 1984 г. Подборка фрагментов из этой статьи подготовлена по переводу В. В. Целищева: Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // Рассел Б. История западной философии. Кн. 3. — Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1994. — С. 305–330.

113

Нет ничего неверного в использовании современных философских взглядов для описания воззрений наших предшественников. Но есть резоны и для описания предшественников в их собственных терминах. Полезно воссоздать интеллектуальную обстановку, в которой предшествующие мыслители жили их собственной жизнью, в частности, действительные и вымышленные разговоры, которые они могли бы вести со своими современниками (или почти современниками). Иногда целесообразно знать, как говорили люди, которые не знали столько, сколько знаем мы, и знать это достаточно детально, чтобы мы могли сами вообразить себя говорящими на этом вышедшем из употребления языке.

<...> Имеется знание — историческое знание, — освоение которого связано с оттеснением своего собственного, более совершенного знания, например, знание о вращении небес или существовании Бога.

Освоение такого исторического знания должно удовлетворять ограничению, сформулированному Квентином Скиннером: «Невозможно приписать кому-либо мысли или поступки, если он сам не признает это верным описанием того, что он имел в виду или сделал»¹. <...>

Если мы будем рассматривать Аристотеля или Локка в свете этого ограничения, то нам придется ограничиться в идеальном предельном случае тем, что они могли бы сказать в ответ на вопросы или критику со стороны их же современников. Более точно, тех современников или почти современников, которых они могли бы понять без промедления, то есть тех людей, с которыми они «говорили на одном языке», и не в последнюю очередь потому, что великий философ прошлого и его современники понятия не имели о том, что знаем мы. <...>

Основная причина того, что мы хотим иметь историческое знание о том, что прошедшие перекалификацию примитивные люди или же философы и ученые прошлого могли бы сказать друг другу, состоит в том, что это знание помогает нам осознать существование других форм

интеллектуальной жизни, нежели наша собственная. Как правильно замечает Скиннер², «неоценимое значение изучения истории идей» заключается в обнаружении «различия между тем, что необходимо, и тем, что является просто продуктом наших собственных случайных соглашений». <...> Мы хотим вообразить Аристотеля, изучающего Галилея или Куайна и изменяющего после этого свою точку зрения, или же Фома Аквинского, читающего Ньютона или Юма и также изменяющего свою точку зрения, и т. п. Мы хотим думать, что в философии, как и в науке, ошибавшиеся могучие предшественники смотрят с небес на наши последние успехи и счастливы узнать, что их ошибки исправлены.

¹ Skinner Q. Meaning and Understanding in History of Ideas // History and Theory. 1969. V. 8, (p. 3–53), p. 28.

² Skinner Q. Op. cit., p. 52–53.

114

<...> Дискуссия с великими философами прошлого может рассматриваться в виде альтернативы: либо это историческая реконструкция, удовлетворяющая максиме Скиннера, либо это рациональная реконструкция, игнорирующая ее. Однако, конфликт между ними вовсе не обязателен. Когда мы отдаем должное максиме Скиннера, мы рассматриваем мыслителя прошлого «в его собственных терминах», игнорируя тот факт, что мы должны плохо думать о всяком, кто все еще использует эти термины сегодня. Когда мы игнорируем максиму Скиннера, мы осуществляем рассмотрение в «наших терминах», не принимая во внимание тот факт, что мыслитель прошлого, основываясь на лингвистических стандартах своей жизни, отверг бы эти термины как чуждые его интересам и намерениям. <...> Люди часто понимают сказанное ими, что собственно они имели в виду, только после того, как узнают реакцию на свою речь со стороны других людей. Совершенно оправданно описать Локка, обнаруживающим что на самом деле он имел в виду и к чему пришел во *Втором Трактате*, только после разговоров на небесах, по очереди, с Джефферсоном, Марксом и Роулзом. <...>

<...> Я повторю мою исходную точку зрения: кажущееся различие между историей науки и историей философии является чем-то большим, чем отражение того неинтересного факта, что некоторые из этих различающихся контекстов представляют различающиеся точки зрения обладателей одной и той же профессии. Вот почему среди историков философии мы находим больше разногласий, чем среди историков биологии, по поводу того, сколько истин может быть найдено в сочинениях Аристотеля. Разрешение этих дебатов является вопросом скорее «философским», нежели «историческим». Если подобные

разногласия случаются среди историков биологии, то разрешение их будет вопросом скорее «биологическим», чем «историческим».

II. История духа (Geistesgeschichte), образующая канон

До сих пор я предполагал, что история философии только незначительно отличается от истории любой из естественных наук. И в той, и в другой есть контраст между контекстуалистским рассмотрением, которое выпускает из виду позднейшее развитие, и широким рассмотрением, которое опирается на наше все более совершенствующееся знание. Единственное различие, которое я упомянул, состоит в том, что поскольку философия более спорна, чем биология, анахронистские реконструкции великих философов прошлого варьируются в большей степени, чем реконструкции великих биологов прошлого. Но до сих пор я не касался проблемы, как производится выбор великого философа прошлого, и чем отличается этот выбор от выбора мыслителя в какой-либо другой сфере знания. Поэтому осталась без внимания проблема, как отделить историю *философии* от истории «мысли» или «культуры». Подобные проблемы не возникают в истории биологии...

