

И.И. Блауберг

История философии и философия истории в концепции Анри Гуйе

Анри Гуйе (1898–1994) – один из самых известных и авторитетных французских историков философии. Его перу принадлежат работы по философии XVII–XX вв., давно вошедшие в ряд классических, в том числе исследования об учениях Декарта, Мальбранша, Паскаля, Руссо, Мен де Бирана, Конта, Бергсона. Он родился в Осере, окончил Высшую нормальную школу в Париже. Докторская диссертация Гуйе посвящена философии Мальбранша (1926). В течение 15 лет он вел преподавательскую работу в провинции – в Труа, Лилле и Бордо, а продолжил и завершил ее в Сорбонне (1941–1945; 1948–1968). Насыщенной и плодотворной была также деятельность Гуйе за рубежом: он читал курсы лекций в университетах Монреаля и Квебека, во французских институтах в Амстердаме, Барселоне, Мадриде, Лондоне и др., в американских, бельгийских, швейцарских и германских университетах. В 1979 г. был избран членом Французской Академии.

Интересы А.Гуйе не ограничивались только сферой философского знания, истории философии. Он был прекрасным знатоком театра, работал в области литературной и театральной критики, проблемам которой посвящен целый ряд его сочинений. В собственно же историко-философской сфере он, как и некоторые его собратья по перу, например Эмиль Брейе и Марсиаль Геру, после ряда конкретных исследований обратился к проблематике методологии и теории, занялся разработкой общетеоретических установок.

Эта сторона творчества Гуйе интересна для нас, кроме прочего, и как конкретное свидетельство того, каким образом в сфере историко-философской теории преломлялась концепция А.Бергсона с ее центральным понятием длительности. Известно, что эта концепция сильно повлияла на развитие исторических исследований во Франции – здесь можно назвать имена таких выдающихся историков, как Марк Блок, Фернан Бродель, Анри-Ирене Марру. Если говорить об истории философии, то можно с уверенностью утверждать, что для французских представителей этой дисциплины, современников Бергсона, его идеи стали одним из важнейших ориентиров и стимулов. Мы отчасти касались этой темы в предыдущих публикациях, посвященных теоретическим работам Э.Брейе и М.Геру¹. Анри Гуйе жил в ту же эпоху и является для нас не менее ценным свидетелем. Как и для его коллеги Эмиля Брейе, само представление об истории задается для Гуйе бергсоновской идеей длительности. Не случайно имя Бергсона – мыслителя, чья философия исследуется в двух монографиях Гуйе², часто встречается и в тех его трудах, к которым мы здесь обратимся.

Это прежде всего две теоретических работы, идеи которых перекликаются и дополняют друг друга: «Философия и ее история» (1943) и «История и ее философия» (1952). Помимо того, Гуйе рассматривал вопросы теории и методологии истории философии в ряде статей, затрагивал их и в основных своих историко-философских сочинениях.

Понятия «история» и «философия истории» обозначают для Гуйе две различные позиции, сопоставление которых стало «осью», центральной идеей его размышлений о теории своей дисциплины. Исследование возникающей здесь антиномии позволяет, с его точки зрения, точнее определить суть деятельности историка, в том числе историка философии, хотя последний, имея дело с особым предметом, использует специфические подходы и методы. В чем же состоит эта антиномия? Сразу уточним, что понятие философии истории Гуйе толкует в особом смысле. Исходя из известного разграничения истории как процесса, или реальности, и истории-знания (во французском языке эти два значения сливаются в одном понятии «l'histoire»), он задается вопросом: **каково же отношение истории как знания, познания, теории к той реальности, которая является ее предметом, – к самому историческому про-**

цессу со всеми его случайностями, извилинами, зигзагами? Говоря о различии двух «историй», Гуйе ссылается на книгу Р.Арона «Введение в философию истории» (1938), где под философией истории понимается философия исторического познания. Но Гуйе вкладывает в данный термин другой смысл, тоже встречающийся у Арона: это рефлексия, открывающая в истории некий план или смысл, выявляющая в ней направления или ритмы, ретроспективно рационализирующая ее. И философия истории, понимаемая в этом смысле, явным образом противостоит, по Гуйе, собственно историческому подходу, который должен оставаться максимально близким к «жизненному времени» (*temps vécu*) описываемой исторической реальности – настолько близким, насколько это вообще возможно для истории. «Именно в познании и благодаря ему прошлое обладает посмертной реальностью и утраченное время становится временем обретенным»³, – пишет Гуйе (здесь очевидна аллюзия на роман М.Пруста). Вся проблема в том, каким способом мы пытаемся обрести это «утраченное время».

Любая история – это рассказ о чем-то уже произошедшем, минувшем. Но что такое прошлое? Оно становится таковым только по отношению к настоящему; это, по Гуйе, «неналичное настоящее, настоящее без присутствия (*du présent sans presence*)»⁴. Соответственно, в деятельности историка можно выделить две интенции, два стремления: репрезентировать прошлое или делать его настоящим. Если в первом случае мы хотим приблизить прошлое к нам, понять его в свете сегодняшнего дня, то во втором пытаемся, напротив, приблизиться к нему, постичь его таким, каким оно было, когда являлось настоящим.

