

От истории философии – к истории мысли

В изучении истории любой науки можно заметить два основных, дополняющих друг друга, но вместе с тем и конкурирующих друг с другом, подхода:

внутренний, который стремится проследить логику ее становления как существующей в самой себе, изолированной от иных аспектов действительности, деятельности человеческого разума,

и *внешний*, цель которого – показать эмпирические условия становления этой деятельности в связи с более широкими обстоятельствами, так или иначе влияющими (иногда даже решающим образом) на эту логику.

В работе И. Лакатоса «История науки и ее рациональные реконструкции» показано, что разграничение «внешнего» и «внутреннего», которое производит каждый историк науки, определяется в конечном счете его пониманием природы научного знания. При этом собственно научный, рациональный и поддающийся рациональной реконструкции аспект истории рассматривается как внутренний (который рассматривается так же как первичный, приоритетный), а эмпирический – как внешний, более или менее случайный (и, соответственно, вторичный)¹. Здесь, однако, можно поставить следующий вопрос: чем определяется позиция историка как интерналиста или экстерналиста, после того, как выбор нормативного понятия науки им уже – сознательно или бессознательно - сделан?

Из того, что Лакатос ничего не говорит по этому поводу, можно сделать вывод, что с его точки зрения это определяется субъективным пристрастием данного историка к рациональным реконструкциям или рассмотрению эмпирического материала. Представляется, что нерациональность подобного объяснения с точки зрения рациональной реконструкции историографии достаточно говорит о его несостоятельности. В самом деле, экстернализм и интернализм сами могут рассматриваться как «историографические исследовательские программы» в смысле Лакатоса, а не как случайные настроения и предпочтения историков, и значит, можно говорить об их взаимодействии, конкуренции и борьбе именно в качестве таких программ, и о том, что эта борьба ведется в рамках определенной логики и в значительной мере определяет развитие историографии.

¹Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции. // Рациональная реконструкция истории науки. Благовещенск, : БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. с. 31.

В какой мере все сказанное применимо к истории философии? Думается, что ответ на этот вопрос не зависит от того, считаем ли мы философию наукой, или нет, и в какой степени, поскольку концепция «исследовательских программ» применима, на мой взгляд, к любой рациональной деятельности человека и к любой деятельности человека вообще, в той мере, в какой эта деятельность рациональна². Поэтому предварительный ответ гласит: в очень большой. Здесь так же может быть проведено различие интернализма, как реконструкции внутренней логики философского процесса, и экстернализма, как рассмотрения его (процесса) побочных обстоятельств. Классическим примером истории философии, стремящейся к чистому интернализму будут, в этом случае, Лекции по истории философии Гегеля, классическим примером принципиально экстерналистского подхода – сочинение Диогена Лаэртского.

Осуществим ли, однако, в рамках истории философии «чистый интернализм»? Думается, что отрицательный ответ на этот вопрос, к которому я, хотя и с оговорками, склоняюсь, связан с указанием на принципиальное различие, существующее между наукой (особенно, естественной) и философией, как типами рациональной деятельности, в их отношении к субъекту этой деятельности.

С точки зрения Лакатоса, мы говорим о «внутренней истории» в том случае, если речь идет о «росте объективного научного знания». При этом «большинство теорий роста знания являются теориями роста безличностного знания. Является ли некоторый эксперимент решающим или нет, обладает ли гипотеза высокой степенью вероятности в свете имеющихся свидетельств или нет, выступает ли сдвиг проблемы прогрессивным или не является таковым – все это ни в малейшей степени не зависит от мнения ученых, от личностных факторов или от авторитета. Для любой внутренней истории (имеется в виду история определенной отрасли знания – К.А.) субъективные факторы не представляют интереса»³.

Представляется однако, что если этот тезис справедлив относительно истории науки (преимущественно естественной), то он вряд ли может быть оправдан по отношению к истории философии. Вопрос о том, возможен ли чистый интернализм в истории философии, был бы, с точки зрения Лакатоса, равнозначен вопросу о том, можем ли мы при изучении роста философского знания вполне абстрагироваться от личности

² Можно, например, говорить о конкуренции «творческих программ» в истории литературы и искусства, причем здесь обнаруживаются закономерности, сходные с теми, которые описывает Лакатос в связи с конкуренцией исследовательских программ в науке (прогрессирующий сдвиг, прогресс и регресс программ, нуждающийся в рациональной оценке, изобретение ad hoc приемов и т.п.). Эти программы, всегда с известной степенью неполноты, выражаются в манифестах художников и теоретических произведениях близких им критиков и в значительной мере определяют их художественный метод. При этом, я не хочу сказать, что «внутренняя история искусства» будет исчерпана этими закономерностями.