115

...«История философии» представляет третий жанр в дополнение к первым двум, которые я обсуждал до сих пор. Кроме исторических реконструкций... или же рациональных реконструкций... есть большие размашистые *geistesgeschichtlich*¹ истории — жанр, парадигматическим представителем которого был Гегель, и который в наше время представлен, например, Хайдеггером, Райхенбахом, Фуко, Блуменбергом и Макинтайром.

Эти истории имеют целью самооправдание, точно так же, как и рациональные реконструкции, но в другом масштабе. Рациональные реконструкции в типичном случае имеют целью показать, что у великого философа прошлого были некоторые отличные идеи, но, к несчастью, он не смог их развить из-за «ограничений своего времени». Эти реконструкции обычно ограничиваются обсуждением относительно небольших частей работы философа, например, соотношения явления и действительности у Канта, модальностей у Лейбница, или понятий сущности, существования и предикации у Аристотеля. Они создаются в свете недавней работы в философии, можно сказать, по «почти тем же вопросам», которые обсуждал великий философ прошлого и они должны показать, что ответы, данные философом на эти вопросы, хотя и являются правдоподобными и интересными, нуждаются в переформулировке или очищении, или же, вероятно, требуют точного опровержения, которое

стало возможным в ходе недавней работы в философии. В противоположность этому, *Geistesgeschichte* работает скорее на уровне проблематики, нежели на уровне решения проблем. В *Geistesgeschichte* уделяется большее время вопрошанию «Почему некто мог считать такой-то вопрос центральным для своей работы?» или «Почему некто рассматривал такую-то проблему серьезно?», чем вопрошанию того, в какой степени ответы или решения великого философа прошлого соответствуют решениям современных философов. Это направление обычно описывает философа с точки зрения всего его творчества, а не с точки зрения его наиболее знаменитых аргументов (например, Канта как автора всех трех *Критик*, энтузиаста французской революции, предшественника теологии Шлейермахера и т. п., а не только как автора «Трансцендентной аналитики»). Оно хочет укрепить историка и его друзей в обладании той философией, которую они уже имеют, т. е. рассматривать философию как то, что они хотели бы в ней видеть, а не в качестве частных решений философских проблем. Это направление хочет придать правдоподобие определенному имиджу философии, а не частным решениям данных философских проблем, путем указания на то, как великий философ предвосхищал, или же терпел неудачу в предвосхищении этого решения.

Существование *Geistesgeschichte* — третьего вида истории философии — является, на первый взгляд, дополнительным резонансом для различения

¹ *Geistesgeschichtlich* (нем.) — духовно-исторический, т. е. относящийся к истории духа, духовной культуры. (Прим. А. Демидова)

116

истории науки и истории философии. Историки науки не чувствуют необходимости оправдывать представления физиков по поводу элементарных частиц или же биологов о ДНК. Если вы можете синтезировать стероиды, вам не требуется историческое обоснование. Но вот философам нужно обосновывать их представления о семантике, восприятии, единстве Объекта и Субъекта, расширении человеческой свободы или о чем-либо еще, чем философ, рассказывающий большую историю, на самом деле занят. Вопросы о том, какие проблемы являются «проблемами философии», какие вопросы являются философскими вопросами, — это те самые вопросы, которым главным образом, посвящены *geistesgeschichtlich* истории. В противоположность этому, историки биологии или химии полагают подобные вопросы чисто вербальными. Они могут брать текущие, не вызывающие споров, разделы своих дисциплин просто как пример того, к какому результату приходит

история. Итоговый характер истории науки как истории прогресса неоспорим.

Я говорил выше, что одна из причин кажущегося различия между историей философии и историей науки в том, что философы, расходящиеся, скажем, по вопросу о существовании Бога, являются, тем не менее коллегами по профессии. Другая причина кажущегося различия состоит в том, что те, кто расходятся в вопросе — является ли проблема существования Бога важной, интересной или «реальной» — опять-таки коллеги. Академическая дисциплина, называемая «философской», объемлет не только различные ответы на философские вопросы, но и полное расхождение на счет того, какие вопросы являются *философскими*. Рациональные реконструкции и *geistesgeschichtlich* переинтерпретации, с этой точки зрения, различаются лишь в степени — степени несогласия с великим философом прошлого, реконструируемым или переинтерпретируемым. Если кто-либо с ним не согласен, главным образом по поводу решения проблем, а не по поводу того, какие проблемы нужно обсуждать, то он будет считать себя реконструирующим философа прошлого (так, например, Айер реконструировал Беркли). Если кто-либо считает себя показывающим, что не нужно думать о том, что великий философ прошлого пытался сделать (как это имело место в отлучающей Хайдеггера интерпретации, или же отлучающем описании Кьеркегора Хайдеггером как скорее «религиозного писателя», нежели «мыслителя»), то он полагает себя объясняющим, почему он не рассматривает философа прошлого, сотоварищем по профессии. Он даже переопределит «философию», чтобы устранить этого философа из канона.

