

*С. П. Лебедев**

ГЕГЕЛЕВСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА, ЕГО КРИТИКА И АЛЬТЕРНАТИВЫ**

В статье рассматриваются особенности гегелевского понимания историко-философского процесса — логический априоризм, преобладание логического над историческим, отвлеченно-мысленного над чувственно воспринимаемым. Указывается, что источником такого подхода является элейский образ мышления Гегеля, имеющий как положительные, так и отрицательные стороны. Положительным свойством такого априоризма является то, что история философии превращается в философскую дисциплину, тогда как негативным следствием логического априоризма оказываются произвольное определение начала и «конца» историко-философского процесса, нарушение порядка и последовательности оно, тенденциозный подбор мыслителей и категориального состава. Показано, что одним из критиков гегелевского понимания философии и ее истории был марксизм. Преодолевая логический априоризм, марксизм ставит на его место априоризм экономический, что приводит к результатам худшим, т. к. история философии утрачивает характер философии.

Ключевые слова: Гегель, история, философия, история философии, априоризм, логическое, чувственное, марксизм, материализм, идеализм.

S. P. Lebedev

HEGEL'S UNDERSTANDING OF THE HISTORIC-PHILOSOPHICAL PROCESS, ITS CRITICISM AND ALTERNATIVES

The article discusses the features of the Hegelian understanding of the historical and philosophical process — logical a priori, the prevalence of the logical over the historical, the abstract of the mental over the sensually perceived. It is indicated that the source of this

* Лебедев Сергей Павлович, доктор философских наук, профессор кафедры философии, религиоведения и педагогики, Русская христианская гуманитарная академия; lebedevsrg@rambler.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций»

approach is Hegel's Elean way of thinking, which has both positive and negative sides. The positive feature of such a priori is that the history of philosophy turns into philosophical discipline, while the negative consequence of logical a priori is the arbitrary determination of the beginning and "end" of the historical and philosophical process, the violation of the order and sequence thereof, a tendentious selection of thinkers and categorical composition. It is shown that one of the critics of the Hegelian understanding of philosophy and its history was Marxism. Overcoming logical a priori, Marxism puts in its place economic a priori, which leads to worse results, because the history of philosophy loses the character of philosophy.

Keywords: Hegel, history, philosophy, history of philosophy, a priori, logical, sensual, Marxism, materialism, idealism.

Историко-философский процесс всегда был областью, относительно закономерностей, движущих сил, детерминирующих его факторов, направления и логики развития которой происходили столкновения разных мнений. Время от времени появляются концепции, претендующие на универсальное и окончательное распределение историко-философского материала и выявление глубинных «механизмов» его упорядочивания. Среди них совершенно особое место принадлежит Гегелю. Его подход примечателен уже тем, что всё многообразие философских воззрений он охватывает единым принципом, превращая их в некую систему, подчиняющуюся определенным универсальным законам. Ему в определенной мере удалась реализация в историко-философском материале глубинной установки философского сознания — показать, что «все есть одно», что все многообразие философских представлений, произведенных в истории мысли, есть движение одного мирового разума. Не будет преувеличением утверждение о том, что именно усилиями Гегеля история философии стала философской; из череды следующих друг за другом представлений она сделалась внутренне необходимой системой и благодаря этому превратилась, по словам С. Н. Трубецкого, в самостоятельную философскую дисциплину.

Одной из важнейших интуиций гегелевской философии было восходящее к элейцам убеждение в том, что истину о чувственно воспринимаемых вещах высказывает отвлеченное от всего чувственного мышление, обращенное на себя и следящее за строгостью и точностью собственного рассуждения. В свою очередь то, от чего отвлекается мышление, оказывается неподлинным, мнимым. И у Парменида, и у Гегеля неподлинным стало чувственное, характерной особенностью которого (по мысли Гегеля) является его *единичность*, ведущая к таким свойствам, как внеположенность, совместность и последовательность [5, с. 112–113]. Сложность, стоящая перед Гегелем (как и перед элеатами, и перед Платоном раннего этапа становления его идеализма), состояла в том, чтобы найти формы единства между чувственностью и абстрактным мышлением, обретшим свои свойства как раз вследствие отвлечения от чувственного. Попытка соединить чувственное и отвлеченно-мысленное привела у элеатов к апориям, показав, что чувственное и отвлеченно мысленное подчиняются разным законам, и то, что приемлемо для одного, категорически не подходит для другого. Обгоняющий черепаху в чувственном мире Ахиллес не может этого сделать в мысли, летящая реальная чувственная стрела неподвижна в апории Зенона.

С этим же конфликтом чувственности и мышления столкнулся и Гегель в понимании историко-философского процесса. С одной стороны, как исто-

рик философии он должен был наблюдать за последовательностью множества единичных, отдельно взятых концепций, создаваемых совершенно определенными индивидуумами, сосуществующими в единстве с некими, вполне чувственными обстоятельствами. С другой стороны, будучи ориентированным на отвлеченное мышление как инструмент открытия истины, Гегель должен был какими-то свойствами единичных представлений единичных же авторов пренебрегать, а какие-то, напротив, удерживать и упорядочивать, видя в их многообразии и смене одного другим движение чего-то глубинного и безличного. Как определить, какими взглядами можно пренебречь, а какие следует обязательно сохранить? От чего это зависит?