³ Лакатос, ук. соч. с. 31.

философа, со всем многообразием ее социально-психологических, интеллектуальных, религиозных мотивов, ее опыта отношения к жизни в целом, ее экзистенциального выбора? Тем самым мы были бы вынуждены избрать один из двух возможных путей: или полностью редуцировать все особенности философского знания, отличающие его от знания естественнонаучного, или вообще отказаться от интернализма в пользу таких экстерналистских подходов как история идей или социология знания. Сохраняется, на мой взгляд, и иной, более перспективный, путь: может быть, сами особенности философского знания укажут, при их рассмотрении, на возможность осуществления интерналистской программы в рамках более широкого, чем история философии в узком смысле, единства⁴.

В самом деле, с одной стороны, совершенно ясно, что поскольку философия суть рациональная деятельность по преимуществу, ее реконструкция не может не быть рациональной. Мы не можем не моделировать внутреннюю логику философского процесса, поскольку в противном случае, само понятие истории философии рассыпается, не осуществившись. Как справедливо указывал кн. С.Н. Трубецкой, историку философии необходимо «мыслить ее развитие как осмысленное, целесообразное и постольку целостное»⁵. Однако чистый интернализм в духе Гегеля, для которого «последовательность систем философии в истории та же самая что и последовательность в выведении логических определений идеи»⁶, он, тем не менее, осуществить не может.

Рассмотрим это более подробно. Представляется, что движение философской мысли может осуществляться одним из двух возможных способов – позитивно, как развитие того или иного исходного положения, или негативно, как его анализ и пересмотр.

В обоих случаях, каждый фиксированный философский тезис представляет собой исходную точку, движение от которой может, с логической точки зрения вполне произвольно, осуществляться в нескольких разных направлениях. Соответственно, одна из наиболее важных задач историка – объяснить, почему в каждом данном случае избирается именно этот, а не иной путь, почему реализуется, переходит из возможности

⁴ В качестве примера такого отрезка истории философии где она явственным образом требует выхода за рамки чисто-философского процесса, может быть приведена история русской философии 1820-х – 1850-х гг., реконструируя которую историк неизбежно должен обращаться к таким потокам мысли как богословие, мистицизм, литература, литературная критика, и история, с которыми собственно философский процесс составляет неразрывное единое целое. Из этого целого он может быть выделен лишь *in abstracto*, несмотря на то, что в это время в России уже были и группы мыслителей (любомудры, кружки Станкевича и Герцена, затем – славянофилы и западники) и отдельные интеллектуалы (П.Я. Чаадаев, если брать интеллигенцию, о.Ф. Голубинский, Сидонский в Духовных академиях) для которых философия была не одним из возможных, но главным занятием жизни, основной формой духовного бытия. Можно показать, что это отношение сохраняется и в тех случаях, когда философский процесс гораздо более институционализован и (на первый взгляд) обособлен.

⁵ Трубецкой С.Н. Лекции по истории древней философии. М.: Владос, 1997. с. 34.

⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб.: Наука, 1993, с. 92.

в действительность именно это, а не другое направление развития или пересмотра данной мысли. Относится ли эта задача к сфере внешней или внутренней истории? Нам очень хотелось бы решить ее, оставаясь в рамках рациональной реконструкции. Иными словами: найти и здесь некоторую логику, а не ограничиться ссылками на случайные внешние факторы.