Разумеется, история – это всегда ретроспективный взгляд. Рассказывая о прошлом, мы говорим с позиции того, что для участников описываемых нами событий было будущим, более или менее отдаленным; мы знаем развязку, исход, неведомый им: «...зная конец истории, мы лучше понимаем ее начало и то, что происходит между началом и концом»⁵. Но, как следует из предыдущего, само это ретроспективное видение предполагает два способа писать историю. В первом случае, рассказывая о прошлом, мы исходим из того, что именно ретроспекция открывает нам смысл событий, который был скрыт от их очевидцев и участников. Как замечает Гуйе, здесь историк в буквальном смысле слова «пользуется своим

положением» – положением того, кто смотрит «из будущего», где все уже свершилось и разрешилось. Тем самым в рассказ вводятся обе главные коннотации, охватываемые французским словом *sens* («смысл»): направление и значение. Прошлое описывается историком так, как если бы ход событий имел определенное направление, которое можно выявить задним числом, при последующем изучении; ход истории обретает таким образом свое значение. Так, отречение Наполеона в 1814 г. от престола «дает возможность последовательно изложить историю, завершением которой оно является, и обрисовать линию фактов, которая станет как бы траекторией движения, отображающей падение Наполеона»⁶. А вот другой пример – из истории философии: подобный подход может подтолкнуть исследователя к выводу о том, что после публикации Бергсоном «Двух источников морали и религии» ряд его высказываний в «Творческой эволюции» обретают смысл, который ранее нельзя было уловить. Предшествующие события выступают в таком случае как предпосылки, условия последующих, а самое последнее из них, «развязка», бросает свет на все то, что лежит позади него, на всю траекторию предшествовавшего процесса: тогда, скажем, провал русской кампании Наполеона предстает как «начало конца». В таком соотношении событий с конечной точкой их ряда Гуйе усматривает «принцип новой умопостигаемости», позволяющий дать объяснение истории.

Подобный способ написания истории отвечает глубинным потребностям человеческого разума, который стремится к объяснению исторических событий и именно в нем находит удовлетворение. Руководствуясь этими запросами, историк прибегает к определенным приемам исследования; среди них Гуйе выделяет акцент на непрерывности хода событий. Именно такое объяснение, которое соотносит любое событие, даже самое неожиданное, с определяющими его причинами или условиями, в наибольшей мере соответствует побуждениям человеческого разума. Неважно, сколь извилистым был сам процесс, насколько он отклонялся от прямой линии; главное – что можно представить его как непрерывный. Но непрерывность в данном случае, считает А.Гуйе, влечет за собой признание своего рода необходимости в истории: «...в ретроспективном видении события или мысли развертываются согласно порядку, выражающему определенную

логику – логику идей или логику чувств. Неважно, отображает логика природу вещей или развивает следствия факта: от полного объяснения остается чувство, что произошедшее не могло не случиться»⁷. Пусть сам по себе такой подход еще и не говорит об отрицании случайности в истории, но он означает, по Гуйе, определенное ее забвение.

Во втором случае историк не хочет пользоваться тем преимуществом, которое предоставляет ему его ситуация, само положение человека, знающего развязку событий. Он стремится стать современником тех, о ком рассказывает. Хотя и здесь не обойтись без ретроспекции, все же историк пытается освободиться от ретроспективного видения, «чтобы приблизиться к истории, какой она была пережита, когда то, что стало прошлым, было еще “грядущим”»⁸. Он хочет избежать движения вспять во времени, быть причастным тому процессу становления, который увлекал когда-то его героев. А потому при данном подходе уже не работают те схемы, в частности логические, которые использовались в первом случае. Здесь правит бал не континуальность, чреватая забвением случайности и превращением ее в необходимость, а прерывность и случайность – только они и являются условиями подлинной новизны. Именно в них видит Гуйе важнейшие характеристики самой истории, исторического существования.

Историк, полагает Гуйе, волен выбирать разные подходы, к тому же в реальной его деятельности они могут переплетаться и смешиваться, нередко выступая в виде различных интенций. Но важно отдавать себе отчет в тех следствиях, к которым ведет каждый из описанных выше подходов, осознавать, какими опасностями они чреваты, если довести их до логического конца. Сторонник первого подхода рискует подменить историю философией истории (в смысле, указанном выше). Стремление объяснить предшествующие события через те, что последовали за ними, приводит к своего рода инверсии: «...история-знание изменяет временное направление истории-реальности ... и эта инверсия утверждает приоритет рационализации по отношению к наблюдению»⁹. Но это означает, что логика берет верх над историей. Разве такой должна быть позиция историка? – задается вопросом Гуйе. С его точки зрения, подобная опасность в целом связана с ретроспективным видением как таковым, которое всегда побуждает обнаруживать в фактах то,

что недоступно наблюдению. В самом этом побуждении по сути кроется – будучи имманентным ему – соблазн заменить историю философией истории.