Такая фильтрация зависит, надо полагать, от того, что философ определяет в качестве истинного и как трактует оное. Гегель исходил из предположения, что история философии есть сфера самопознания абсолютного духа, суть которого — чистое мышление. Следовательно, само отвлеченное мышление, его категории и логика должны стать факторами, определяющими направление историко-философского процесса и отбор философских представлений, участвующих в самосознании абсолютного духа. Близость к проблематике, связанной с отвлеченным мышлением, становится критерием отбора и упорядочивания представлений, интересных для историко-философского процесса по Гегелю. Отдаленность от этой проблематики неминуемо отбрасывает те или иные воззрения на неинтересную периферию мировой философии.

Указанная предпосылка понятна и в целом, как представляется, правильна. Но если ее принять, то невольно возникает вопрос о том, на основе какой логики производить ревизию в истории философии? Выявлять ли логику из эмпирического «слоя» историко-философского процесса, или, изучив законы логического мышления отдельно, предположить их систематизации исторической части философии в качестве критерия и фильтра?

Как представляется, подход Гегеля отличается неким логическим априоризмом: у него сформировались представления об основных законах и схемах движения мысли, и эти представления он предпосылает истории мысли (об априорности логики по отношению к истории философии Гегель говорит в «Лекциях по истории философии» [4, с. 98]). Еще до упорядочивания исторического материала у него сложилось понимание того, каким должно быть начало философии, какой надлежит быть его финальной доктрине и как должны строиться отношения категорий между началом и концом их «движения». Априоризм, возможно, имеет какие-то позитивные стороны, но при этом в нем всегда таится опасность того, что он насильственно, иной раз просто грубо, внешним образом подчинит себе эмпирический материал, как это раньше не раз бывало, в т. ч. случилось в элейской школе (вначале они построили абстрактные рассуждения о невозможности движения, многого и т. п., построили независимо от чувственности, как бы априорно по отношению к ней, а затем распространили эти рассуждения на чувственно воспринимаемые вещи, производя апории).

Возможно, в меньшей мере, чем у элеатов, но все-таки произошел конфликт логического и эмпирического у Гегеля. Фактическую сторону истории философии Гегель изучает тщательно, что, казалось бы, должно свидетельствовать

о его внимании и уважении к эмпирическому подходу. Однако в его трактовке найденного материала можно усмотреть достаточно одностороннее доминирование логической установки, иногда «насилующей» исторические данные. Здесь речь вовсе не идет о том, чтобы отказать мышлению в некоторой самостоятельности, дело скорее в том, чтобы законы движения мышления искать именно в истории мышления, а не предпосылать этой истории некие абстрактные схемы, основные положения которых были выработаны за пределами самой истории. Может быть, Гегель и хотел, изучая историю мысли, прийти к обнаружению определенного метода, но получилось так, что он историю подчинил некоторому методу.

Конфликт исторического и логического наиболее заметен тогда, когда Гегель осмысляет натурфилософский период развития античной философии, в котором основной категориально-понятийный аппарат вырабатывался под сильным влиянием господствующей чувственной познавательной способности. Здесь «априорная» переработка материала была наиболее существенной. К примеру, традиция, восходящая к Аристотелю, указывает, что первым философом был Фалес Милетский. Он первое звено, с него начинается цепочка мыслителей, ведущая прямо к развитым философским конструкциям. Его бы и сделать началом исторического и логического одновременно. И надо заметить, что в «Лекциях по истории философии» Гегель, вслед за традицией, так и поступает — делает милетскую школу началом, но только исторического развития философии [4, с. 154, 196]. При этом логическое начало оной относит к середине натурфилософского периода и связывает с Парменидом [5, с. 219]. На каком основании? Неужели мышление до Парменида не работало и не выявило никаких категорий? Подчеркнем: работало и выявило, но только мышление в те времена было чувственным, не отвлеченным, а это, по предположению Гегеля, был существенный его недостаток. Приняв для себя, что философия есть мышление о мышлении, он счел за благо признать подлинно философским только то мышление, которое совершается в отвлеченной форме, проигнорировав при этом мышление чувственное. В результате получилось, что исторически философия начинается с Фалеса, а логически — с Парменида. И ладно бы, ведь, действительно, отвлеченное мышление (логическое) появляется только у Парменида. И нужно было бы, окажись на месте Гегеля кто-нибудь попроще, наблюдать за тем, как отвлеченное мышление, *не* обращаясь к чувственности, выводит из себя самого всю полноту содержания логического. Но не тут-то было: весь категориальный «набор», который рассматривается в «Науке логики» в «Учении о бытии» (это логический срез исторической натурфилософии), взят именно из доэлейского периода.

Речь идет о категориях «качество», «количество», «мера» и о способе их объединения, который в современном философском языке получил название «закон перехода количественных изменений в качественные». Проблема заключается в том, что указанные категории принадлежат чувственности, они первично выражают свойства чувственно воспринимаемого и лишь во вторую очередь — категории мышления. Не бывает ощущений вне качественных и вне количественных характеристик, тогда как мышление само по себе, напротив, от них полностью свободно. Поэтому дать содержательно внятное *логическое*

определение, например, качества так же невозможно, как логически определить красное или сладкое без указания на соответствующее чувственное восприятие. Гегель, тем не менее, включает качество и количество в структуру именно отвлеченного мышления и определяет первое как «тождественную бытию определенность», а второе — как «безразличную бытию определенность» [5, с. 216]. Оба определения получаются совершенно бессодержательными, их конкретизация происходит с помощью апелляции к чувственности, что и делает Гегель во многих местах [5, с. 216, 229 и т. д.]. Бессодержательность есть следствие того, что силами мысли делалась попытка выразить то, что мысли не принадлежит.