В то же время первое объяснение, которое здесь так или иначе напрашивается, состоит в том, что указанный выбор определяется уже названными факторами интеллектуального, религиозного и социально-психологического порядка, обращаясь к которым можно объяснить и реконструировать мотивации тех или иных перемен в философском творчестве мыслителя или последовательного ряда мыслителей (скажем, представителей одной философской школы). Однако при объяснении такого рода, каким бы оно ни было, исследователь будет постоянно наталкиваться на две трудности. Во-первых, оно всегда будет выступать как экстерналистское дополнение внутренней истории, объясняющее *факт* именно такого хода реализации ее логики, при этом сама логика процесса будет оставаться им не затронутой. Во-вторых, любые претензии подобного объяснения на полноту всегда будут оказываться несостоятельными. Независимо от того, какой способ экстерналистского объяснения мы изберем – интеллектуалистический, рассматривающий в качестве достаточной мотивации историю идей, в том числе религиозных, или социологический (в смысле «социологии знания», как научной дисциплины, которая по своим предпосылкам может носить марксистский, психоаналитический или структуралистский характер) – у любого из них будет два существенных изъяна. Это будет, во-первых, указание на наличие внутренней логики философского процесса (отличного от истории идей и не сводимого к ней), над которой означенные факторы не властны, и во-вторых, на то, что даже с учетом этих факторов у мыслителя остается возможность выбора, окончательный акт которого остается не охвачен ими. В то же время, этот выбор вряд ли может рассматриваться как совершенно произвольный, или определенный субъективностью автора, что было бы чревато психологизмом или возвращало бы нас к вопросу о социальной определенности этой субъективности. Как писал П. Рикер, «понимание требует, чтобы историк философии, отказываясь от любой типологии... всякий раз имел дело с оригинальным творчеством – не с субъективностью автора, а со смыслом творчества, соответствующим его внутренней логике»⁷. С этой точки зрения, вновь становится актуальной идея А. Бергсона об изначальной интуиции мыслителя, обретающей свою ясность в преодолении таких препятствий как наличный философский язык, привычные парадигмы мышления и

⁷ Рикер П. История и истина. СПб., 2002. С. 79

т.п. Однако эта интуиция должна быть каким-то образом вписана в логику движения мысли, логику развития и пересмотров, осуществляющихся во взаимодействии конкурирующих программ.

Представляется, что рассмотрение онтологических условий этого акта даст нам возможность лучше понять место личности философа в историко-философском процессе и его рациональной реконструкции, а возможно, приведет нас к необходимости преодолеть границы этого процесса.

Для этого рассмотрения мы обратимся к концептуальной схеме человеческого бытия, предложенной С.Л. Франком в его труде «Непостижимое».

Человеческое бытие, согласно Франку, есть «непосредственное самобытие», т.е. такой род бытия, в котором оно непосредственно самому себе открывается⁸. Однако, эта возможность самооткровения актуализируется, впервые обретая себя как «я», только благодаря обостренному переживанию контраста «моего» и «чужого» во встрече, во взаимном откровении с соотносительным ему «ты». При этом возникает структурированная общность, которую в отличие от более аморфной окружающей атмосферы общения Франк обозначает, что вполне понятно, местоимением «мы»⁹.

«Непосредственное самобытие», как постоянно, во взаимодействии со многими и различными «ты», актуализирующаяся потенция «я», через дифференцирование «моего» и «чужого», все более глубоко и основательно открывает себя себе, все более ясно и четко осознает свое место в единстве «мы».

Однако, согласно Франку, эта встреча, это общение с одним или несколькими «ты», само по себе не может вывести меня за пределы субъективности как таковой, не может укоренить человека в объективной, обладающей собственной значимостью «незыблемо-прочной почве»¹⁰.

Непосредственное самобытие становится *личностью* только путем «самоуглубления», когда оно оказывается «перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет»¹¹. С этой точки зрения жизненный путь человека предстает как поиск осмысляющего основания, обладающего собственной ценностью и, в силу этого, способного придать ценность и смысл моей жизни.

⁸ Франк С.Л. Непостижимое. // Сочинения. М.: Правда, 1990. с. 326-327.

⁹ Там же, с. 355-356.

¹⁰ Франк, ук. соч. с. 387.

¹¹ Там же, с. 409

Согласно Франку, этот путь пролегает от переживания собственной «беспочвенности, неустойчивости, неподлинности своего бытия»¹², через последовательную демистификацию ценностей, претендующих на статус «осмысляющего основания», но в действительности коренящихся в социальном или даже биологическом аспектах человеческого существования, к опыту обретения или необретения «Святыни», «Божества», «первоисточника правды и реальности», «последнего основания моей душевной и духовной жизни»¹³. Из этого опыта, так сказать, «рождается» смысл, задающий тему дальнейшей коммуникации, возникает содержательный аспект общения.