Формирование канона — не есть тема для истории науки. Нет необходимости направлять свою научную активность на изучение деятельности великого ученого, чтобы сделать свои взгляды более респектабельными. Нет необходимости и унижать какого-либо специально выбранного выдающегося предшественника, называя его псевдоученым для того, чтобы утвердить свои собственные взгляды. Формирование канона важно в истории

философии, потому что в дополнение к дескриптивному использованию «философия» имеет важный и почетный аспект. Используемый дескриптивно термин «философский вопрос» может означать вопрос, который обсуждается некоторой современной «школой», а также всеми или многими из тех исторических фигур, которых привычно классифицируют как «философов». Однако, используемый почетно, он означает вопросы, которые *следует* обсуждать — вопросы столь общие и столь важные, что они *должны* быть в головах мыслителей всех времен и

народов, независимо от того, сумели или нет эти мыслители сформулировать их точно.

<...> Для целей рациональной реконструкции и вытекающих отсюда аргументов нет необходимости беспокоиться о том, является ли тема «неизбежной». Есть такая необходимость в *Geistesgeschichte*, которая представляет собой интеллектуальную историю, за которой усматривается мораль. <...>

Почетное использование термина «философия» также не имеет отношения, теоретически, к исторической реконструкции. Если *Geistesgeschichte* какого-либо времени выводит Локка или Кьеркегора за пределы философского канона, историк-контекстуалист может невозмутимо продолжать описывать, что значит быть Локком или Кьеркегором. С точки зрения контекстуальной теории, нет необходимости в грандиозных историях, простирающихся сквозь века, вмещающих все, включая политику в Англии XVII века, или же религию в Дании в XIX веке. Для таких историков вопрос, была ли выбранная ими фигура действительно большим или мелким философом, политиком, теологом или беллетристом не имеет значения...

Но эта теоретическая независимость исторической и рациональной реконструкций от формирования канона редко существует на практике. Создатели рациональных реконструкций не хотят на самом деле обременять себя реконструкцией и спором с незначительными философами. Создатели исторических реконструкций хотели бы описать людей, которые были значимы в развитии чего-либо, — если не философии, то, вероятно, «европейской мысли» или «современной мысли». Работа в этих жанрах реконструкции всегда делалась с оглядкой на недавнюю работу в формировании канона, а это прерогатива *Geisteshistoriker*'а¹. Потому что он использует термины типа «философия» и «философские вопросы» в их почетном смысле. Он, таким образом, решает, что представляет ценность для размышления... Мы осознали то, чего не знали древние, а именно, что мы можем не знать, какие вопросы являются по настоящему важными. Мы боимся, что мы все еще, может быть, работаем с философскими словарями, которые значат для «реальных» проблем примерно столько же, сколько словарь Аристотеля для «реальных» проблем астрофизики. <...>

¹ *Geisteshistoriker* (нем.) — историк духовной культуры. (Прим. А. Демидова)

Последняя точка зрения может быть изложена более просто так: сейчас никто не уверен, что дескриптивные смыслы «философского вопроса» имеют много общего с почетным смыслом этого термина. Никто вполне не уверен, являются ли вопросы, обсуждаемые современными

профессорами философии (любых школ), «необходимыми» вопросами или же просто «случайными построениями». Далее, никто не уверен, являются ли вопросы, обсуждавшиеся всеми или большинством из канона великих философов прошлого, предложенные книгами с названием *История западной философии*, — например, вопросы об универсалиях, о соотношении ума и тела, о свободе воли, о явлении и реальности, о факте и ценности, и т. д., — *важными* вопросами. Время от времени, внутри и вне философии, высказывают подозрение, что некоторые или все такие вопросы являются «просто философскими» — термин, употребляемый с уничижительным оттенком, как химик, употребляет термин «алхимический», или марксист — «надстроечный», а аристократ — «средний класс». Самоосознание того, какая из исторических реконструкций дана нам, есть осознание того, что некоторые наши интеллектуалы и морализаторы не интересовались вопросами, которые кажутся нам неизбежными и основательными. Поскольку такие исторические реконструкции — источник сомнения в том, является ли философия (в любом из ее дескриптивных смыслов) важной, Geisteshistoriker определяет место философа, а не наоборот. Он делает это, подбирая исторические фигуры, и через драматический пересказ, показывая, как мы пришли к вопросам, которые сейчас рассматриваем как неизбежные и основательные. Если эти фигуры оставили после себя сочинения, то их сочинения образуют канон — этаким перечнем обязательной литературы для чтения, которое необходимо для оправдания бытия таким, как оно есть.

