



# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК HISTORY OF PHILOSOPHY, SOCIAL SCIENCES AND HUMANITIES

УДК 141.3

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИЗМ: СИЗИГИЯ ИЛИ МЕЗАЛЪЯНС?\*

THE HISTORY OF PHILOSOPHY AND THE HISTIRISM:  
THE SYZYGYA OR THE MEZALIANCE?

А.В. Дьяков  
A.V. Diakov

Санкт-Петербургский государственный университет,  
Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб. д. 7–9

Saint-Petersburg State University, 7–9 Universytetskaya, 199034, Russia

E-mail: a.diakov@spbu.ru

## Аннотация

В статье рассматриваются взаимоотношения истории философии и историзма как теоретической и идеологической парадигмы европейской цивилизации. Автор рассматривает вопрос о необходимости историзма как основания академической истории философии, анализирует идеологические коннотации историзма и их значение для историко-философской работы. Опыт работы историка философии при этом оказывается опытом политическим и идеологическим. Автор выдвигает и обосновывает тезис о том, что историзм, оказывающий на традиционную историю философии столь значительное влияние, не является ее неизбежным спутником.

## Abstract

The article examines the relationship between the history of philosophy and historicism as a theoretical and ideological paradigm of European civilization. Author considers the question of the necessity of historicism as the basis for the academic history of philosophy, analyzes the ideological connotations of historicism and their significance for historical and philosophical work. The experience of the historian of philosophy at the same time is an experience of political and ideological. The author puts forward and substantiates the thesis that historicism, which exerts such a significant influence on the traditional history of philosophy, is not its inevitable companion.

**Ключевые слова:** история философии, историк философии, историзм, опыт, современность

**Keywords:** history of philosophy, historian of philosophy, historicism, experience, modernity.

---

История философии родилась вместе с историзмом как феноменом европейского сознания и вовсе не является ровесницей самой философии, как соблазнительно было бы думать, ссылаясь для пущей убедительности на тексты вроде 7-го письма Платона или на

---

\* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (проект № 17-18-01440 «Антропологическое измерение истории философии»).



знаменитый аристотелевский корпус. Эта «античная история философии» представляет собой скорее историю философов и их суждений. Название сочинения Диогена Лаэртского весьма точно фиксирует характер и цели подобных писаний: речь здесь именно что идет «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». Другими словами, в античности перед нами всегда собрание замечательных высказываний, жизнеописаний мудрецов и их мыслей. Даже если речь идет, как у Аристотеля, о какой-то общей картине развития мысли, а учениям философов дается оценка с точки зрения определенных достижений, перед нами никогда не предстает история философии в современном смысле [См. 5]. Средневековье не знает истории философии потому, что не знает философии в чистом виде, свободной от религиозных целей и от догматов веры. Однако мы не находим истории философии и в классическую эпоху, которая представляет философию царицей наук. Во всех случаях причина, по сути, одна: представление о существовании истины, не зависящей от того, кто и когда берется эту истину отыскивать. Ситуация меняется лишь в тот век, когда в пространстве европейской культуры утверждается мысль о различии путей, которыми движутся разные народы, а стало быть, их философы.

XVII-е столетие с его механицизмом считает своим открытием то, что было уже основанием античной философии, - веру в то, что мироздание подчиняется умопостижимым законам (Гатри). А поскольку законы эти действуют во всех уголках вселенной, они могут быть открыты кем угодно и когда угодно. Следовательно, философы различаются не своей национальностью или временем своего земного существования, а степенью приближения к истине. С этой точки зрения можно говорить о древних, подошедших вплотную к ее открытию, и противопоставлять им схоластов, деятельность которых лишь затуманивала и скрывала ее. Новый век мыслился как век освобождения от пут, мешавших постигать истину, так что противопоставление «древних» и «новых» выговаривало для «новых» привилегию бесконечного приближения к тому, что «древние» лишь смутно провидели. Тем самым создавалась обратная перспектива, в которой та же античная философия виделась несовершенным подобием современной.