Говоря об этом, Гуйе уточняет, что нет никаких оснований вообще отрицать значение философии истории. Напротив, роль философских концепций истории велика – как в историческом, так и философском плане. Размышляя об истории, великий мыслитель ставит новые вопросы, выявляет те связи, которые ранее не замечались, дает пищу уму исследователей – одним словом, изменяет, обновляет само поле исследования. Пользу философий истории Гуйе усматривает еще и в том, что они ставят перед историком проблему исторической реальности, заставляют задуматься о принципах и методах его деятельности. Разногласия возникают и дискуссии начинаются тогда, когда философия истории стремится выдать себя за историю как таковую, что, как считает Гуйе, заложено в природе самих этих философских теорий. Здесь и должен сказать веское слово историк, задача которого – отстоять и обосновать специфику и независимость своей работы. Если философии истории рассматривают проблемы смысла истории, ее «истины» (примерами Гуйе избирает здесь учение Боссюэ о Провидении, контовскую теорию трех стадий интеллектуального развития человечества и гегелевскую диалектику), то историк «не знает, куда идет история, и вообще идет ли она куда-нибудь. Все, что он может сказать современникам, – что ситуации никогда не бывают одинаковыми. Его работа, разумеется, просвещает человека действия, но делает это, предлагая ему собрание ситуаций, подобных той, в какой оказался он сам, – дабы он сумел лучше увидеть, где кончается подобие, и, следовательно, изобрести подлинно новый ответ на то, что является поистине новым в настоящем»¹⁰.

Но и у сторонника второго подхода возникают свои проблемы. Прежде всего, он рискует оказаться в ситуации, вообще исключаящей историю. Желание вновь пережить историю-реальность в том, что было когда-то ее настоящим, в пределе вело бы, замечает Гуйе, скорее к позиции хроникера, чем историка. Правда, практически этот предел никогда не может быть достигнут, и именно в силу того ретроспективного видения, которым характеризуется деятельность историка. Здесь Гуйе обращает внимание на то, что наряду с «историей-реальностью» и «историей-знанием» существует, на

стыке между ними, еще одно значение слова «исторический», имплицитно предполагающее определенную оценку: «...в истории-реальности “историчным” является то, что заслуживает включения в историю-знание»¹¹. Именно это значение мы подразумеваем, когда говорим, что кто-то «вошел в историю», стал «исторической личностью». Все мы, живя в истории, обладаем историческим существованием, но лишь немногие достойны называться «исторической личностью». Для Гуйе здесь важно то, что оценка историчности в данном значении предполагает временную дистанцию, иначе история как знание оказывается практически невозможной.

В связи с этим Гуйе размышляет о проблемах, с которыми сталкивается историк, описывающий современные ему события. Он находится в особом, отчасти парадоксальном положении, поскольку имеет дело с историей, где историческое как таковое еще не «отстоялось», не зафиксировано. Собственно, такая фиксация и не входит в задачу историка в обычном его понимании, который, как правило, опирается на результаты критической работы, проведенной задолго до него. За столетия выявился и утвердился масштаб значимости того или иного события или личности, и хотя представления об этом, разумеется, могут меняться, но обычно не очень радикально. «Всегда возможно переоценивать ценности, находить неизвестного гения. Критический дух никогда не теряет своих прав и движется по ходу истории, изгоняя легенды, обновляя перспективы, уточняя контуры. Но невозможно представить, чтобы Декарт был перемещен в разряд авторов второго плана. Практически критика воздерживается от того, чтобы в любой момент ставить под вопрос все историческое»¹². Совершенно в иной ситуации находится историк современности. Разрыв между «исторической историей», повествующей о «делах давно минувших дней», и историей современной становится, как отмечает Гуйе, все более заметным по мере приближения к настоящему времени самого историка: все многочисленнее имена, еще не определились иерархии, не вынесены окончательные оценки, не сказано последнее слово.

В этой ситуации историку нужно выявить то, что в его настоящем имеет подлинную важность, что значимо в сфере литературы, искусства, идей. Это трудно, но все же возможно, если историк сумеет занять соответствующую позицию. Он должен, живя в на-

стоящем, одновременно смотреть на него со стороны, не сливаясь полностью с потоком событий: в таком случае он сможет наблюдать настоящее (*actuel*), не становясь жертвой актуальности, злободневности. Для собственно исторического видения здесь необходимо качество, которое Гуйе обозначает словом *recueillement*, имея в виду два главных значения этого слова: сосредоточенность и отрешенность. Благодаря такой позиции историк утрачивает время и вместе с тем обретает его: он отдаляется от времени жизненного, времени повседневности, обращаясь ко времени историческому. В размышлениях об этих проблемах Гуйе не раз использует данную оппозицию: историческое время и время жизненное. Историк современности, можно сказать, балансирует на грани того и другого. Хотя историческая дистанция здесь очень мала, все же она остается дистанцией, поскольку сама позиция историка отлична от позиции журналиста, хроникера, погруженного в настоящее. Интересно в связи с этим следующее рассуждение Гуйе. Приводя слова Андре Жида, называвшего журнализмом «все то, что завтра будет менее интересным, чем сегодня», Гуйе замечает: с точки зрения такого журнализма актуальное интересно именно в качестве такового, его важность зависит от узкого контекста злободневности. «Растянутое и остановленное мгновение – таково время прессы, которая утром, днем, вечером умножает образы мира, зная, что последний из них – всегда наилучший»¹³. Напротив, историк современности не останавливает мгновение: его дисциплина остается историей, а значит, рассказом о прошлом, сколь бы близким оно ни было.