Исторически метод качественно-количественных изменений сложился в доэлейский период, который был незнаком с чистым мышлением. Парменид же, заложив основы отвлеченной мысли, упразднил движение и всякое изменение и тем самым фактически сделал невозможным для своих сторонников использование данного метода. Но Гегель, в свою очередь, на логическом уровне сделал принцип Парменида исходным моментом указанного метода. Получается, что те мыслители, которые своими учениями создали метод перехода количественных изменений в качественные, не вошли в предложенное Гегелем «логическое», а те, кто остановил всякое движение (изменение), кто запретил применение данного метода, стали источником материала для его конструирования. Априоризм логического побуждает Гегеля ставить отношения исторического и логического в данном вопросе с ног на голову.

На чувственный характер происхождения категорий качества, количества и меры указывает и то, что их связывают отношения не следования, не вытекания одного из другого, а перехода: каждые следующие категории просто «находятся», на них мышление как бы «натыкается». С логической точки зрения переход получается неожиданно, случайно, и это вовсе не потому, что в «бытии» так и должно быть, а потому, что фактически эти определения произведены чувственным мышлением на ступени, которая предшествовала элейскому учению о бытии. Именно из-за связи с чувственностью такое мышление не было всецело имманентным, оно добывало свои определения, взаимодействуя с чувственным восприятием; благодаря этому оно и «находило» их в чувственности, «натыкалось» на них, а не выводило из предшествующих мыслей. Указанные категории не вывести имманентно из чистой мысли о бытии, Гегель лишь имитирует их выведение, поэтому они у него, правда, расположены в определенной последовательности, но при этом не в логическом порядке. Логическим (согласующимся при этом с историческим) порядок мог бы быть в том случае, если бы вхождение в логику начиналось не с чистого мышления, а с мышления «чувственного», но для этого потребовалось бы подлинное начало философии «сдвинуть» к милетской школе. Как знать, возможно, такое смещение могло бы изменить состав категорий в «Учении о бытии», и первыми могли бы стать не «бытие» и «ничто», а категории «одно» и «многое», которые первыми обнаружили себя исторически.

Весьма неловко выглядит история с буддистами. Заранее продуманная логическая схема, предполагающая, что противоположности должны быть одновременно и тождественными, побуждала Гегеля подыскивать элейской

абстракции («бытие») абстракцию противоположного свойства. Греческая мысль не произвела противоположности «бытию» в качестве определения абсолюта. По крайней мере, на греческой почве такая категория с легкостью не обнаруживается, но Гегель не унывает и находит ее на востоке у буддистов в лице «ничто» (заметим мимоходом, что если ориентироваться на значения слов и мыслей, то противоположностью «бытия» является вовсе не «ничто», а «небытие»). Противоположностью «ничто» является скорее «что», а не «бытие»). Нужно сказать, что уход с греческой почвы в восточную культуру, совершившийся единожды на протяжении всего пути развития мирового духа, выглядит большой натяжкой, в которой проявляется конфликт между историческим и гегелевским вариантом логического (не лишне отметить, что впредь, кроме случая с буддистами, Гегель больше не будет выходить за пределы европейской философии, чтобы совершить возможно полный сбор предикатов абсолюта).

Единство предельно простых мыслей об абсолюте, с максимальной силой заявленных элеатами в Греции и буддистами, Гегель вводит позицией Гераклита, суть которой состояла в отождествлении указанных противоположностей (в становлении, в переходе их друг в друга) [5, с. 222, 226]. Гегелю Гераклит нужен именно после элеатов как реальный исторический персонаж, внятно проговаривавший тождество противоположностей бытия и небытия. Между тем, такое историческое местоположение Гераклита не является бесспорным. Прежде всего потому, что мышление Гераклита все еще чувственное, а не «чистое», он очевидно не ориентировался на нормы мысли, открытые элеатами. Кроме того, Гераклит, едко высмеивавший своих оппонентов (Пифагора, Гекатея, Ксенофана, Гесиода), ни словом не упомянул о Пармениде, занимавшем по отношению к нему очевидно противоположную позицию. Гераклит не говорит о Пармениде ни слова, зато Парменид делает предметом рассмотрения позицию, могущую быть легко приписанной Гераклиту. Исторически логичнее позицию Гераклита предпослать Пармениду, а не наоборот; однако для Гегеля не история должна быть руководящим началом в исследовании, и если она не совпадает с логикой, тем хуже для истории.

Интересным с точки зрения априоризма гегелевской логики для истории философии является «Учение о понятии». Здесь Гегель использовал целевую причину (построенную по принципу аристотелевской энтелехии). Хорошо известно, что применение целевой причины связано с утверждением некоего конечного пункта в деятельности или в процессе. В случае с Гегелем — с необходимостью определить в логике и в мировой истории философии конечный и высший пункт их развития. Гегель признал таковым и в логическом, и в историческом смыслах свою философию, в которой, по его представлению, абсолют — мыслящий дух — пришел к осознанию себя абсолютом и выявил полноту логической своей сущности. Что дальше? С логикой дело обстоит, на наш взгляд, несколько проще, она, думается, может быть конечной, при этом не исключено, что ее содержание способно периодически повторяться на разных этапах развития истории. Но как быть с историей? Любое, даже самое незначительное, отступление в истории философии от гегелевской позиции может, с ее точки зрения, означать только деградацию. Выше двигаться

некуда, поэтому необходимо оставаться на месте. Гегельянец должен усвоить содержание гегелевской логики, любоваться ее красотами и пресекать любое движение мысли, не совпадающее с ней. С точки зрения гегельянца, быть в истине — значит быть гегельянцем, не быть гегельянцем — значит заблуждаться. Не-гегельянец потому не-гегельянец, что просто не понял Гегеля. Понимание и принятие в отношении гегелевского учения для них тождественны: если понял, то по необходимости примешь, просто не сможешь не принять. При этом понимание предполагает принятие, нельзя понять гегелевскую философию и не принять ее.