«Непосредственное самобытие», осуществляя этот путь, занимается ничем иным, как философией. Это занятие крайне редко становится для него основным: как правило, оно существует на периферии основных занятий и тем общения, выходя на первый план в особых обстоятельствах, связанных с необходимостью принятия решений исключительной важности для дальнейшей судьбы «непосредственного самобытия». Я думаю, нельзя даже сказать, что эта сторона жизни осознается им вполне и до конца: многие звенья мыслительного процесса, в случае его несистематичности и, так сказать, стихийности, могут «скрываться», проходить незамеченными для самого субъекта.

Попробуем теперь приложить все сказанное к истории мысли. Здесь этим «жизненно-конкретным, ни с чем иным не сравнимым, единственным в своем роде»¹⁴, так сказать, именно-мне-адресованным, «откровением» предельной реальности, опытом отношения к жизни как целому, будет, в конечном счете, определяться то место, которое займет автор в мыслительном процессе, большая или меньшая оригинальность и специфичность его позиции, выявляющаяся при сопоставлении и противопоставлении с иными позициями, ему современными и предшествовавшими.

Это движение «непосредственного самобытия» мыслителя к самому себе, осуществляющееся через взаимодействие с многообразными «ты», может рассматриваться как основной двигатель его творческой биографии на первых ее этапах. Однако уже с самого начала, возникающие и распадающиеся единства «мы», в которых он так или иначе принимает участие, отнюдь не исчерпывают его внутреннюю жизнь. Наряду с этим, мы можем обнаружить так же и соотносительный процесс самоуглубления, который со временем оказывается все более преобладающим, определяющим направления внешней деятельности и общения мыслителя.

¹² там же, с. 393

¹³ там же, с. 393, см. также в том же томе работу «Крушение кумиров», специально посвященную описанию этого процесса для конкретной исторической общности – русской интеллигенции первой четверти XX века.

¹⁴ там же, с. 466-467

В какой-то момент это внутреннее созревание приносит свои плоды: мыслитель достигает предельной степени ясности как относительно собственной основной интуиции, так и относительно неадекватности всех предоставляемых в его распоряжение иными позициями выразительных средств. Этот момент, сопровождаемый, как правило, сложными жизненными и творческими коллизиями, переворотами, порой мистическими переживаниями, - позволяет мыслителю, так сказать, «уйти в отрыв», перейти от попыток уточнения и гармонизации (т.е. развития) существующих позиций и «программ» к формированию ядра собственной «программы» (путем более или менее радикального пересмотра идей предшественников), от более или менее интересных ответов к осознанию своеобразия собственной проблематики, к постановке принципиально новых вопросов¹⁵. Это значит, что для понимания логики этого отрыва необходимо проследить смысловые связи, которые характерны для тех систем идей и программ, в рамках которых первоначально работает сам философ и его ближайшее и более отдаленное окружение. Это, в свою очередь, скажем вновь, делает необходимым внимательное изучение литературного и общественного контекста его деятельности, окружающей его «атмосферы», именно в терминах «своего» и «чужого», точнее, постепенного выявления «своего» через «чуждое».

Таким образом, представляется, что хотя мы можем сохранить введенное Лакатосом понятие «исследовательской программы» для описания философского процесса, оно должно быть при этом трансформировано сообразно природе философского знания. Прежде всего, речь идет о специфической связи этого знания с личностью философа, с его экзистенциальным выбором и с цельным смыслом его творчества, выражающемся в своеобразии его постановки вопроса.

Без сомнения, имеет смысл сохранить различие «жесткого ядра» и периферии, или «позитивной эвристики»¹⁶. Новая постановка вопроса, как правило, расширяет проблемное поле философии, она позволяет дать новые решения старых проблем, наметить новые пути дальнейшего движения мысли, и часто – новые способы этого движения. Однако, откуда берется и как устроено само «ядро», т.е. та исходная позиция, сообразуясь с которой философ, или его последователи (в случае философской школы), осуществляют разработку своей проблематики?

¹⁵ Рикер, ук. соч. с. 79

¹⁶ Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции. // Рациональная реконструкция истории науки. Благовещенск; БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. с. 17.

Если в случае естественной науки достаточно было отделаться оговоркой о «конвенциональном принятии»¹⁷ этого ядра (события внешнем, по отношению к истории науки), то в случае философии, как следует из всего вышесказанного, этот вопрос требует специального рассмотрения.