Мы видим, что Гуйе, размышляя о достоинствах и опасностях исторической ретроспекции, выявляет своеобразную диалектику этого метода, необходимого в историческом исследовании. Историк не обойтись без ретроспекции, но он должен осознавать присущую ей двойственность. «Вопрос не в том, чтобы упразднить ретроспективное видение, без которого не было бы истории; вопрос в том, в какой мере последняя должна подчиняться или сопротивляться внушениям и соблазнам ретроспекции»¹⁴. Возвращаясь к выделенным А.Гуйе двум способам написания истории, можно с уверенностью сказать, что сам он является сторонником второго подхода, который представляется ему единственным подлинно историческим – конечно, при условии

учета связанных с ним опасностей, осмысления его границ. По его убеждению, историк должен противостоять этим опасностям и, описывая историческую реальность, стремиться постичь ее в ее настоящем, избегая по мере возможности перенесения на прошлое объяснений, заимствованных из более поздних времен. Это, полагал Гуйе, требует от исследователя серьезного усилия, перемены самого способа видения истории.

Изложенное выше понимание работы историка Гуйе применяет и к истории философии, причем высказанные им в связи с этим суждения дают возможность лучше понять, в чем собственно заключается его подход. Задача истории философии, полагал он, – не в том, чтобы дать определение философии, ведь в разных философских учениях они разные: об этих различных определениях нам и рассказывает история философии. Историк философии должен рассматривать исследуемую им сферу «не как сущность, которую нужно определить, но как существование, которое нужно описать: тогда история становится набором опытов, иллюстрирующих условия существования философии. Речь не о том, чтобы переодевать философа в историка или превращать историю философии в философию истории. Мы не требуем от истории судить о том, что живо и что мертво: ее призвание – воскрешать то, что было живым»¹⁵. Именно в этом случае история может помочь в разработке «феноменологии философского духа». Историк призван интерпретировать опыты истории, а не обобщать ее уроки; соответственно, историк философии, исследуя философские концепции, которые трактуются им как опыты, призван постичь тот духовный факт, каким является философия.

Не пытаясь дать общего определения философии, Гуйе выявляет некоторые ее основные характеристики. Философия – это определенное видение мира, а так как все люди, коль скоро они мыслят, – а значит и философы – видят мир по-разному, исходят из разных данных, разного опыта, то в этом исходном различии и коренится различие между их концепциями. Будучи мировидением, философия не может быть независимой от мира. «Великая метафизика рождается не из других великих метафизик, но из открытия мира»¹⁶. У философии есть своя сфера исследования, свои техники и методы; она не является ни наукой, ни синтезом наук, ни религией, но то, чем она живет и питается, ее «жизнен-

ный порыв», по Гуйе, по природе своей бывает научным или религиозным. Таким образом, он выделяет два главных фактора, влияющих на философию, – науку и религию, но уточняет, что, говоря шире, философия живет в культуре и связана со многими ее областями, ситуацию в которых необходимо учитывать в историко-философском исследовании.

Вместе с тем философии свойственна одна важная особенность, которую фиксирует ее история: время философии особое, для него характерно особое отношение между прошлым и настоящим. Хотя в истоках всякой подлинной метафизики лежит обобщение современности, она постоянно поддерживает живую связь с прошлым, а потому во всякой метафизической концепции заново возрождается метафизика: «История философии не демонстрирует, как история наук, прогресс, где прошлое оказывается преодоленным. Она подтверждает глубокие замечания Габриэля Марселя: мы находимся в той области, где “нет окончательного духовного достижения, чего-то такого, к чему больше не надо возвращаться... становления де-юре необратимого или бесповоротного”»¹⁷. Великие философии, как исторические акты, представляют собой творения духа, который живет во времени и выражается в личном слове. Из этого, по Гуйе, проистекает парадокс метафизики, которая сулит нам вечные истины, будучи вместе с тем ответом на актуальные вопросы; «именно в актуальности, осмысливаемой все-сторонне, она черпает силы для обращения к вечному: система вырождается в схоластику, когда утрачивает свою актуальность ради той искусственной вечности, каковой является вневременность учебников»¹⁸.

Но каким же образом проявляется в историко-философском исследовании та антиномия между историей и философией истории, о которой шла речь выше? Эта проблема стала центральной в книге Гуйе «История и ее философия» (кстати, посвященной другу автора – Габриэлю Марселю). Здесь он подробно разбирает те различные «схемы» работы историка философии, которые ему пришлось наблюдать в разных историко-философских сочинениях и применять в собственной деятельности. Очевидно, именно собственный опыт Гуйе выразился в следующих его словах: «Мы движемся, а теория движения появляется потом. Мы начинаем заниматься историей философии, не зная толком, что такое история,

что такое философия. Приходит день, когда историк, размышляя над тем, что он сделал, замечает, что без всякой предвзятой идеи он использовал определенные схемы, после тщетных попыток использовать другие»¹⁹. Какие же схемы, какие приемы вправе брать на вооружение историк философии?