Несмотря на гигантское различие в деталях, в главном — в отношении к логическому — Гегель очень близок к элеатам. Он своего рода «новоевропейский Парменид». Он также отдает приоритет логическому, он также на основе логики останавливает движение, правда, теперь уже историческое. И как спустя короткое время после Парменида появляется софистика, объявляющая мышление и всё, что с ним связано, искусством, так и после Гегеля появляются такие направления, которые именно логическое (в парменидо-гегелевском смысле) сделали объектом своих атак. История и не думала останавливаться. Более того, она демонстрирует некую тенденцию, некую логику, в соответствии с которой гегелевская новоевропейская логика воспроизвела в основных чертах местоположение логоса Парменида в античности и внутри которой гегелевская логика оказалась лишь подчиненным моментом. У истории в этом случае, действительно, есть своя логика, но она не совпадает с логикой Гегеля. Поэтому всё еще открытым остается вопрос о единстве исторического и логического.

Постгегелевская история философии оказалась реакцией на его логику. То, что когда-то Гегель подверг критике и умалял в пользу отвлеченного диалектического логоса (рассудок, относительность и единичную субъективности), теперь обрушилось с критикой на самого Гегеля, прежде всего на его логическое. Критикам Гегеля надлежало кроме прочего альтернативно реконструировать силами рассудка и субъективности историко-философский процесс, построенный Гегелем средствами спекулятивного разума. Едва ли не все, что появится после гегелевской историко-философской модели, будет своего рода «аллергической реакцией» на его логический априоризм и новоевропейскую методологическую диктатуру.

Мыслителям предстояло разрешить современную им гегелевскую версию элейского противопоставления логического и чувственного (исторического). Векторы разрешения этого конфликта были разные. Некоторые исследователи (такие, как Э. Целлер) выступили против гегелевского логического априоризма, но не против выявления логики в историко-философском процессе. По их мнению, логика при этом должна выводиться из истории философии, а не навязываться ей извне. Осторожность, которую они проявляли при усмотрении логического в историческом, была столь велика, что постепенно интерес к логическому угас, уступив место эмпирическому. Большая группа мыслителей не приняла его логического априоризма и системности, выступила против предположения о том, что в глубине историко-философского процесса действует в интересах собственного самосознания глобальная безликая сила. Воспользовавшись достаточно очевидными просчетами Гегеля в трактовке

соотношения исторического и логического, они усомнились в самой возможности интерпретировать историю философии как единый и связный процесс. Каждый по-своему, но все-таки в конечном счете одинаково, они выступили против допущения внутренней и тем более логической связи между учениями. Отвергнув саму возможность внутреннего единства истории философии, они вынуждены были искать внешние причины для объяснения историко-философского процесса.

Невозможно в рамках одной статьи рассмотреть всех мыслителей, которые предлагали свои альтернативы гегелевскому пониманию историко-философского процесса. Поэтому вынужденно придется ограничиться только одним из направлений. Мы остановили свое внимание на марксизме, который занял резко критическую позицию по отношению к гегелевской модели историко-философского процесса. Он отказался принимать допущение Гегеля о том, что история философии есть процесс самодвижения (самопознания) духа. Мышление было предложено считать несамостоятельным по отношению к материальным процессам и материальным формам деятельности человека (экономическим прежде всего). Ему было отказано в его собственной истории и в его собственной логике [11, с. 25]. Будучи интерпретированным в качестве отражения материальной стороны общественной жизни и ее идеологического выражения, мышление оказалось поставленным в зависимость от непохожих на отвлеченное мышление экономики, политики и права. Логика и законы развития базиса стали источником логики и закономерностей развития философии. У философии не стало своего начала, собственных интересов, собственных проблем и целей. Все ее содержание предлагалось понимать как заимствованное извне — из материальной жизни общества. Философия, как и другие элементы надстройки, изменяется в зависимости от смены общественно-экономических формаций. Возникновение нового способа производства, появление новых классов и их борьба между собой отражались в т. ч. и на философии. Образ мысли господствующего класса становился господствующим в обществе и закреплялся в форме философских учений. В конечном счете появление и развитие философии должно было определяться развитием экономики общества, обусловленной развитием его производительных сил. Поистине никаких иных интересов, кроме экономических и политических, у мысли (мыслящих людей) просто не предполагалось. Когда философам казалось, что они размышляют о вечности, о первоначалах, о пространстве, Боге или субстанции, они на самом деле размышляли об экономическом своем положении и о классовых интересах [11, с. 37]. Поскольку же сами философы на протяжении столетий высказывались так, что в их учениях не было и намека на то, что они в своих рассуждениях отражают политико-экономические процессы, то марксизм сделал предположение о превращенном характере философского мышления всей предшествующей ему истории (за редким исключением, конечно). Если по Гегелю история философии являла собой череду учений, каждое из которых представлялось той или иной ступенью истины, то марксистская интенция состояла в том, чтобы в каждом предшествующем ему философском учении видеть некоторую степень заблуждения и помрачения. Превращенное сознание лишь кажется самостоятельным, кажется имеющим в себе самом внутренние

источники собственного развития; на деле, как превращенная форма сознания, оно иллюзорно, оно есть искаженное изображение чего-то иного.