Представляется, что в структуре «ядра» можно различить несколько взаимосвязанных элементов. Прежде всего, это то положение в природном, социальном и духовном мире, которое занимает данный мыслитель (и та ближайшая общественная группа, с которой он себя соотносит). Далее, это его (или их) переживание своего положения, ситуации, и, наконец, обобщающая и выражающая это переживание новая постановка вопроса. Из этих последних двух моментов, в свою очередь, возникают те основополагающие для данной философии утверждения и более или менее осознанные авторами базовые представления, которые определяют все последующее.

Мне кажется, что связующим эту структуру в единое целое звеном может быть в первую очередь, произвольно возникающее на основе данного переживания, общее представление о сущности, месте в мире, происхождении, структуре и возможностях человека, как существа, могущего оказываться в том числе и в таком положении. Это представление не обязательно должно эксплицироваться автором в виде фундаментальной теории, учения о человеке. Более того, в том случае, если эта экспликация все же происходит, между исходным представлением и результирующей его теорией всегда будет существовать известный «зазор», известное несовпадение. Тем не менее, именно это представление о человеке будет как «невысказанная тайна» (по выражению Фейербаха) прежде всех других факторов, определять все разнообразие теорий данного автора. Речь идет именно о «всем разнообразии» теорий, а не только о тех из них, которые обычно причисляются к философским. Сюда включаются не только теория познания и онтология, этика, эстетика и философия истории, но и богословие и религиозная (или антирелигиозная) публицистика, литературоведение и конкретная литературная критика, экономические и социологические теории и практики, конкретные исторические исследования и т.д. На основании изучения некоторых из этих теорий мысль может быть реконструирована исследователем, что даст последнему ключ к пониманию остальных теорий данного мыслителя и его творчества как целого. При этом, естественно, возникает классический герменевтический круг, когда понимание исходной интуиции автора и общего смысла его творчества позволяют достичь понимания отдельных элементов, а последнее в свою очередь ведет к уточнению первого и позволяет осуществлять его проверку и коррекцию.

¹⁷ Лакатос, ук. соч. с. 17

В силу этого, указанная структура «ядра» философской программы может получить наименование *антропологической позиции*. Например, вполне возможно рассматривать, скажем, западничество и славянофильство как конкурирующие «исследовательские программы», имеющие определенное философское «ядро» в виде своеобразного представления о человеке, эксплицированного в виде более или менее отчетливо сформулированных положений, и связанных с ним теорий познания и онтологий и «эвристику», включающую в себя разработку таких тем, как богословие, история России, философия истории, эстетика, теория культуры, экономика, таких понятий, как «личность», «народность» и, наконец, еще более отдаленную периферию в виде практического приложения указанных теорий к социальной действительности. Достаточно последовательно проводя подобное рассмотрение можно было бы без труда ликвидировать путаницу, касающуюся таких вопросов, как время возникновения и логика развития указанных движений, их состав, их философский статус, действительная принадлежность тех или иных развиваемых ими теорий к области философии и т.п.

Некоторое подтверждение только что высказанных соображений, способствующее уяснению характера связей между исходной антропологической позицией и ее реализацией в исследовательских программах, мы можем обнаружить в работах немецкого философа М. Шелера. Именно он впервые указал на существование такого рода смысловой связи между антропологией и философией истории.

В работе Шелера “Человек и история” говорится о “пяти основных типах самопонимания человека”: “к каждому из них по смысловым законам однозначно примыкает совершенно определенный род *историки*, т.е. принципиального воззрения на человеческую историю.... Ибо каждая историческая концепция имеет своим фундаментом определенного рода антропологию – безразлично, сознает ли ее историк, социолог, философ истории, известна ли она ему или нет”¹⁸.

Однако если мы рассмотрим это соотношение ближе, оно, возможно, не окажется столь однозначным. Скорее здесь можно говорить о корреляции между комплексами антропологических и исторических идей. Это отношение состоит в том, что элементы антропологического комплекса задают определенный горизонт вариаций в области «*историки*», причем изменения (даже частичные) первых влекут за собой соответствующие (но неоднозначные) вариации вторых.