Конечно, рассуждает Гуйе, вполне понятна и приемлема позиция историка философии, осмысляющего собственные установки и методы, его рефлексия, связанная с вопросом о том, как мыслить реальное. Такую «философию истории философии» Гуйе признает правомерной: подобная рефлексия как раз и является целью его книги. Другое дело, если речь идет о философии истории в указанном выше смысле. В сфере истории философии такая установка выражается в применении определенных схем исследования, правомерность которых Гуйе и подвергает сомнению.

Две такие схемы, два подхода, внешне различные, но в чем-то глубоко сходные, Гуйе определяет как точки зрения системы и эволюции. Согласно первой из них, философское учение представляет собой систему, т. е. связный комплекс идей, где отношения частей к целому, а тем самым и их отношения между собой подчиняются внутренней логике, которую и должен выявить историк философии. Он считает своей задачей осмысление философской концепции в плане ее глубинного единства, о котором, возможно, и не подозревал ее создатель. В этом случае историк превращает учение в особого рода сущность, которая в результате его исследования должна оформиться в единое, связное целое. Гуйе подробно разбирает, как характерный пример подобного подхода, работы французского философа-неокритициста и историка философии Октава Амлена (1856–1907). Последний полагал, что существуют два порядка изучения философской концепции: хронологический, соответствующий самому ходу ее создания, и систематический, представляющий ее в завершенном виде. По Амлену, наиболее продуктивен второй подход, поскольку именно он открывает основания существования учения, выявляет его единство, возникающее только в результате его завершения. У системы существуют, утверждал Амлен, свои требования, далеко не всегда соответствующие намерениям ее создателя. Таким образом система извлекается из ее исторического контекста, в который она была погружена при жизни философа, и вообще очищается от всего исторического как

второстепенного, не столь значимого. Но к чему приводит такой способ исследования? Применяя термин «идеализм» к учениям Аристотеля или Декарта, Амлен не осознаёт, что вводит в системы исследуемых авторов чужеродный элемент, неправомерный с исторической точки зрения. Все дело в том, что он мыслит здесь как философ, стремясь найти исторических предшественников своей основной работы – «Опыта о главных элементах представления». «История философии совпадает тогда с историей определенной философии и начинает превращаться в философию истории»²⁰. Пример с Амленом, считает Гуйе, очень показателен, так как хорошо демонстрирует основные составляющие подобного подхода: 1) исследуемая система берется вне живой мысли философа и его исторического окружения; 2) **ее собственные требования** считаются отличными от намерений философа; 3) **она может быть помещена**, ради большей связности, в иное окружение, где сопоставляется с более поздними учениями (это открывает возможность для сравнительного анализа); 4) если такие системы в определенной мере содержат в себе истину и их последовательность очерчивает путь прогресса, то каждая из них обретает историческое и вместе с тем философское значение в философии истории философии.

Конечно, поясняет Гуйе, он не ратует за отказ от идеи системы в философии; опасность возникает, когда систему представляют как нечто замкнутое, завершённое. Но в действительности ни одна философская система не является замкнутой; напротив, всегда есть возможности для ее дальнейшего развития, переосмысления и т. п.

Вторая «схема», нередко используемая историками философии, опирается на идею эволюции: философское учение исследуется в его развитии, причем заранее предполагается непрерывность хода, линии такого развития. В данном случае эволюция понимается как непрерывность становления, что и отличает ее, как полагают, от прерывистого хода революции. Сторонники подобного подхода усматривают достоинство учения в том, что автор его оставался верным себе, проводя и развивая в своих трудах определенную мысль. Понятие эволюции «делает историю сравнимой с системой, вводя логическое единство в хронологическую непрерывность»²¹. Образы, иллюстрирующие такое понимание, часто заимствуются из биологии: говорят, что какая-то мысль в зародыше, в зачатке присутствовала в ранней концепции фило-

софа, прежде чем в окончательной форме проявилась в поздних его работах. Такая метафора, указывающая на континуальность и самотождественность, ясно показывает, по Гуйе, что видимая оппозиция между идеями системы и эволюции носит чисто внешний характер: «...непрерывность эволюции – только иной способ выразить связность системы»²².

Но, как подчеркивает Гуйе, он вовсе не призывает впадать в другую крайность и стремиться заменить непрерывность развития философской мысли прерывностью. На деле в учении сочетается то и другое. Это взаимодополняющие точки зрения, выражающиеся в тех схемах, с помощью которых разум пытается мыслить реальность, выходящую за его пределы; а она выходит за эти рамки именно потому, что в ней одновременно существуют прерывное и непрерывное. В истории идей, считает Гуйе, методы и научные навыки нацелены скорее на подчеркивание непрерывности, но нужно учитывать и другой, дополняющий ее аспект.