Марксизм как одно из проявлений критической реакции на гегелевское разумное понимание нашел удовлетворение в том, что лишил мышление его самостоятельности (разумности), его внутреннего источника развития, собственных интересов, даже собственных проблем. Мышление, в т. ч. и философское, было растворено в ином, и чтобы изучать философию в ее истории, нужно было изучать историю экономики и классовой борьбы. Амбиции гегелевского разума были умалены, разум был упразднен, и его место занял симпатизирующий чувственности рассудок. В конфликте логического и чувственного (исторического) марксизм занял позиции последнего.

Правда, критика гегелевской доктрины не была последовательной, а уничтожение разума — полным. Марксизм вовсе не хотел отказываться от диалектики, которая со времен еще античности была способом выведения одних мыслей из других без каких-либо внешних факторов. Это желание поместило марксистскую мысль в сложную ситуацию. С одной стороны, подчиняясь требованиям своих материалистических установок (направленных на упразднение самостоятельности мышления), она была обязана выводить самое существенное содержание философского мышления из не-мышления (в крайнем случае, из нефилософского мышления), что, заметим, в большинстве случаев получалось не вполне успешно. С другой же стороны, она должна была выводить диалектическое движение отвлеченных философских мыслей из самих мыслей, не прибегая к помощи «иного» (экономики, классовой борьбы и т. п.), внешним образом производящего мысль. Противоречивый характер единства двух указанных тенденций нашел свое выражение в том, что марксистские мыслители, будучи обязанными вывести мысль из экономики и т. п., предваряли описание историко-философского процесса рассуждениями об экономическом положении, к примеру, Древней Греции, о росте производительности труда или товарооборота с соседними странами и о тому подобных вещах. Рассмотрев в той или иной степени полно политико-экономическое положение изучаемого общества, марксистские историки философии чаще всего внешним образом переходили к анализу форм движения мыслей, забывая на время или совсем об экономике и классовой борьбе. Они просто переставали рассуждать об экономике и начинали следить за мыслями. Там, где речь шла о диалектике, не действовали экономика и политика, там же, где появлялись эти последние, куда-то исчезала диалектика.

Марксизм, тем не менее, является одним из наиболее серьезных критиков философии Гегеля вообще и его истории философии в частности. Апелляция к сфере, являющейся «иным» для мысли, — к сфере материальной истории, классовой борьбы и исторического творчества человека — была своеобразным выражением критики априоризма Гегеля, действительно заслуживающего порицания. Она побуждала историка философии не манипулировать готовыми категориальными схемами, а, следуя за историей, выводить эти категории из «иного» — конкретного экономического положения общества, произведшего то или иное философское учение. Казалось бы, отказ от логического априоризма следует однозначно считать благом. И всё же марксистскую аль-

тернативу едва ли можно назвать успешной: вместо логического априоризма она предпосылала истории философии, если угодно, априоризм социально-экономический и была совершенно бессильна установить причинные связи между базисом и философской надстройкой.

Классики марксизма время от времени высказывались о тех или иных философах, но историей философии систематически не занимались. Последователям надлежало их теоретико-мировоззренческие положения превратить в методологические для исследования истории философии. Как показала реальная познавательная историко-философская практика, значительно проще манифестировать указанную методологическую позицию, чем реализовать ее с высокой степенью достоверности. Отечественная литература имеет большое количество глубоких работ по истории, например, античной философии, но ни одна из них, как представляется, не могла бы похвастаться тем, что она в каждом шаге движения философских понятий знала социальные (прежде всего экономические) причины их появления. Даже наилучшие представители отечественной историко-философской мысли испытывали затруднения в этой части. Приходится соглашаться с О. А. Донских и А. Н. Кочергиным, которые пишут:

Вопрос о социально-экономической детерминации появления и развития философии в нашей литературе, постоянно присягавшей на верность марксизму, должен бы быть разработан лучше, чем какой-нибудь другой. Однако за небольшими (хотя и важными) исключениями это далеко не так [8, с. 35].

Как правило, описание причинного влияния экономической жизни общества на философию сводится к следующему. Исследователь как бы «отдает долг» мировоззренческой установке и описывает экономическое либо политическое положение общества, в котором те или иные философские представления появились и от которого, как предполагается, они должны были получить свое содержание. В связи с этим исследователь указывает, например, на формы обработки земли, характер обмена товарами, уровень развитости ремесла и торговли, на формирование тех или иных социальных групп и многое другое. Весьма часто проблема появления тех или иных философских представлений решалась апелляцией к вопросу «кому бы это могло быть выгодно?», причем выгоду необходимо было усматривать не в собственно философской сфере, а в политической, экономической и т. п. областях. Использование такой методологической установки не всегда бывает оправданным. Ведь появиться вещь может благодаря одним причинам, а выгоду она может принести в области, лежащей за пределами производшего ее причинного ряда. Возникшая в определенной сфере вещь может быть использована, раз уж она появилась, и в других сферах, но это не должно означать, что именно эти последние инициировали ее появление. Как бы там ни было, после такого экономического введения исследователь переходит к трактовке философских понятий и, за редким исключением, уже не возвращается к экономической сфере. При рассмотрении собственно философских понятий он фактически выводит их содержание не из социальной жизни, а из других таких же понятий, свидетельствуя тем самым о разрыве между социально-экономической жизнью и мыслью. Такой

разрыв говорит об отсутствии *непосредственной* причинной связи между экономической и философской сферами человеческой жизнедеятельности. Это же наблюдают О. А. Донских и А. Н. Кочергин:

Обычная ситуация, характерная для многих работ по истории философии, — описание определенных факторов, подтверждающих изменения в экономических и социальных условиях жизни, а затем, практически без связи с предыдущим текстом, изложение философских учений этого периода [8, с. 35].