Это был век универсализма, выражавшегося и в поисках пригодного для всех областей метода, и в миссионерском движении, целью которого было распространение христианской религии на весь мир, и в серии революций, распространявших идеи гражданского равенства. Разум мог открывать лишь универсальное, тогда как частное свидетельствовало о какой-то недостаточности. Утверждая разумный характер какого-либо института или целого общества, утверждали его универсальность и пригодность в качестве всеобщего образца. Канцлер Бэкон в своей «Новой Атлантиде» изобразил такое совершенное общество, которое, однако, располагалось на удаленном острове, отчего и не было до поры известно европейцам. Поскольку распространение здесь истинной религии путем апостольской проповеди было невозможно, Бэкону пришлось прибегнуть к вставной истории о чудесном ковчеге, приплывшем по морю и принесшем островитянам полный комплект священных текстов этой религии. Такова была цена универсализма. В последующие два столетия было написано множество других сочинений в жанре утопии, и обитатели описываемых в них земель исповедовали большей частью не христианство как таковое, а некую «религию разума», также пригодную в качестве единственно верной для всего человечества. Потом явилась мысль о том, что общества могут быть разумными и отличаясь друг от друга.

Ф. Мейнеке справедливо заметил, что историзм родился из недр механицизма. Рассуждая о законах природы, действующих повсеместно и имеющих столь непреложно всеобщий характер, что даже гражданское и уголовное законодательство являются частными случаями этих природных законов, Ш.-Л. Монтескье пришел к выводам, которые мы теперь знаем под именем географического детерминизма. Он считал даже, что философия возможна лишь в границах умеренного климата, поскольку слишком жаркий и слишком холодный климат в равной степени мешают мыслить. Но раз так, это означает, что жители экваториального пояса не могут прийти к тем истинам, которые доступны для обитателей



Европы. А значит, разные человеческие сообщества могут мыслить различно и в силу климатических условий стоят на разных ступенях совершенства. Ему противостоял К.А. Гельвеций, во всем старавшийся следовать учению Дж. Локка о чувственном опыте как единственном источнике всякой мысли: неравенство в умственном и моральном развитии людей происходит не из-за различия в климате, т.е. совокупности физических условий их обитания но из-за различия условий социальных. Англичане в целом более разумны и стремятся к образованности не из-за своего сырого климата, а из-за того, что их общественное устройство позволяет добиваться успеха людям образованным и разумно мыслящим. Изменив социальную среду, можно изменить и человека; отсюда берут начало многочисленные реформаторские доктрины, вплоть до русского большевизма и маоизма. Однако в принципе все «нормально организованные» люди могут стать разумными и мыслить здраво, и стало быть, все они способны к постижению истины, которая для всего человечества одна.

Тогда же, в век Просвещения, девиз которого «sapere aude!» так удачно сформулировал Кант, произошел ряд интеллектуальных событий, повернувших европейскую мысль в новое русло. Во-первых, в пылу самокритики европейские интеллектуалы, и среди них такие властители умов как Вольтер или Руссо, заявили о превосходстве «благородного дикаря» над развращенными цивилизацией европейцами. Это означало, что люди, идущие отличным от европейского путем развития, не обязательно уклоняются от истины, а напротив, следуя своему естеству, оказываются к ней ближе. Тот же Монтескье в своих «Персидских письмах» предложил иронический взгляд на французскую и вообще европейскую культуру с точки зрения образованного чужеземца. Конечно, протагонист «Писем» был персом не больше, чем алгонкином или бушменом, однако Монтескье удалось сказать об уникальности европейской культуры, имеющей свои достоинства и недостатки, но вовсе не являющейся универсальной нормой человеческого существования. Во-вторых, литературная традиция качнулась от универсализма, на практике выражавшегося в подражании классическим образцам древней литературы, к признанию существования различных традиций, фиксирующих уникальный опыт народов. Женевец Милле познакомился в Копенгагене с грандиозным сочинением Снорри Стурлусона, открыв для себя целый мир северной мифологии, религии и истории, по красочности и величию не уступавший миру греков и римлян. Книгой, которую он написал, зачитывались и во Франции, и в Германии, ее знали все немецкие писатели-романтики. Так в умах интеллектуалов утвердилось мнение об уникальности исторического пути северных народов. (Впрочем, Монтескье уже говорил, что английские гражданские свободы родились в германских лесах.) Наконец, в-третьих, механицизм в сознании интеллектуалов новой формации стал вытесняться органицизмом, говорящим о том, что мир развивается так же, как всякий живой организм, так что всякое его состояние, внешне статичное, в действительности суть лишь один из этапов на пути роста. Даже в минеральном царстве стали обнаруживать свидетельства полового размножения и органического роста.