Вообще работа историка философии, по Гуйе, сочетает в себе установки философа и историка, а эти установки могут противоречить друг другу. Ведь философия – творение человеческого духа, а значит, для познания ее, для выбора подходящих методов исследования следовало бы иметь представление о том, что такое дух. У логики существуют свои требования, и они «разрывают сознание историка философии, ибо, воодушевляя философа, приводят в уныние историка: чтобы создавать схемы, соответствующие духу, нужно знать, чем он является; иначе говоря, история философии и в целом всякая история идей требует определенной философии духа»²³. Но философий духа много, и само это разнообразие «не позволяет связать историю, которая должна быть значимой для всех, с учением, которое на деле не было бы принято всеми»²⁴. Противоречие между историей и философией разрешается в практической работе историка, который может ориентироваться на какое-то философское учение, дающее, на его взгляд, хороший методологический инструментарий, понятийный аппарат, не будучи при этом сторонником самого этого учения.

Гуйе замечает, что в связи с этим ему сразу же приходят на ум работы Бергсона, но это вовсе не означает, что для того чтобы быть хорошим историком, нужно стать бергсонианцем. С его точки зрения, страницы «Опыта о непосредственных данных созна-

ния», посвященные свободному действию как изобретению, равно как пассажи о творческой эмоции из «Двух источников морали и религии», о непредвидимости будущего из работы «Возможное и действительное», выражают определенную феноменологию духа, благоприятную для исторических исследований, коль скоро историк стремится найти «в прошедшем времени настоящее, очищенное от всякой ретроспективной иллюзии»²⁵.

Наиболее интересны в этом плане те идеи Бергсона, проистекающие из главной его «интуиции длительности», которые позволяют увидеть философию в ее историческом движении (а шире – и саму историю-реальность) как непрестанное созидание чего-то нового, «фонтанирование новизны», как непредвидимость, непредсказуемость будущего. Об этом Бергсон писал в разных работах, и не только в основных сочинениях, но в ряде текстов «малого формата», например в «Философской интуиции», где он описывает, среди прочего, и свой опыт историка философии. По мысли Гуйе, эта «психология изобретения в философии», связанная с представлением о философии как создании нового, предостерегает историка от чрезмерной сосредоточенности на поиске истоков философского учения, – поиске, который забывал бы о собственных границах. Так, Бергсон замечал: «...мы охотно представляем себе учение – даже учение видного философа – как вытекающее из предшествующих концепций, как “момент эволюции”». Конечно, мы отчасти правы, ибо философия скорее сходна с организмом, чем с механическим агрегатом, и уместнее говорить здесь об эволюции, чем о соединении. Но это новое сравнение приписывает истории мышления большую преэминентность, чем обнаруживается в ней на самом деле...»²⁶. Приводя данное высказывание, Гуйе поясняет, что лишь то понимание эволюции, которое было предложено самим Бергсоном, – т. е. эволюции *творческой*, дает ключ к пониманию этих проблем, поскольку «бергсонизм вводит в историю момент прерывности»²⁷, фиксируя внимание на появлении чего-то подлинно нового, радикально отличного от предшествующего.

Для Гуйе особенно важны здесь размышления Бергсона, связанные с проблематикой исторического познания. Начаты они были еще в третьей главе «Опыта», где философ впервые подверг критике «схему каузальности» применительно к истории, а завер-

шенную форму обрели в работе «Возможное и действительное» (1930). По словам Гуйе, эта работа, «главная часть в бергсоновском рассуждении об историческом методе, полностью проясняет его основное правило: упразднение сущностей»²⁸. В ней, как и в первой части «Введения» к сборнику «Мысль и движущееся»²⁹, Бергсон сформулировал проблему исторической ретроспекции и ретроспективной иллюзии, показав, что эта иллюзия лежит в основе перенесения на прошлое представлений, свойственных современности (в XX в. эта позиция получила название презентизма)³⁰. Он критикует здесь представление о возможном как предшествующем действительному, как о некоей сущности, ожидающей своей реализации. Такую чисто логическую идею возможного нельзя, считал философ, применять к истории – ведь это вело бы к отрицанию «радикальной новизны каждого момента эволюции»³¹.

Судя по всему, именно эти идеи Бергсона стали отправной точкой теоретических построений самого Гуйе. «Бергсонизм, пишет он, – есть историческое видение реального, где историчность определяется через дисконтинуальность изобретения, знаком которой является непредвидимость; это верно на уровне жизни и естественной истории, а тем более на уровне личностей и человеческой истории... Вот почему бергсонизм дает историку нечто гораздо лучшее, чем философия истории: интеллектуальный инструментарий, чтобы мыслить историю»³². Прилагая бергсоновские идеи к сфере истории философии, Гуйе утверждает, что если последняя пытается представить философские учения в виде сущностей, выявляя определенные отношения между ними, она перестает быть историей. «Историк должен остерегаться ретроспективного видения, при котором случайное исчезает вместе с непредвидимым, и это особенно важно в истории идей, где так легко может создаться впечатление, что идеи движутся сами, в силу внутренней логики»³³. Гуйе согласен с бергсоновской критикой каузального подхода к сфере духовных явлений: причинные схемы неприменимы в тех случаях, когда речь идет о произведении художника, учении философа, призыве святого. «Причины объясняют то, что делает событие возможным; то, что делает его реальным, им неподвластно»³⁴. Таким образом, Гуйе связывает каузальный подход с отвергавшейся Бергсоном трактовкой возможного, при которой система отделяется от живой мысли, полагая себя в виде некоей сущности.