Именно таким образом размещается материал в работе А. С. Богомолова «Античная философия» [2]. Пять страниц автор посвящает весьма детальному рассмотрению достижений «народного хозяйства» древних греков [2, с. 19 и далее], правда, не вполне понятно, какова причинная связь между этими достижениями и появлением философии. Как только вводная часть оказалась завершённой, исследователь перешел к изложению вопроса о соотношении мифологии и философии, не вспоминая при этом об экономике. Заметим, что в другой своей книге А. С. Богомолов вообще не прибегает к описанию экономической жизни древнегреческого общества [3].

Даже в тех случаях, когда исследователь не погружается в изложение подробностей хозяйственной жизни, а ограничивается лишь фундаментальными положениями, причинная связь между философскими представлениями и политико-экономической сферой не имеет достоверного характера. Так, весьма часто причинное единство экономической жизни и философии связывается с главным экономическим противоречием формации, в случае с античностью — с отношением между господином и рабом. При этом господин обнаруживает себя как организатор производства, а раб важен лишь как грубая физическая сила, исполняющая волю организатора, как вещь.

Именно с этого начинается свою «Историю античной эстетики» А. Ф. Лосев. Он поставил перед собой задачу выяснить, имеется ли связь между рабовладельческой формацией, с одной стороны, искусством и философией — с другой. А. Ф. Лосев делает резонное предположение о том, что если такая связь есть, то самое существенное в рабовладении и самое существенное в духовной сфере должны иметь точку пересечения и единое основание, которое должно быть, конечно же, экономическим. По-видимому, следует предположить, что исследователь был вынужден определенными обстоятельствами искать способа непосредственной связи материального базиса и миросозерцания античного мыслителя. Но даже незаурядность А. Ф. Лосева не смогла такую связь установить.

Начинает он свои рассуждения об экономической обоснованности античного миросозерцания с утверждения о том, что

человек рабовладельческой формации, задаваясь вопросом о жизни вещей и животных, об их целях, о направлении и смысле всей жизни вообще, необходимо должен прибегать только к принципу *производственно-технического оформления*, производственно-технической организации. Никакого другого опыта жизни нет и не может быть у человека рабовладельческой формации [9, с. 43].

Сделав такое, вполне в духе времени, заявление, А. Ф. Лосев оговаривается, что, дескать, это положение не следует понимать вульгарно, и поясняет, что

его нужно понимать так, что «человек и его духовная жизнь *строятся здесь по типу вещей, по типу физического происхождения физических тел*» [9, с. 44] (с этим последним положением следует, конечно, согласиться, однако нужно заметить, что привлекать для объяснения вещного характера мышления древних греков производственную практику и отношения господина и раба нет никакой необходимости. Видимо, дело вовсе не в господстве и рабстве, а в устройстве т. н. чувственного мышления, которое взирает на все сквозь призму чувственного восприятия. Людей с таким мышлением (сознанием), для которых нет ничего, кроме тел, предостаточно в любой формации — и в рабовладельческой, и в буржуазной, и в социалистической. Специфическая особенность рабовладельческой формации (да и то только до Платона) состоит в том, что в ее пределах людей, мыслящих не «телесно», не было, а в других формациях они были. Да и к человеку как к вещи, как к машине или как к ее придатку относились не только в античности). Господство господина заключается лишь в том, что раб оказывается прикованным к своей собственной естественной физической способности, к слепому физическому труду [9, с. 45]. «Таким образом, — продолжает А. Ф. Лосев, — производственно-техническая обработка вещей, которая специфична для античной рабовладельческой культуры и носителем которой является господин, сводится, попросту говоря, к *стихийно-естественному возникновению вещей одной из другой*» [9, с. 45]. Ясно, к чему стремится прийти мысль А. Ф. Лосева, но и видно также, что реализовать это стремление оказывается очень непросто: из характерной для античности производственно-технической обработки вещей не следует с необходимостью и достоверностью стихийно-естественное возникновение вещей, причем, скорее всего, потому, что «стихийно-естественное» не вытекает из «производственно-технического», оно, видимо, усматривается несколько иначе. Поэтому чуть ниже А. Ф. Лосев замечает, что производственно-техническая обработка вещей есть лишь абсолютизирование естественно-необходимого течения вещей в их совершенно непосредственной данности [9, с. 45]. И, наконец, следует окончательный вывод:

Это есть не что иное, как *материально-чувственный и живой космос*, являющийся вечным круговоротом вещества, то возникающий из нерасчлененного хаоса и поражающий своей гармонией, симметрией, ритмическим устройением, возвышенным и спокойным величием, то идущий к гибели, расторгающий свою благоустроенность и вновь превращающий сам себя в хаос [9, с. 46].

С этим выводом, разумеется, следует согласиться, однако не покидает ощущение того, что он совершенно не вытекает из античной рабовладельческой практики. Интуицию телесного живого космоса только с очень большой натяжкой можно выводить из отношения господина и раба, из интенсивного обмена товарами, из производства металлических орудий труда и т. п. Проще и последовательней выводить ее из природного, организмического типа сознания, свойственного человеку той эпохи и обусловленного уровнем его родового развития. Нетрудно заметить, что А. Ф. Лосев не столько интуицию живого космоса выводит из рабовладельческого отношения господина и раба, сколько самих господина и раба «подгоняет» под исходную античную интуицию.