Данное уточнение особенно важно тогда, когда предпринимается конкретное исследование в области истории мысли (особенно неевропейской), где ни один из пяти указанных Шелером типов не встречается в чистом виде, и приходится иметь дело со

¹⁸ Шелер М. Человек и история. // Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. с. 73

сложными, составными, пересекающимися, но обладающими каждая своей внутренней логикой, системами идей, позициями, программами.

Шелер определяет философскую антропологию как универсальную дисциплину, «фундаментальную науку о сущности и сущностной структуре человека»¹⁹. Это значит, что антропологическая позиция мыслителя и связанная с ней, свойственная ему фундаментальная интуиция о человеке может рассматриваться как центральный пункт, как связующее звено его мысли. Следовательно, можно предположить, что отношения, аналогичные только что описанным, должны устанавливаться между антропологией и философией культуры, эстетикой, теорией познания и пр.

Характерным примером здесь может служить история русской мысли первой половины XIX в. Мы исходим из презумпции, что литература, литературная критика, историческая наука, общественная и философская мысль в России первой половины XIX в. (а также ряд других видов интеллектуальной и художественной деятельности, например, театр) представляли собой расчленимое только *post factum* и в абстракции единство. Это единство структурировалось не столько видами деятельности, которые не были еще дифференцированы вполне и часто гибридизировались, сколько творческими и общественными позициями авторов. Обусловлено же указанное единство общей для русских авторов антропологической позицией. Русские романтики легко (и, видимо, благодаря известному «избирательному сродству», по Гете) воспринимают то соединение проблем эстетики, антропологии и философии истории, которое было намечено Шиллером в «Письмах об эстетическом воспитании» и статье «О грации и достоинстве». Причем, именно антропология, т. е. учение о сущностной, «трансцендентальной» (Шиллер использует здесь терминологию Канта) структуре человека, оказывается звеном, связующим эстетику и историософию. Идеал прекрасной души и идея эстетического воспитания, как основного средства преодоления трагизма исторической действительности, без сомнения, сказались в жизненной практике и педагогической деятельности В.А. Жуковского и А.П. Елагиной,²⁰ и на тех способах построения собственной личности, которые практиковались «любомудрами» и их окружением – участниками вневитинского кружка – в 20-е и участниками кружка Станкевича в 30-е гг. XIX в. Под влиянием этого круга идей складывались столь существенные для участников данных объединений мифологизированные образы их основателей: Вневитинова и Станкевича.

¹⁹ там же, с. 71.

²⁰ О елагинском салоне, который, начиная с середины 20-х гг. XIX в., был, возможно, самым значительным центром воспитания русской образованной молодежи см. напр. Кавелин К.Д. Наш умственный строй. Статьи по философии русской истории и культуры, М, "Правда", 1989.

То же можно сказать и о том идеале гармонической цельной личности, который не столько проповедывался, сколько реально осуществлялся Гете. Любомудры, в отличие от других, более демократических направлений русского романтизма, безусловно предпочитали его стремление к гармонии с миром и целостному созерцанию мятежности Байрона и «объективной» науке. Намеченная им связь личности и ее истины отвечала как их собственному ощущению жизни, так и вырвавшимся из этого ощущения теоретическим построениям²¹.

Эта тесная взаимосвязь антропологии, философии истории и эстетики, представляющая собой весьма характерную особенность русской мысли - включая в это понятие не только философию, но и литературу, богословие и вообще всю совокупность интеллектуальных практик, свойственных русской культуре – определяется тем своеобразным положением, которое она занимала между современным сознанием (в форме просветительства и романтизма) и сознанием церковным. Различные течения русской мысли двигались по разным направлениям между этими двумя полюсами. Эта ситуация неизбежно рождала потребность в философском осмыслении опыта такого соединения разнородных мировоззренческих элементов и связанного с ним своеобразного образа жизни. Те же причины порождали потребность в интенсивной историософской рефлексии – осмыслении хода исторического процесса как в целом, так и, в особенности в России, нахождении своего места в этом процессе. Исторические исследования, объединявшие профессиональных историков, общественных деятелей и философов, становились эффективным орудием самопознания, существовали в единстве с философским рассмотрением природы человека. То же можно сказать и об эстетических штудиях литературных критиков: Надеждина, Киреевского, Белинского - и писателей: Жуковского, Пушкина, Гоголя, С.Т. Аксакова.