Я могу подвести итог всему, что сказал о третьем жанре историографии философии. Именно этот жанр берет на себя ответственность назвать некоторых авторов «великими философами прошлого». В такой роли этот жанр паразитирует на первых двух жанрах — исторической и рациональной реконструкциях — и в то же время синтезирует их. В отличие от рациональных реконструкций и истории науки, этот жанр очень чувствителен к анахронизму, потому что вопрос — кто является философом? — он не может считать уделом представителей рациональной реконструкции. Однако в отличие от исторических реконструкций, этот жанр не может оставаться в рамках словаря, использовавшегося фигурой прошлого. Пишущий в этом жанре должен «найти место» этому словарю в ряду других словарей, и оценить его важность, поместив в нарратив, в котором прослеживаются изменения в словаре. Этот жанр является самооправдательным так же, как и рациональная реконструкция, но он движим надеждой на большее самоосознание, чем то, которое заставляет людей заниматься историческими реконструкциями. Потому что Geistesgeschichte хочет,

чтобы мы осознали факт нашего нахождения в пути, что драматический нарратив, предлагаемый нам,

должен быть продолжен нашими последователями. Когда жанр является полностью самоосознанным, в его рамках законен вопрос: а не являются ли все вопросы, до сих пор обсуждавшиеся, частью «случайного упорядочения» предшествующих времен? Сутью жанра является то, что даже если некоторые из них действительно *были* необходимыми и неизбежными, у нас нет никакой определенности по поводу того, какой из вопросов имел такой характер.

III. Описание мнений (doxography)

Три жанра, описанные мною, не имеют особого отношения к жанру, который приходит в голову первым, когда речь идет об истории философии. Этот жанр, четвертый по счету, является самым известным и наиболее сомнительным. Я назову его доксографией. Он представлен книгами от Фалеса или Декарта до наших современников и посвящен выяснению того, что различные фигуры, традиционно называемые «философами», говорят о проблемах, традиционно называемых «философскими». Таким образом, это такой жанр, который навеивает скуку и вызывает отчаяние. <...> Даже наиболее честные, добросовестные и исчерпывающие книги под названием «История философии», и особенно они, оболванивают описываемых в них мыслителей. Именно на это пагубное обстоятельство указывают проponentы исторической реконструкции, настаивающие на необходимости принять во внимание контекст произведения, которым проponentы рациональной реконструкции отвечают, что мы должны рассматривать великих философов прошлого в свете «лучших работ, выполненных по проблемам, ими поднятым». Обе стратегии есть попытка оживить фигуры, которые были ненамеренно мумифицированы.

Объяснение причин этой пагубности, я полагаю в том, что большинство историков философии, пытающихся рассказать «историю философии от досократиков до наших дней» заранее знают, как будут называться главы из книг. Ведь они знают, что издатели не примут их рукописей, если в них будет отсутствовать значительная часть ожидаемых глав. Они работают, в типичном случае, с канон «центральных проблем философии», который имел смысл в терминах неокантианских понятий XIX века, понятий, которые мало кем из современных читателей воспринимаются серьезно. Это выливается в отчаянные попытки заставить Лейбница и Гегеля, Милля и Ницше, Декарта и Карнапа говорить об одних

и тех же темах, независимо от того, интересуется ли историк, или читатель этими темами.

Доксография в том смысле, в котором я буду использовать этот термин, — есть попытка втиснуть проблематику в канон, очерченный без ссылки на эту проблематику, или же, наоборот, — наложить канон на проблематику, сформировавшуюся вне этого канона. Диоген Лаэртский сослужил доксографии плохую службу, настаивая на ответе на вопрос: «Что *X* думал по поводу того, что есть добро?» для каждого *X* в предварительно

120

сформированном каноне. Историки XIX века ухудшили репутацию доксографии, настаивая на ответе на вопрос: «Что думал *X* по поводу того, какова природа познания?» для каждого *X* в другом таком каноне. Аналитические философы, как впрочем, и сторонники Хайдеггера, в равной степени ухудшили ситуацию, первые — настаивая на ответе на вопрос: «Какова была теория значения *X*?», вторые — настаивая на ответе на вопрос: «Что думал *X* по поводу того, что есть Бытие?». Такие неловкие попытки вместить новые вопросы в старые каноны, напоминают нам, однако, что новые доксографии обычно начинаются как свежие, смелые, ревизионистские попытки избавиться от скуки предыдущей доксографической традиции, попытки, инспирированные подозрением, что, наконец, открыта истинная проблематика в философии. Так что настоящая беда доксографии заключается в полуискренних попытках рассказать новую историю интеллектуального прогресса, описывая все тексты в свете недавних открытий. Они являются полуискренними потому, что в них нет смелости переделать канон для того, чтобы он подходил к новым открытиям.