А. Ф. Лосев и сам хорошо понимал методологическую слабость установки, согласно которой содержание сферы мышления необходимо выводить из экономических процессов. «Казалось бы, — пишет исследователь, — что представления о таком материально-чувственном и живом космосе имеют мало общего с развитием производительных сил и производственных отношений античного общества. Эти представления реализовались в астрономии, но никак не в экономике; в философии, но никак не в отношениях между господами и рабами; в эстетике, но никак не в борьбе каких-либо общественно-экономических классов» [9, с. 46]. В этой фразе он показывает, что понимает отсутствие связи между экономическими процессами и явлениями мысли, но ситуация была такой, что он должен был настаивать на правильности экономического детерминизма, потому и подчеркивал:

И тем не менее, если правильно применять марксистский социально-исторический метод, то следует признать, что только рабовладельческий способ производства и мог заставить людей представлять себе абсолют в виде именно такого космоса, что только рабовладение и сделало понятным для человека именно такого рода абсолют и что только оно и могло заставить человека любоваться именно на такого рода красоту [9, с. 46].

В не менее сложное положение попадает исследователь в том случае, если он имеет намерение проследить причинную связь социально-экономических процессов и *конкретных* философских понятий. Так, А. Ф. Лосев, избрав для себя в качестве важнейшей причины развития античной философии разложение родовой общины и борьбу родовой аристократии с демократией, вынужден был в конечном счете признать крайнюю абстрактность своей позиции. Вначале он утверждает, что аристократия генетически связана с родовым строем, а следовательно, с природой; в силу этого для аристократического сознания была характерной слабая выделенность индивидуума из родового единства и, если иметь в виду мировоззренческий аспект, понимание всего сущего как прекрасно организованного живого тела [9, с. 276]. «Это тело, рассматриваемое как абсолют, становится материальным и зрительно осязаемым космосом, так что и весь этот ранний период классической эстетики можно назвать *космологическим*» [9, с. 276]. «Аристократическая натурфилософия, — пишет А. Ф. Лосев, — выдвигала на первый план в космосе все наиболее общее, наиболее родовое и поэтому наиболее абстрактное. Наилучшим примером такой натурфилософской эстетики является пифагорейская числовая эстетика. Другим таким же важным явлением в области этой начальной стадии раннего классического периода является эстетика элейцев, или, как говорят, элеатов» [9, с. 279]. Тут же исследователь добавляет, что вся эта начальная стадия ранней классической эстетики отражает не просто аристократический взгляд на жизнь, но и борьбу аристократии с демократией. Отсюда, по его мнению, вытекает то обстоятельство, что в эстетике данного времени мы должны находить понимание космоса в виде борьбы частных и общих элементов и в виде борьбы частных элементов между собою. По мысли А. Ф. Лосева, блестящим образцом в этом смысле стала ионийская эстетика (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит), к которой он присоединяет также Эмпедокла, Анаксагора и Диогена Аполлонийского [9, с. 279].

Окончательная победа демократии привела, по мысли А. Ф. Лосева, к выдвигению отдельных личностей, уже стремившихся за пределы своего полиса и тем более продвинувшихся вперед в развитии своего индивидуального мышления, под которым крылось также и небывалое до сих пор развитие отдельного индивидуума. На уровне абстрактных философских понятий победа демократии нашла свое выражение в учении об атоме Левкиппа и Демокрита [9, с. 280].

Однако чуть ниже исследователь обнаруживает, что сколько-нибудь строго выдержать указанный методологический принцип не удастся. К примеру, пифагорейцы являются аристократами, т. к. то обстоятельство, «что числа стоят у них над вещами и управляют этими вещами, указывает на примат абстрактной всеобщности над материальной действительностью» [9, с. 280]. Да и учение о переселении душ тоже выделяло их из круга обыкновенных людей [9, с. 280]. Но тут же исследователь находит, что принцип переселения душ является как раз очень демократическим, поскольку пренебрегает делением не только на аристократов и демократов, но и делением на свободных и рабов. «Следовательно, сама субстанция души мыслилась здесь и не рабовладельческой, и не рабской, и не аристократической, и не демократической» [9, с. 280]. «Почему же, — продолжает исследователь, — мы должны считать пифагорейцев сторонниками обязательно аристократии? Они создавали учение о душе, которое явилось попыткой (правда, во многих пунктах весьма неудачной) уравнивать всех людей перед лицом вечной жизни. Кроме того, имеются и некоторые исторические данные, прямо противоречащие пониманию пифагорейцев как какого-то чисто аристократического ордена. Очевидно, все зависит здесь от того, какой смысл мы будем вкладывать в термины “аристократия” и “демократия”. А смысл этот может быть самый разнообразный, вплоть до включения сюда самых противоречивых элементов» [9, с. 280]. Иначе говоря, чтобы выдержать единообразие заявленной методологии — причинного положения борьбы аристократии с демократией в отношении к философским идеям, — требуется нестрого и двусмысленно понимать сами «аристократию» и «демократию».

Похожая ситуация возникает и с элеатами. «Не вполне ясно, — пишет А. Ф. Лосев, — как нужно обходиться с этой точки зрения с элейцами. То, что они проповедают единое бытие, лишённое всякой раздельности, т. е. всякой множественности и движения, делает их идеалистами и аристократами. Однако, всякий, кто даст себе труд хотя бы мельком просмотреть оставшиеся элейские материалы, тотчас же убедится, что они не только не отрицают материальную множественность, но даже дают типичные для ранней натурфилософии построения, т. е. всю ту же раннюю астрономию и метеорологию. Отличить их в данном пункте от демократического образца мышления очень трудно» [9, с. 281].