Философию теперь стали рассматривать не механистически, как приближение к покоящейся на незыблемых основаниях истине, а как процесс постижения, если не выработки этой истины. Истина теперь не есть корреспондирующее с действительностью знание, которое можно уместить в краткой формуле или выразить в виде изящного афоризма. Весь процесс приближения к истине, со всеми его этапами, имеет отношение к этой истине и определяет ее характер. «Коперниканский переворот» Канта ввел в этот процесс человека как постоянную его составляющую, так что истина стала зависеть от постигающего ее субъекта. А гегелевская история философии стала предельно концентрированным выражением взгляда на философию как на путь, который необходимо пройти и ни один этап которого невозможно пропустить.

История философии, сложившаяся в интеллектуальном пространстве Просвещения, предполагала, таким образом, телеологическую историю и субъекта этой истории, который не обязательно совпадал с реально существующим индивидом. Телеологическая



история не была открытием этого века, но представляла собой модификацию версий Лактация и Августина. Однако радикальное отличие было: теперь цель, к которой устремлялась всемирная история, полагалась не в начале, а в конце. Просвещение не признавало апокатастасис, но утверждало конечный горизонт истории, конкретный характер которого стал предметом горячих споров в следующие два столетия, да и по сей день приковывает к себе общественное внимание. «Конец истории» как завершение драматического противостояния Господина и Раба трактуется то как приход коммунистической формации в планетарном масштабе, то как всеобщий коммуникативный консенсус. В связи с этим возникают различные схемы истории философии, представляющие процесс развития мысли как поступательный, идущий в некоем едином направлении и представляющий собой не хаос мнений и суждений, а общий прогресс в области философских наук. Гегелевская история философии поражает своей стройностью, хотя и смущает слишком явным утверждением, что уже с седой древности и на протяжении тысячелетий дело шло к созданию гегелевской же системы. Впрочем, таковы все телеологические истории философии, телеологизм навязчив и сохраняется даже у тех авторов, которые сознательно желают от него избавиться. Вспомним блестяще написанную историю философии Б. Рассела, из которой явствует, что первым настоящим философом стал сам Рассел, тогда как прежние поколения философствовать не умели.

Как бы то ни было, только теперь наконец и стала возможна история философии в собственном смысле, тогда как классическая эпоха ограничивалась сравнением «старых» и «новых». Просвещение породило историю не как собрание анекдотов или назидательное чтение, но как науку, способную объяснить нам смысл происходящего на наших глазах и его связь с бывшим прежде (в первую очередь здесь нужно вспомнить исторические труды Вольтера и Юма, и неудивительно, что это была прежде всего история, написанная философами). Другими словами, эта новая история дала европейским интеллектуалам опыт *современности*. Недаром М. Фуко увидел в кантовской статье беспрецедентный опыт (...)

Необходимой принадлежностью этой новорожденной истории философии стал субъект истории, выступающий протагонистом повествования о блужданиях разума – как теперь стали полагать, не случайных, а намеренных и ведущих к обретению самосознания. Гегелевская схема истории философии как описание приключений духа, проходящего через отчуждение и превратности «несчастливого сознания», но в конце концов счастливо достигающего самосознания в философии самого Гегеля, стала беспрецедентной попыткой вписать историю философии не просто в общую схему развития науки, но в историю мироздания вообще. Со времен Платона философии не приписывалась столь важная роль в системе мироздания. Поэтому история философии превратилась определенном смысле в раздел всеобщей истории. В эпоху, когда Гете и Кант были властителями умов, так что даже великому Наполеону Бонапарту приходилось взирать на них снизу вверх, это было вполне естественно.

Казалось, история философии отныне призвана стать гимном универсуму и Духу как его основанию и движущей силе. Теперь у нее была собственная надежная платформа в виде историзма. Платформа и впрямь оставалась надежной, но лишь до тех пор, пока сам историзм не был подвергнут критике и субверсии. Впрочем, историзм чрезвычайно живуч, и все попытки подрыва воспринимает как деятельность маргиналов, на которую можно не обращать внимания, поскольку сам историзм давно слился с государственными идеологиями, глобальными стратегическими программами и экономическим планированием.