Основная причина полуискренности скрыта в идее, что «философия» представляет собой имя естественного рода — имя дисциплины, которая во все времена и во всех странах ухитряется докапываться до одних и тех же глубоких, фундаментальных вопросов. Поэтому, как только кто-то выбран в качестве великого «философа» (в противоположность великому поэту, ученому, политическому теоретику, или кому-нибудь вроде них), он должен быть описан как человек, изучавший эти вопросы.<...>

Для того, чтобы избавиться от представления о философии как о естественном роде, нам нужно; с одной стороны, больше и лучшего качества исторических реконструкций, и с другой стороны, более самоверяющей *Geistesgeschichte*. Нам нужно понять, что вопросы философии, которые являются результатом «игры случайностей» нынешнего времени, которые философия заставляет полагать настоящими,

это те вопросы, которые могут быть лучше, чем те, которые задавали наши предшественники, но они вовсе не должны быть теми же самыми вопросами. Это не те вопросы, которые размышляющее человечество необходимо задает себе. Нам нужно рассматривать себя не как реагирующих на те же стимулы, что и наши предшественники, но как создающих новые и более интересные стимулы для себя. Мы должны утверждать себя через выражение сравнительно лучших вопросов, а не посредством сравнительно лучших ответов на вечные «глубокие», «фундаментальные» вопросы, на которые наши предшественники отвечали плохо. <...>

Мой тезис состоит в том, что философия не есть естественный род с указанием на популярное понятие философии как имеющей дело с «методологическими» или «концептуальными» метапросами, отброшенными специальными дисциплинами, или более обще, другими областями культуры. <...> Можно спародировать... философские понятия, вообразив, что

121

на заре изучения животного мира установилось различие «первичной биологии» и «вторичной биологии», аналогичное различению Аристотеля между «первой философией» и «физикой». В соответствие с этой концепцией большие, бросающиеся в глаза, впечатляющие и парадигмальные животные должны быть предметом специальной дисциплины. Такого рода теории были развиты об общих особенностях питона, медведя, льва, орла, устрицы, кита. Такие теории, сформированные с помощью подходящих расплывчатых абстракций, были бы изобретательными и интересными. Но люди стали бы приходить с другими объектами, которые должны были бы подходить под канон «первичных животных». Гигантская крыса с Суматры, гигантские бабочки Бразилии, и (что более спорно) единорог должны были бы быть приняты в расчет. Критерии адекватности такого рода теории в первичной биологии становятся менее ясными по мере расширения канона. А затем появляются кости эпиорниса и мамонта. Вещи становятся еще более запутанными. Между тем, вторичные биологи преподносят новые формы жизни в пробирках, которым они сами изумляются, и приводя эти создания по лесенке вверх, они бросают вызов первичным биологам, которые пребывают в замешательстве в попытках найти место для этих созданий. Смотреть на конвульсии первичных биологов при попытках изобрести теории, которые могут вобрать в себя новые канонические виды, значит проникнуться презрением к первичной биологии как к автономной дисциплине.

Аналогия, которую я здесь провожу, это аналогия между «первичной биологией» и «историей философии», а так же «вторичной биологией» и «интеллектуальной историей». История философии, оторванная от более широкой интеллектуальной истории, имеет смысл только в том случае, если она покрывает век или два, например, если она представляет собой шаг от Декарта до Канта. <...> Когда мы стараемся связать Платона с Аристотелем, у нас в распоряжении как будто много способов сделать это — все зависит от того, какой из диалогов Платона или трактатов Аристотеля мы рассматриваем как «фундаментальный», и тут у нас есть полный простор для альтернативных историй. Далее, Платон и Аристотель столь велики и впечатляющи, что описание их в терминах, придуманных для использования людьми типа Гоббса и Беркли, будет казаться весьма странным. А еще есть проблема: как трактовать Аристотеля или Аквинского, или Оккама — как философов или же как теологов? Уже не говоря о проблемах в связи с Лао Цзы, Шанкарой и подобными экзотическими экземплярами. Мало того, пока историки философии пытаются догадаться, как подогнать всех этих людей под старые рубрики, интеллектуалы в это время злонамеренно продолжают стряпать новые блюда, заставляющие историков отказывать им в том, чтобы называться философией. Если нужно выдумать историю, связывающую всех или почти всех упомянутых выше людей с Дж. Муром, С. Крипке и Ж. Делёзом, историки философии почти готовы сдаться.

122

И они на самом деле *должны* сдаться. Мы должны прекратить попытки написания книг, называемых «История философии», начинающихся с Фалеса и кончающихся, скажем, Виттгенштейном. Эти книги полны отчаянными искусственными оправданиями того, почему там не обсуждаются, например, Плотин, Конт или Кьеркегор. Они храбро пытаются обнаружить «новые связи», объединяющие всех великих философов, которые включены в книгу. Но при этом всякий раз возникает замешательство с объяснением того, почему даже выдающиеся фигуры не обсуждают тех проблем, которые призваны увязать их в одну схему, бесплодную и натужную. (Например, при этом следовало бы беспокоиться, что в книге нет таких глав, или же они очень фрагментарны, как «Эпистемология XVI века», или «Моральная философия в XII веке», или «Логика в XVIII веке».) Неудивительно, что *geistesgeschichtlich* интеллектуальные историки, те, которые пишут огромные размашистые самооправдывающие истории, часто испытывают презрение к таким доксографиям как, например, у Виндельбанда или Рассела. Не удивительно, что аналитические философы и сторонники Хайдеггера, каждый по своему, должны пытаться найти некоторые новые истории