Также и Гераклит вызывает сомнение у исследователя. Ведь, как полагает А. Ф. Лосев, его учение о круговороте стихий и совпадении противоположностей свидетельствует в пользу его демократизма, тогда как известно, что он происходил «из царского рода и известен своей ненавистью к демократической нивелировке» [9, с. 281].

Мы можем сказать только одно: раннегреческая классика развивалась от аристократии к демократии и кончилась победой последней. Ставшая у власти демократия привела греческий полис к гибели вследствие своей широко развившейся рабовладельческой экспансии. Только это мы здесь и должны иметь в виду. Все же остальное, и прежде всего конкретный анализ аристократических и демократических элементов у каждого отдельного философа, оказывается предметом очень сложным, для изучения которого нужно было бы иметь гораздо больше материалов, чем их фактически до нас дошло. Априорные же конструкции всегда опасны и легко могут быть опровергнуты как другими такими же конструкциями, так и самими фактами. Ввиду этого на нынешней ступени развития истории античной философии и эстетики представляется более целесообразным найти какой-то иной принцип разделения многочисленных материалов, относящихся к этому периоду [9, с. 281].

Рассмотренные здесь трудности имеют идеологический источник и не зависят от таланта исследователя. В той или иной степени с ними столкнулся каждый из историков философии, писавших в годы советской власти. За пределами указанной методологической установки авторы в большинстве случаев демонстрировали великолепное умение диалектически мыслить. Прежде всего следует отметить работы А. Ф. Лосева, проникнутые глубочайшей интуицией и тонкой диалектикой понятий, не говоря уже об исключительном знании как древней, так и комментаторской литературы. Глубокими являются работы А. С. Богомолова [2; 3], В. Ф. Асмуса [1], Д. В. Джохадзе [6], А. Н. Чанышева [13], К. А. Сергеева [12], М. К. Мамардашвили [10] и др. (отметим, что Д. В. Джохадзе в меньшей мере, чем другие исследователи, связал развитие понятийного аппарата философии с социально-экономической сферой, но зато он оказался в большей мере зависимым от гегелевской модели. В силу последнего обстоятельства, в работе Д. В. Джохадзе, во многом интересной, чувствуются гегелевский логический априоризм и довольно очевидное и самодовлеющее использование триадической схемы).

Правда, поскольку, никаких иных причин, кроме социально-экономических, в качестве порождающих философию и управляющих ее ходом не признавалось, а эти причины не были показанными как действительные, логика развития философии ограничивалась уровнем взаимодействия тех или иных представлений между собой. Никакого иного фона, более глубокого, не выявлялось, что существенно умаляло наши знания об историко-философском процессе.

Видимо, поэтому в конце 80-х гг. XX столетия в отечественной литературе (и не только в ней) все еще чувствовалось отсутствие целостного образа истории античной философии. В это время Д. В. Джохадзе говорил о необходимости создания цельного, обобщающего, систематизированного труда по античной философии.

Настала пора пересмотреть традиционные методы, например, чисто хронологический и описательный подходы. От накопления известного минимума достаточно репрезентативных данных для статистических обобщений следует, наконец, перейти к построению и проверке обоснованных гипотез о закономерностях возникновения, движения и развития древнего и античного философского

знания, исходя из ленинских идей о философском обосновании и диалектическом осмыслении истории человеческой мысли [7, с. 5–6].

Вместе с чисто доксографическими описаниями учений на основе богатого фактического материала, филологических (чего раньше не имело места) изысканий и теоретических обобщений проследить магистральные сквозные историко-философские проблемы... дать цельную картину диалектического развития внутренней логики истории древней и античной философии. Ведь задачей марксистской историко-философской науки является раскрытие диалектического поступательного развития философского знания [7, с. 6].

По справедливому замечанию Д. В. Джохадзе, единство философии при всей ее пестроте все еще недостаточно изучено как в отечественной, так и в зарубежной литературе [7, с. 6]. В силу известных социально-политических причин такая работа на основе марксистско-ленинских установок не была продолжена и представляет на настоящий момент лишь историко-философский интерес.

Гегелевское единство логического и исторического оказалось «крепким орешком». Найти баланс между ними не столь просто, как мнилось сразу после Гегеля. Кто-то пытается решить задачу упразднением самостоятельности одной из противоположностей, кто-то — за счет умаления другой. До сих пор не предложено такого единства исторического и логического, которое удовлетворяло бы обе противоположности. Гегелевская апория всё еще ждет своего успешного разрешения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Асмус В. Ф. Античная философия. — М., 1976.
2. Богомолов А. С. Античная философия. — М., 1985.
3. Богомолов А. С. Диалектический логос: становление античной диалектики. — М., 1982.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 т. — СПб., 1993. — Т. 1.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М., 1974. — Т. I.
6. Джохадзе Д. В. Основные этапы развития античной философии. — М., 1977.
7. Джохадзе Д. В. Методологические предпосылки изучения античной философии. (О подготовке первых двух томов по истории древней и античной философии коллективного труда «Всемирная история философии») // Античная философия. Специфические черты и современное значение. — Рига, 1988.
8. Донских О. А., Кочергин А. Н. Античная философия. Мифология в зеркале рефлексии. — М., 1993.
9. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. — М., 2000.
10. Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии. — М., 1999.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч.: в 56 т. — М., 1955. — Т. 3.
12. Сергеев К. А. История античной философии. — СПб., 1998.
13. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. — М., 1981.