Следствием этого движения было то, что антропологическая проблематика, проблема личности, оказались в центре внимания русских философов середины XIX века. Они однако имели свою предысторию. О. Василий Зеньковский не случайно называет антропоцентризм основной характерной чертой русской мысли²². В 18 веке заинтересованность проблемой человека проявляют и русские масоны (Новиков, Лопухин) и просветители (особенно Радищев с его трактатом “О человеке, его смертности и бессмертии”).

Романтизм и шеллингианство и здесь, в России, оказали то же воздействие, что и в Европе – они способствовали расширению мыслительных горизонтов. Если первое

²¹ См. например, Свасьян К.А. Гете. М. 1989, с. 74-78, о личных связях между Гете и участниками венединского кружка, в частности, С.П. Шевыревым, см. Дурьлин С.Н.

²² Зеньковский В.В., История русской философии, СПб, 1991, т.1,ч.1,16

поколение русских шеллингианцев – Велланский, Павлов и другие - интересуются прежде всего философией природы, то следующее поколение – любомудры – переключаются на философию духа, и, следовательно, человека. Это проявляется и в философии близких к любомудрам мыслителей, таких как А.И. Галич, который “перешел в последний период своей деятельности на позиции своеобразного антропологизма, включающего философию истории”²³. Его последнее произведение (1834 г.) не случайно называется “Картина человека”. Близок им и Н.И. Надеждин, занимавшийся преимущественно эстетической проблематикой.

Сочетание эстетики и философии истории с антропологией сохраняется и в творчестве нового поколения мыслителей, связанных с кружками Станкевича и Герцена. “Проблема совершенной личности всецело поглотила его внимание” – писал М.О. Гершензон о Станкевиче²⁴. То же самое можно было бы сказать практически о каждом мыслителе того времени. На основе этой поглощенности формировались различные антропологические позиции, становившиеся ядрами исследовательских программ, разрабатывавшихся в 40-е годы представителями противоположных лагерей - западниками и славянофилами. Каждая из них обладала своим запасом «позитивной эвристики» и предлагала свои, более или менее удачные варианты решений насущных проблем эстетики, истории, экономики и общественной мысли. Наконец, каждая из них обосновывает более или менее радикальный вариант общественно-значимого поведения мыслителей, вовлеченных в процесс и связанных с ними представителей образованного сообщества. Внести ясность в славянофильский вариант разработки центрального с этой точки зрения вопроса о личности предстояло И.В. Киреевскому. Одновременно близкий по содержанию, хотя и отличающийся по форме вариант религиозного пути разрабатывали представители философии духовных академий: Голубинский (1797-1854) в лекциях по “Умозрительной психологии”, Карпов, Юркевич в работе “Сердце...”(1860). В том же направлении двигалось художественное сознание Гоголя, Жуковского и других русских писателей.

Для того, чтобы проследить реализацию этих отношений в рамках творчества конкретного мыслителя, необходимо, с одной стороны, усматривать, где возможно, антропологические основания соответствующих идей и теорий, а с другой, наоборот, прослеживая эволюцию этих оснований, переходить от общей антропологической позиции мыслителя к его частным теоретическим разработкам, стараясь, по возможности, следовать его собственной логике. Таким образом окажется возможным

²³ Каменский З.А., Московский кружок любомудров, М., 1980, стр. 4

²⁴ Гершензон, 1910, 194

усвоить и воспроизвести, т.е. «реконструировать», «философский акт» (И. Ильин) мыслителя, с тем, чтобы «раскрыть его силу и его ограниченность»²⁵.

С этой точки зрения, духовный путь мыслителя, с одной стороны, и эволюция его взглядов, с другой, представляют собой некое двуединство, некую целостность, части которой невозможно отделить одну от другой. Наоборот, существенной оказывается определенная логика их взаимозависимости, которую необходимо проследивать в каждом конкретном случае; это, в свою очередь, ведет к расширению контекста рассмотрения: невозможность изолировать указанное двуединство от его ближайшей и более отдаленной перспективы общения требует анализа социально-психологических, исторических, литературных и философских обстоятельств различных этапов творчества мыслителя, в частности, связи его взглядов с теми мыслительными традициями, во взаимодействии с которыми происходило становление как его собственных взглядов, так и той программы, в рамках которой он осуществляет свою деятельность²⁶; в свою очередь, на определенном этапе исследования основной единицей рассмотрения становится именно программа, как целое, ее «ядро», ее «эвристика», осуществляющаяся в самых разных областях мысли, в том числе и таких, которые никак не могут быть отнесены по ведомству философии, ее практическая «периферия»; и наконец, предельный горизонт исследования намечается через указания на возможности сопоставления этой программы и ее существенных элементов, с иными направлениями мысли, занимающимися разработкой сходной проблематики²⁷.