философии. Пытаться снять сливки с интеллектуальной истории, написав историю «философии», означало бы ту же самую попытку в моей вымышленной «первичной биологии». <...>

Эта картина снятия сливок предполагает контраст между высшей и более чистой историей чего-то, что называется «философией» — поискам знания о вечных и постоянных вопросах людьми, которые специализируются в этом, или «интеллектуальной историей» как хроникой странных отступничеств в точках зрения людей, которые были, самое лучшее, литераторами, политиками или священниками. Когда эта картина и этот скрытый в ней контраст оспаривается, предположение о том, что философия не есть вовсе преследование знания, и что она представляет просто «кучу мнений», рассматривается как оскорбление. <...>

Можно смягчить оскорбление и в то же время избежать картины съема сливок, приняв социологический взгляд на различие знания и мнения. С этой точки зрения, сказать, что нечто есть дело мнения, — это просто сказать, что отклонение от существующего по этой теме вполне совместимо с членством в соответствующем сообществе. Сказать, что это дело знания, — значит сказать, что отклонение несовместимо. ...Сказать в философском департаменте, что существование реальных сущностей, или Бога, есть «дело мнения», значит сказать, что люди, имеющие различные точки зрения по этому вопросу, могут быть использованы одними и теми же институтами, могут награждать одних и тех же студентов и т. п. По контрасту — разделяющие мнение Птолемея по поводу планет или мнение Уильяма Брайанса по поводу происхождения видов, исключаются из уважаемых департаментов астрономии и биологии, потому что там членство требует знания того, что эти мнения ложны. <...>

123

<...> Мы должны были бы приветствовать людей, подобных Райхенбаху, отмахнувшемуся от Гегеля. Мы должны были бы приветствовать людей, ни во что не ставящих Аристотеля как биолога, или Беркли как эксцентричного епископа, или Фреге как оригинального логика с неоправданными эпистемологическими претензиями, или Мура как милого любителя, который никогда не понимал, что делают профессионалы. Эти люди должны были поощряться в такого рода вещах и попытках увидеть, какого рода истории при этом могут быть представлены, когда уходят критикуемые фигуры и на их место заступают незнакомые лица. Доксография может быть обойдена только с помощью таких экспериментов с изменением ее канонов. Как раз подобного рода изменения становятся возможными через *Geistesgeschichte*, а они-то не поощряются доксографией.

IV. Интеллектуальная история

До сих пор я различал четыре жанра. И предположил, что один из них должен сойти со сцены. Остальные три являются важными и не должны конкурировать друг с другом. Рациональные реконструкции необходимы для того, чтобы сделать нашими современниками философов прошлого. Исторические реконструкции нужны для того, чтобы напомнить нам, что эти проблемы есть исторический продукт, демонстрируя то, что они были вне поля внимания наших предшественников. *Geistesgeschichte* необходима для оправдания нашей веры в то, что мы в лучшем положении, нежели наши предшественники, потому что мы осознаем эти проблемы. Любая реальная книга по истории философии будет, конечно, смесью этих трех жанров. Но обычно тот или иной мотив доминирует, так как это все-таки три различные задачи. Различение их важно, и ни в коем случае не должно сбрасываться со счета. Как раз трения между живостью рациональных реконструкторов и медитирующей манерой иронического сочувствия контекстуалистов — между необходимостью решить конкретную задачу и необходимостью видеть все, включая и эту задачу как еще одно случайное обстоятельство, — все это и является причиной нужды в *Geistesgeschichte* для самооправдания, которое и обеспечивается этим третьим жанром.<...>

Я хотел бы использовать термин «интеллектуальная история» для более богатого и более размытого жанра — выпадающего за пределы этой триады. В моем смысле интеллектуальная история состоит из описаний того, чем являются интеллектуалы, которые, по большей части, лишь неявно освещали вопрос о том, какого рода деятельность проводится интеллектуалами, а также — из описаний их взаимодействия с остальным обществом. Интеллектуальная история может игнорировать определенные проблемы, которые важны для написания истории дисциплины, — вопросы о том, каких людей считать учеными, каких — поэтами, каких — философами, и т. п. Описания, которые я имею в виду, могут встречаться в таких трактатах, как «Интеллектуальная жизнь в Болонье XV века», но они также могут

124

встречаться в необычных главах или параграфах политической, социальной, экономической или дипломатической истории или же, на самом деле, в необычных главах или параграфах истории философии (в любом из описанных выше четырех жанров). <...>

<...> Множество таких книг и пассажей западают в умы таким образом, чтобы сформировать чувство различия между возможностями, открытыми перед интеллектуалами в различных временах и местах.

Я хотел бы включить в «Интеллектуальную историю» книги о всех тех невероятно влиятельных людях, которые не попали под канон великих философов прошлого, но которых часто называют «философами»... Если кто-либо знает о них достаточно, он может рассказать детальную и убедительную европейскую историю, в которой такие люди, как Декарт, Юм, Кант и Гегель, будут упомянуты лишь мимоходом.