Рассуждая о проблемах историко-философского исследования, Гуйе критикует взгляды некоторых своих коллег, в частности Э.Брейе и Э.Жильсона, делающих акцент на континуальности, непрерывности в развитии человеческого духа. Он не ставит под сомнение их компетентность, высоко ценит их исследования, но формулирует следующий вопрос: можно ли считать такой подход подлинно историческим? Их работы, конечно, нельзя отнести к «философии истории», но не есть ли это своего рода «философия на истории» (*philosophie sur l'histoire*), или «философия философии сквозь ее историю»? Ведь если историк философии настаивает на непрерывности, преемственности идей, то это значит, что предметом его рефлексии является прежде всего философия, а не история. Далее Гуйе еще сильнее заостряет свою позицию, утверждая, что само понятие «история философии» таит в себе некий подвох: говоря о «философии вообще», *la philosophie*, мы тоже ставим под удар исторический подход. Ведь философий много, и чтобы избежать необходимости искать общее определение философии, вообще уйти от этой проблемы, историку следовало бы говорить об «истории философий». «История идей как духовных творений никогда не имеет дела с философией вообще (*la philosophie*). Она интересуется изобретением в изобретателе, которого рассматривает как “человека-в-мире”, в его мире; она пытается воссоздать научный, религиозный, социальный, политический, экономический контекст изобретения...»³⁵ Как считает Гуйе, множественное число в термине «история философий» диктуется самими понятиями творчества и изобретения, вводящими примат дисконтинуальности.

Здесь Гуйе делает еще один шаг: а еще лучше говорить, возможно, об истории видений мира; ведь, исследуя творчество конкретного философа, мы имеем дело не только с его учением, но с широким историческим контекстом, с тем, что в этом творчестве, как во всяком живом явлении, еще не устоялось, не определилось и не может быть помещено в ранг философии. Рассуждая об этом, Гуйе отталкивается от известного понятия *Weltanschauung*, мировоззрение, в его дильтеевской трактовке, но поясняет, что его позиция совершенно иная. Ведь у Дильтея *Weltanschauungen* представляют собой духовные константы, т. е. структуры; сами мировоззрения — это своего рода сущности, являющиеся способом выражения

непрерывности становления. Это понятие «отвечает желанию мыслить системы представлений и образов, относительно независимые от индивидуальных умов»³⁶. Понятие «видение мира»³⁷ нацелено, напротив, как раз на передачу индивидуального, т. е. тех «духовных изобретений», которые превращают становление в дисконтинуальную последовательность творений. Есть, полагает Гуйе, много прекрасных работ, в которых философии предстают как сущности; «история видений мира, следуя обратным путем, берет те же философии там, где они были движением, жизнью и существованием»³⁸.

Это противопоставление сущности и существования живо напоминает нам о том времени, когда Гуйе писал свои работы. Он несомненно осмыслил и усвоил уроки экзистенциализма. «Философ как человек в исторической ситуации» – вот тот угол зрения, под которым он считает нужным исследовать конкретные учения. Разве личность исчезает в философской системе? – спрашивает он. Известное высказывание Канта о звездном небе и моральном законе – что это, выражение кантианства или личное признание философа? Как полагает Гуйе, изложение системы неотделимо от изучения биографии философа, в которой преломляется его персональный жизненный опыт. Речь идет не о том, замечает он, чтобы объяснять философии *через* философов, но и не о том, чтобы объяснять их *без* философов. Весь исторический контекст: эпоха, в которую жил философ, его окружение, факты биографии, особенности его психологии – для Гуйе все это важно как элемент *исторического* исследования. А главное – то, как философ, будучи уникальной личностью, видит мир; пережить свою эпоху, остаться в философии последующих времен способны лишь те мыслители, которые предложили новый взгляд на мир. Дениз Ледюк-Файет, историк философии и одна из организаторов конференции, посвященной творчеству Анри Гуйе (1996), усматривает и в этом бергсоновские мотивы: «Момент видения – это уникальный момент присутствия каждого из изучаемых философов в основании оригинальной мысли, которую он стремится выразить. Это звучит совершенно по-бергсоновски. Неустранимо напряжение между этим интуитивным моментом и моментом экспрессивным, моментом “репрезентации”»³⁹. Отмечая некоторое сходство своих представлений со взглядами

Артура Лавджоя и группы исследователей, публиковавшихся с начала 1940-х гг. в «*The Journal of History of Ideas*», Гуйе подчеркивал, что его подход все же иной, поскольку история идей в его понимании «имеет своим центром, откуда все исходит и к чему все возвращается, личную мысль, в которой живут идеи»⁴⁰. Этот акцент на личности философа, его опыте, отраженном в мысли, безусловно роднит Гуйе с экзистенциалистами и составляет отличительную особенность его историко-философской позиции, ярко проявившуюся в его конкретных исследованиях. Данное обстоятельство, кстати, высвечивает ту тему, которой Гуйе мало касался в рассмотренных нами работах: оно показывает, что не только философ, но и историк философии исходит в своей деятельности из исторической и социокультурной ситуации его времени, которой во многом определяется сама его «встреча» с мыслителями прошлого.