Главной особенностью такой истории философии, не одно столетие остававшейся академической нормой, коррелирующей с образовательными программами европейских университетов, стало постулирование исторического горизонта, в котором развивается философская мысль. Это означает, во-первых, наличие интеллигибельных закономерностей развития философии, которые сама же философия поступательно постигает, а во-вторых, универсальной цели этого развития. Конечно, вера в существование истины бы-



тия и возможность ее постижения спекулятивной философией со времен Юма и Канта представляется несколько наивной, а универсальный горизонт из метафизического все больше трансформируется в антропологический, но сути дела это не меняет. Историзм оказывается оборотной стороной метафизики познания, которая постулирует неравновесную бинарную оппозицию «сущность/явление», где приоритет всегда за первым членом. Переворачивание оппозиции представляет собой мнимую революцию, в результате которой сохраняются и историзм, и телеология. История философии может принимать форму строгой метафизики истории (мысли) или уходить в поверхностные слои психологизма и литературоведения, сохраняя при этом уверенность в существовании «прогресса философской мысли», имеющего свои цели и закономерности.

Избавление от этой навязчивой модели истории философии, освящаемой всеобщей верой в неизбежность прогресса и конечное торжество разума, возможно лишь через радикальное уничтожение метафизической оппозиции и историзма. Вспомним *sedo* этой нигилистической жестикюляции, столь удачно выраженной Ф. Ницше: «В некоем отдаленном уголке вселенной, разлитой в блестках бесчисленных солнечных систем, была когда-то звезда, на которой умные животные изобрели познание. Это было самое высокомерное и лживое мгновение “мировой истории”: но все же лишь одно мгновение» [3].

Метафизика находила для познания несокрушимое, как всегда представлялось, алиби в самом свойстве человеческой природы. Аристотель, с которого эта традиция начиналась, сделал зачином своей «Метафизики» пропозицию «Все люди от природы стремятся к знанию» [1], доказывая это влечением к чувственным впечатлениям. Произвести подрыв веры в это положение значит подорвать метафизику как таковую, а следовательно, выбить основание из-под ног той истории философии, которая на этом основании покоится. Неудивительно, что сам Аристотель и был первым историком философии такого рода. Упразднив аристотелизм, можно рассчитывать упразднить и все, что он за собой влечет.

Ницшеанская альтернатива сводится к тотальному релятивизму, выбивающему почву из-под ног метафизики и требующему обнуления истории философии. Ю. Хабермас возводил к Ницше весь постмодернизм, и трудно сказать, что он был в чем-то неправ. Ведь с Ницше начинается традиция, отрицающая незыблемые основания, какими бы они ни были. Это тоже историзм, только доведенный до крайности и в своей радикальности лишенный метафизического основания. Место этого последнего занимает миф, и в каком-то смысле здесь можно говорить о возврате от Аристотеля к Платону. Ницше охотно признавал общий недуг своего поколения: «мы все страдаем изнурительной исторической лихорадкой» [2]. Но при этом он ясно видел мертвящий характер истории, помещающий любой акт живого действия или мысли в перспективу исторической относительности: «Историческое явление, всесторонне познанное в его чистом виде и претворенное в познавательный феномен, представляется для того, кто познал его, мертвым: ибо он узнал в нем заблуждение, несправедливость, слепую страсть и вообще весь темный земной горизонт этого явления и вместе с тем научился видеть именно в этом его историческую силу. Эта сила сделалась теперь бессильной для него, как познавшего, но, может быть, еще не сделалась таковой для него, как живущего» [2]. Для того, чтобы действовать, нужна определенная слепота; как ни странно, то же самое требуется для того, чтобы мыслить. Философ должен быть вне-исторической или над-исторической личностью, тогда как историк философии позволить себе этого никак не может. Из этого конфликта рождаются постмодернистские версии истории философии.

Постмодернизм – не просто «недоверие к метанарративам», как определил его Ж.-Ф. Лиотар, быть может, куда важнее его принципиальная мозаичность – синкретизм, позволяющий не мыслить систематически и последовательно, но довольствоваться фрагментами мышления, сколь угодно плохо сочетающимися между собой. Ницше считал такое мышление уделом старых баб; постмодернисты провозгласили его революцией в созна-



нии. Их намерение состоит в том, чтобы заставить философию заговорить изнутри мертвой породы истории философии.