<...> Подобно любой другой истории, история философии написана победителями. Победители выбирают своих предшественников в том смысле, что они решают, кого из огромного количества предшественников упомянуть, чьи биографии написать, и кого рекомендовать своим последователям.

Пока «философия» будет иметь почетный смысл, вопрос о том, кого назвать «философом», будет иметь значение. <...> В картине, которую я хочу представить, интеллектуальная история есть сырой материал для историографии философии, или — если прибегнуть к другой метафоре — почва, из которой произрастают истории философии. <...>

...Великие философы прошлого, над реконструкцией которых мы проводим время, были часто менее влиятельными, менее центральными для своих современников и последующих поколений, чем множество людей, о которых мы и не слыхивали. Они заставляют нас рассматривать людей в наших собственных нынешних канонах как менее оригинальных, менее выдающихся, чем они казались до этого. Они теперь напоминают нам скорее образчики, похожие на вымирающие типы, нежели на горные вершины. Поэтому интеллектуальная история работает на поддержание *Geistesgeschichte* в качестве честной дисциплины, точно так же, как историческая реконструкция сохраняет честность рациональной реконструкции.

Честность здесь заключается в том, что в уме мы не исключаем возможности того, что наш самооправдывающий разговор — это скорее разговор с продуктами нашей фантазии, нежели с историческими персонажами, даже с персонажами, прошедшими идеальную переподготовку. <...> Человек, захваченный драмой, разворачивающейся на хайдеггеровской сцене, впоследствии мог бы найти подозрительным то обстоятельство, почему это Бытие столь близко к студенческой программе.

Последователи Хайдеггера изменили студенческую программу для того, чтобы все вело к Ницше и Хайдеггеру, точно так же, как Рассел изменил ее так, чтобы все вело к Фреге и Расселу. *Geistesgeschichte* может изменить каноны так, как не может этого доксография. <...> Когда мы

отходим от философских канонов через чтение детальных и тесно взаимосвязанных историй, которые можно найти в интеллектуальной истории, мы можем задать вопрос, а является ли важным для студентов понимание того, что мы, современные философы, делаем. <...>

...У нас есть искушение... предположить, что «историография философии» сама является понятием, пережившим свою полезность, потому что, грубо говоря, почетное использование философии изжило себя. Если мы имеем сложную и богатую интеллектуальную историю, которая осторожна с канонами (философскими, литературными, научными и другими), не достаточно ли этого? Имеется ли необходимость истории чего-то еще, специального, называемого «философией», сверх дисциплины под этим названием? <...>

Как добрый материалист и номиналист я с одобрением отношусь к такой линии. Но как любитель *Geistesgeschichte* я сопротивляюсь ей. Я избавился от канонов, которые стали просто странными, но я не думаю, что мы можем вообще обойтись без них. Это потому, что мы не можем обойтись без героев. Нам нужны горные пики, чтобы смотреть вверх. Нам нужно рассказывать друг другу детальные истории о могучих фигурах прошлого в надежде превзойти их. Нам также нужна идея, что есть такая вещь как «философия» в почетном смысле — идея, что есть определенные вопросы, которые каждый должен всегда задавать, только надо суметь поставить их. Мы не можем отказаться от этой идеи, не отказавшись от понятия, что интеллектуалы предыдущих эпох европейской истории образовали сообщество, членом которого быть почетно. Если мы настаиваем на таком самоимидже, тогда мы должны иметь вымышленные разговоры с прошлыми фигурами, и убеждение, что мы можем видеть дальше, чем они. Это значит, что мы нуждаемся в *Geistesgeschichte*, самооправдывающих разговорах. ...Мы хотим сделать наши разговоры с философами прошлого более богатыми и полными. При таком предположении нам нужно рассматривать историю философии как историю о людях, делавших восхитительные, но безуспешные попытки задавать вопросы, которые должны были бы задавать мы. Эти люди будут кандидатами для канона — перечня авторов, которых следовало бы прочитать перед тем, как решать, какие вопросы являются философскими в почетном смысле слова «философия». <...> Чем более интеллектуальную историю, в которой не надо беспокоиться о том, какие вопросы являются философскими, и кого надо считать философами, мы можем получить, тем лучшие шансы мы имеем для выбора наиболее подходящего канона. Чем более разнообразные каноны мы принимаем, чем больше конкурирующих *Geistesgeschichten* есть перед нами, тем более вероятно, что мы реконструируем сначала рационально, а потом исторически, интересных мыслителей. По мере того, как эта конкуренция растет, тенденция писать

доксографии становится менее сильной, и это к добру. Конкуренция подобного рода не приведет к разрешению спора, но пока

126

она существует, мы не потеряем чувства сообщества, которое возможно только лишь через бесстрастные разговоры.