Примечания

- ¹ См.: Э.Брейе и М.Геру: два подхода к истории философии // История философии, 2008, № 13; Дианоэматика и структурный метод Марсиала Геру // Историко-философский ежегодник'2008. М., 2009.
- ² См.: *Gouhier H. Bergson et le Christ des Evangiles*. P., 1961; *idem. Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*. P., 1989.
- ³ *Gouhier H. L'histoire et sa philosophie*. P., 1952. P. 5.
- ⁴ *Gouhier H. La philosophie et son histoire*. 2-e éd. P., 1948. P. 46.
- ⁵ *Gouhier H. Vision retrospective et intention historique // La philosophie de l'histoire de la philosophie*. Roma–Paris, 1956. P. 133.
- ⁶ *Ibid.* P. 134.
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ *Ibid.* P. 135.
- ⁹ *Ibid.* P. 139.
- ¹⁰ *Ibid.* P. 141.
- ¹¹ *Ibid.* P. 137.
- ¹² *Gouhier H. La philosophie et son histoire*. P. 49.
- ¹³ *Ibid.* P. 52.
- ¹⁴ *Gouhier H. Vision retrospective et intention historique*. P. 137.
- ¹⁵ *Gouhier H. La philosophie et son histoire*. P. 49.
- ¹⁶ *Ibid.* P. 17.
- ¹⁷ *Ibid.* P. 98.
- ¹⁸ *Ibid.* P. 100.

- ¹⁹ *Gouhier H. L'histoire et sa philosophie. P. 6.*
- ²⁰ *Ibid. P. 20.*
- ²¹ *Ibid. P. 39.*
- ²² *Ibid.*
- ²³ *Ibid. P. 66.*
- ²⁴ *Ibid.*
- ²⁵ *Ibid. P. 67.*
- ²⁶ *Бергсон А. Философская интуиция // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010. С. 167.*
- ²⁷ *Gouhier H. L'histoire et sa philosophie. P. 73. Характерны в этом плане суждения Гуйе о философии Мен де Бирана, которую он определял как непрерывное творчество, т. е. дисконтинуальную последовательность открытий: «Сам он считал себя Христофором Колумбом метафизики; но путь в неизведанном мире не может быть заранее начертан ни на какой карте» (Gouhier H. Les conversions de Maine de Biran. P., 1947. P. 8).*
- ²⁸ *Ibid. P. 83.*
- ²⁹ См. в издании: *Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь.*
- ³⁰ Эту проблему Бергсон впервые изложил в отчетливом виде в 1920 г., выступая на международной философской конференции в Оксфорде. В свое время известный французский философ Владимир Янкелевич, друг Бергсона и автор книги о нем, сам немало почерпнувший из его учения, вспоминал, что именно он навел Бергсона на тему ретроспекции и ретроспективной иллюзии, показав, что она напрямую следовала из его концепции. См.: *Jankélévitch V. Henri Bergson. 2 éd. P., 1989. P. 2–3.*
- ³¹ *Бергсон А. Возможное и действительное // Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. С. 158.*
- ³² *Gouhier H. L'histoire et sa philosophie. P. 90.*
- ³³ *Ibid. P. 80.*
- ³⁴ *Ibid. P. 83.*
- ³⁵ *Ibid. P. 136.*
- ³⁶ *Ibid. P. 149.*
- ³⁷ Французское выражение «*vision du monde*» можно было бы перевести как «мировоззрение», но мы остановились на варианте «видение мира» («мировидение»), чтобы отличить его от перевода дильтеевского *Weltanschauung*. Коллега А.Гуйе, Марсиаль Геру отмечал сходство идей Гуйе с теорией, сформулированной Ясперсом в «Психологии мировоззрений» (см.: *Gueroult M. La méthode en histoire de la philosophie // Philosophie et méthode. Actes du Colloque de Bruxelles (1972) / Ed. Ch.Perelman. Bruxelles, 1974. P. 18).*
- ³⁸ *Gouhier H. L'histoire et sa philosophie. P. 150.*
- ³⁹ *Leduc-Fayette D. // Le regard d'Henri Gouhier: actes du colloque du CEPF, 29–31 mai 1996. P., 1999. P. 10.*
- ⁴⁰ *Ibid. P. 91.*

Литература

- Gouhier H.* L'histoire et sa philosophie. P., 1952.
Gouhier H. La philosophie et son histoire. 2-e éd. P., 1948.
Gouhier H. Vision retrospective et intention historique // La philosophie de l'histoire de la philosophie. Roma–Paris, 1956.
Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010.
Le regard d'Henri Gouhier: actes du colloque du CERP, 29–31 mai 1996. P., 1999.