В своей знаменитой диссертации «История безумия в классическую эпоху» М. Фуко заявил о намерении «дать слово самому безумию». Можно сказать, не впадая в преувеличение, что и его «история мысли» была попыткой «дать слово самой мысли». Если историзирующая история философии говорила от лица философии, вместо нее и за нее, то Фуко хочет позволить заговорить ей самой. Эта исследовательская позиция является оборотной стороной позиции этической. Знаменитая пикировка между Фуко и Сартром ясно показывает, что изменилось в позиции интеллектуала: Сартр с его убежденностью в существовании горизонта истории и прокламированием фигуры ангажированного интеллектуала представляет от лица «молчаливого большинства» и чуть ли не самой истории; Фуко со своим «волшебным фонарем», отменяющим длящуюся историю, требует дать слово тем, кому интеллектуалы не позволяли высказаться от собственного имени.

Постмодернистский проект стал постоянно присутствующей в истории философии альтернативой, от имени которой историзм подвергается критике. При этом, однако, постмодерная история философии насквозь пропитана историзмом и представляет собой его крайнее проявление. Диалектика постмодерна заключается в том, что он находит себе основание в той самой инстанции, которую сам же подрывает. Предложенная Ж. Деррида программа деконструкции в этом отношении выглядит симптоматичной.

«История философии, как и любая другая история, пишется победителями, - заметил Р. Рорти. – Современные философы – *победители* – выбирают себе предшественников; они решают, кто из мыслителей прошлого заслуживает упоминания в словарях и учебниках, чьи идеи должны тиражироваться, а интеллектуальные биографии изучаться» [4]. Действительно, историки философии – это солдаты в рядах противоборствующих армий. В конце концов, именно от них зависит, какого философа провозгласить великим, а какого всего лишь выдающимся. Они же могут обречь философа на забвение, не упоминая его имени, или, напротив, извлечь его из мрака столетий. Порой эта деятельность историка философии начинает походить на работу журналиста, получившего задание внедрить ту или иную тему в массовое сознание. Сама же история философии прекращается в поле боя, где сходятся не просто армии, а целые альянсы.

Б. Латур в своих работах по истории науки убедительно представил картину объединения различных по своему происхождению сил в альянсы, неизбежно одерживающие победу над одиночками и малыми группами. Историки философии тоже вступают в такие альянсы, находя себе союзников не только и, быть может, не столько в границах своей научной дисциплины, но за ее пределами, в сферах науки, политики, идеологии и т.д. Историзм и есть такой могущественный союзник, который история философии нашла в движении романтиков и в исторических сочинениях эпохи Просвещения. Возникшая сила притяжения вовлекла в истористскую орбиту другие интеллигентные существа, принявшие правила историзма и в свою очередь освятившие его в качестве незыблемой доктрины западной цивилизации, - неолиберализм, глобализацию и т.д.

Для истории философии все это имело весьма отчетливые последствия: она утвердилась в качестве самостоятельной научной дисциплины, способной решать проблемы не только этического или эстетического, но политического и идеологического порядков. Внешне дело обстоит так, будто историзм – это судьба истории философии, а все попытки уйти от него лишь подтверждают правоту этого утверждения. В реальности с самим историзмом дело обстоит из рук вон плохо, ибо эта доктрина терпит поражение на практике, поскольку ее главные творения – универсализм, европоцентризм, глобализация – не отражают реалий сегодняшнего дня. Истории философии пора искать себе новых союзников и вступать в новые альянсы.



### Список литературы References

1. Аристотель. Метафизика / Сочинения. В 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 65.  
Aristotle. *Metaphysics / Essays*. In 4 t. T. 1. M.: Thought, 1976. P. 65.
2. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Сочинения. В 13-ти т. Т. 1/2. М.: Культурная революция, 2014. С. 86.  
Nietzsche, F. *On the use and harm of history for life / Works*. In 13 vols 1/2. M.: Cultural revolution, 2014. P. 86.
3. Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле / О пользе и вреде истории для жизни. Минск: Харвест, 2003. С. 356.  
Nietzsche, F. *On truth and lies in nerastvorim sense / About advantage and harm of history for life*. Minsk: Kharvest, 2003. S. 356.
4. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра. Пер. И. Джохадзе. М.: Канон+, 2017. С. 99–100.  
Rorty R. *the Historiography of philosophy: four genres*. Per. I. Jokhadze. M.: Kanon+, 2017. S. 99-100.
5. Stevenson J.G. Aristotle as Historian of Philosophy // *Journal of Hellenic Studies*. 1974. Vol. 94. P. 138–143; Collobert C. Aristotle's Review of the Presocratics: Is Aristotle a Historian of Philosophy? // *Journal of the History of Philosophy*. 2002. Vol. 40. № 3. P. 281–296.