Вопросы к семинару по работе Р. Рорти «Историография философии: четыре жанра»

1. Какие четыре жанра историографии философии выделил Р. Рорти?
2. В чем состоят достоинства и недостатки каждого из указанных жанров?
3. Какую роль, по мнению Р. Рорти, должна играть интеллектуальная история по отношению к истории философии?
4. Нужна ли, с точки зрения Р. Рорти, история философии как особая дисциплина?

127

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Баммель Г. К. Об источниках [фрагментов Демокрита] // Демокрит. В его фрагментах и свидетельствах древности. — М., 1935. — С. 260–281.
- Богомолов А. С. Античная философия. — М., 1985.
- Буржуазная философия кануна и начала империализма / Под. ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. — М., 1977.
- Виндельбанд В. История философии. — К., 1997.
- Виндельбанд В. Что такое философия? (О понятии и истории философии) // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. — М., 1995. — С. 22–58.
- Гадамер Х. Г. Истина и метод. — М., 1988.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. — М., 1975.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. — СПб.: Наука, 1993.
- Дильтей В. Описательная психология. — СПб., 1995.
- Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. / Вильгельм Дильтей; Под общ. ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. — М., 2000 и сл.
- Дильтей В. Сущность философии. — М., 2001.
- Доксографы // Философский энциклопедический словарь. — М., 1983.
- Иовчук М. Т. История философии как наука, ее предмет, метод и значение. — М., 1960.
- История современной зарубежной философии: компаративистский подход. — СПб., 1997.
- История философии в кратком изложении / Пер. с чеш. И. И. Богута. — М., 1995.
- История философии в СССР. Т. 5, кн. 2. — М., 1988.
- История философии. Т. I. — М., 1957.
- История философии: Энциклопедия / Составитель и гл. науч. ред А. А. Грицанов. — Мн., 2002.
- Конт // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. — М.: Мысль, 1971.
- Конт О. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении). — СПб., 1910.
- Краткий очерк истории философии. — М., 1969.
- Ленин В. И. Полное собрание сочинений. 5-е изд.
- Любутин К. Н. История западноевропейской философии. — М., 2002.
- Малинин В. А. Теория истории философии. — М., 1976.

Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. — М., 1979.

Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд.

Михайлов И. А. Дильтей // Запад-Россия-Восток / Под ред. Н. В. Мотрошиловой. Кн. 3. — М., 1998.

Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. — М., 1995.

128

Ницше Ф. Сочинения в 2 т. — М., 1997.

Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «серебряного века»: В 2 т. Т. 2 / Сост., комментарии И. Войцкой. — Мн.-М., 1996. — С. 196–258.

Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. — М., 1969.

Ойзерман Т. И. Философия и история философии // Проблемы истории философии и ленинского этапа ее развития. — М., 1987.

Плотников Н. С. Жизнь и история: Философская программа Вильгельма Дильтея. — М., 2000.

Поппер К. Ницшта историцизма // Вопросы философии. — 1992. — № 8.

Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2-х т. — М., 1992.

Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней: В трех книгах. — М., 2000.

Риккерт Г. Философия жизни. — К., 1998.

Рорти Р. Историография философии: четыре жанра // Рассел Б. История западной философии. Кн. 3. — Новосибирск, 1994. — С. 305–330.

Скирбекк Г., Гилье Н. История философии: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений / Пер. с англ. В. И. Кузнецова; Под ред. С. Б. Крымского. — М., 2000.

Современная западная философия: Учеб. пособие / Т. Г. Румянцева, А. А. Грицанов, В. Л. Абушенко, М. А. Можейко и др.; Под общ. ред. Т. Г. Румянцевой. — Мн., 2000.

Столяров А. А. Раннестоический корпус текстов: принципы формирования и основные издания // Фрагменты ранних стоиков. Том 1. Зенон и его ученики. — М., 1998. — С. IX–XXI.

Трубецкой С. Н. Курс истории древней философии. [В 2-х ч.]. 3-е изд. — М., 1915.

Философия истории: Антология: Учеб. пособие для студентов гуманитар. вузов / Сост., ред. и вступ. ст. Ю. А. Кимелева. — М., 1995.

Философия культуры. Становление и развитие. — СПб., 1998.

Философский энциклопедический словарь. — М., 1983.

Философский энциклопедический словарь. — М., 1983.

Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. — М., 1981.

Шичалин Ю. А. Проблема изложения, хронологические рамки и периодизация античной философии // История философии: Запад — Россия — Восток. Кн. 1. Философия древности и средневековья. — М., 1995.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. — М., 1993.

Christophersen A. Perspektiven einer «Kritik der historischen Vernunft» // Wilhelm Dilthey: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Vorlesungen 1900–1905. (Wilhelm Dilthey. Gesammelte Schriften, Bd. XXIII). — Göttingen, 2000.

129

Dilthey W. Allgemeine Geschichte der Philosophie. Vorlesungen 1900–1905 // Dilthey W. Gesammelte Schriften, Bd. XXIII. — Göttingen, 2000.

Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften / Wilhelm Dilthey. Einl. von Manfred Riedel — 4. Aufl. — Frankfurt am Main, 1993.

Dilthey W. Einleitung in die Geisteswissenschaften // Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. I.

130