Подводя общий итог, следует, по-видимому, сказать следующее: попытка осуществить интернализм как исследовательскую программу в отношении истории философии наталкивается на значительные трудности, связанные с самой природой философского знания. Этих трудностей, как мне представляется, можно избежать, если принять в качестве предмета рациональной реконструкции более широкое единство –

²⁵ Ильин И. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994, с. 17.

²⁶ Во избежание недоразумений надо сказать, что хотя этот «внешний» элемент безусловно необходим, он ни в коем случае не является ценным сам по себе – скрупулезное изучение фактов важно лишь постольку, поскольку мы можем рационально реконструировать необходимые смысловые связи между ними.

²⁷ По этому поводу см.: Тэн И. Философия искусства. М., 1996, с. 8-9. Здесь я в значительной мере следую его методу «отыскания того целого, которым данное художественное (в нашем случае, философское – К.А.) произведение обуславливается и объясняется». Полагая, что такого рода объяснение ни в коем случае не может быть исчерпывающим, если оно не пытается вместе с тем уяснить собственную, нередуцируемую ни к какому контексту интуицию автора, я, вместе с тем, думаю, что вне тех трех «целых», на которые указывает Тэн – целостность всей деятельности данного автора, круг его ближайших единомышленников, окружающий их культурный мир – ни одно произведение действительно не может быть понято. Так или иначе, характер и содержание нашей реконструкции концептуальной схемы произведения или автора, без сомнения, определяется тем, что именно будет принято нами в качестве такого «обуславливающего целого».

историю мысли, включающую, помимо мысли философской, так же и научную, историческую, богословскую мысль, литературную и художественную критику, политическую экономию, социологию и другие подобные, относительно самостоятельные, обладающие внутренней связностью, но связанные и друг с другом и, главное, отсылающие друг к другу, потоки мысли, общую рамку которых задает целостность «национальной мыслительной традиции»²⁸. Звенем, через которое конкретно осуществляется эта связь, выступает здесь личность мыслителя, точнее, реконструируемое исследователем единство его (мыслителя) духовной и интеллектуальной биографии, в рамках которой происходит порождение общезначимых смысловых единств, образующих основу общего потока истории мысли.

Мыслительная традиция как таковая, составляясь из различных потоков мысли, имеет свои характерные и общие для всех этих потоков особенности и черты. Она осуществляется как становление самих этих потоков (в том числе философского) и как взаимодействие между ними, хотя и не имеет собственных институтов и линий преемственности. Достоевский – это писатель, имеющий первостепенное значение для философии, но все-таки, он писатель. Толстой – тоже писатель, хотя и написавший несколько философских трактатов. Грановский, Ключевский и С.М. Соловьев – историки, хотя многое из того, что они сказали, по своей значимости выходит за пределы чистой науки истории.

Правила игры, по которым осуществляется движение общего большого потока – это правила взаимодействия и конкуренции исследовательских программ, анализирующих, развивающих и пересматривающих исходные положения друг друга. При этом, каждая из относительно самостоятельных составляющих этого процесса может быть при желании, в целях более детального анализа и реконструкции, выделена из него путем абстрагирования от ее связей с некоторыми другими его составляющими. Но в тоже время, сама эта операция абстрагирования, а следовательно и исходная целостность, не должны упускаться из виду²⁹.

²⁸ См. об этом: Смирнов И.П. Национальная мыслительная традиция – предмет истории мысли. //История мысли. Вып. 1. М., 2002.

²⁹ В историографии можно найти достаточно много примеров такого «широкого интернализма»: «История русской философии» Зеньковского, «История индийской философии» Радхакришнана, «История средневековой философии» Коплстона, а вне философии, но так же с учетом указанной целостности: «Пути русского богословия» о. Г. Флоровского и «Этапы развития социологической мысли» Р. Арона.