

ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

В.А. Куренной

**ФИЛОСОФИЯ.
ИСТОРИКО-СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ
ВВЕДЕНИЕ**

Препринт WP20/2016/01

Серия WP20

Философия и исследования культуры

Москва
2016

УДК 1
ББК 87
К93

Редактор серии WP20
«Философия и исследования культуры»
А.Л. Доброхотов, В.А. Куренной

К93 **Куренной, В. А.**

Философия. Историко-систематическое введение [Текст] : препринт WP20/2016/01 / В. А. Куренной ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – (Серия WP20 «Философия и исследования культуры»). – 40 с. – 60 экз.

Работа представляет собой введение в философию как осевую для европейской культуры интеллектуальную традицию, обладающую также универсальным антропологическим изменением.

Введение имеет историко-семантический характер: появление ключевых философских проблем и вопросов рассмотрено в их исторической последовательности и трансформации. Историко-семантическая типология работы основана на выделении трех основных философских вопросов: 1) классическая философия, центрированная на проблематике бытия; 2) ново-европейская философия, центрированная на проблематике сознания; 3) аналитическая философия, центрированная на проблематике языка. В завершающей части работы выделены основные тематические направления современной философии, рассмотрена проблема взаимоотношения философии и политики в современном обществе.

Работа рекомендуется в качестве учебного пособия по общему курсу философии для студентов нефилософских профилей подготовки, курсу «История и философия науки» для аспирантов, а также адресована всем интересующимся историей философии.

УДК 1
ББК 87

**Препринты Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» размещаются по адресу: <http://www.hse.ru/org/hse/wp>**

© Куренной В. А., 2016
© Оформление. Издательский дом
Высшей школы экономики», 2016

Содержание

Классическая философия бытия (Античность – Возрождение).....	6
Новоевропейская философия сознания	17
Аналитическая философия языка (конец XIX в. – вторая половина XX в.)	26
Современная философия: основные направления.....	32
Библиография	38

Философия (др. греч. φιλοσοφία – любовь к мудрости) – осявая для европейской культуры интеллектуальная традиция, возникшая в Древней Греции в VII–VI вв. до н.э., включающая как рационально-теоретическую, так и морально-практическую составляющую. Возникновение философии совпадает с появлением науки как рационально-теоретической формы мышления (вплоть до начала XIX в. понятия «философия» и «наука» часто используются как синонимичные), значительный сегмент античной философии был усвоен и адаптирован для своих целей возникшими позднее религиозными традициями – прежде всего христианством и исламом. В новейший период по мере соприкосновения с европейской философией были сформированы или аналитически выделены из религиозных и мировоззренческих учений истории других аналогичных культурно-цивилизационных традиций, например, индийская и китайская философия.

Возникновение философии связано с уникальным стечением социокультурных и политических обстоятельств в полисах Древней Греции, что привело к кризису воспроизводства традиционной культуры, основанной на доверии к традиции и авторитету. В рамках этого кризиса возникновение философии определяется как переход «от мифа к логосу», то есть к поиску таких ответов на вопросы о мире, которые убедительны посредством аргументов или доказательств, а не посредством ссылки на традицию и авторитет. Такого рода рациональные аргументы и доказательства приобретают в рамках философии самостоятельное значение: древние цивилизации обладали, в частности, обширным корпусом математических и геометрических знаний, позволяющих практически решать сложные вопросы строительства или вычисления движения небесных светил. Возникновение философии связано с появлением совершенно новой практики – рационально-теоретического обоснования истинности этих знаний (доказательство теоремы о соотношении между сторонами прямоугольного треугольника приписывается одному из первых философов – Пифагору): «к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы (Аристотель. Метафизика, I, 2, 982 b20). Тем самым вместе с философией возникает новый специфический способ отношения к миру – научно-теоретический.

Особое значение «греческого чуда» для европейской культуры заключается также в том, что здесь в течение нескольких столетий не только сформировалось множество самых разнообразных философских концепций, но и была создана система образовательных институтов – философских школ, которые смогли обеспечить сохранение и трансляцию философской интеллектуальной традиции. Эти школы, прежде всего Академия Платона, создали культурные предпосылки для сохранения философской традиции, несмотря на войны, исчезновение прежних и появление новых государств.

Основные вопросы философии связаны с наиболее фундаментальными и существенными аспектами мира и человека. Круг этих вопросов и способы их осмысления изменялись на всем протяжении существования философии, формируя как преемственность, так и дискретность философской традиции. Философия обладает фундаментальным историческим характером: в ней постоянно актуализируются и подвергаются критическому переосмыслению вопросы, поднятые в предшествующие эпохи. Это отличает философию как от научного знания, в котором предшествующие научные теории утрачивают актуальность, так и от религиозного знания, в котором существуют положения, не подверженные сомнению. Тем самым философия выполняет важнейшую культурную роль, поддерживая историческую связь с прошлым и формируя историческую идентичность европейской культуры, к которой по своей философской интеллектуальной традиции, включая как ее научное, так и, в значительной мере, религиозное преломление, принадлежит Россия.

Возвращение философии к одним и тем же вопросам, постоянно возобновляющийся поиск ответов на них имеет не только историко-культурный смысл, но и фундаментально-антропологический. Поиск ответа на принципиальные философские вопросы присутствует в любой культуре, что и позволяет говорить о цивилизационном разнообразии философских традиций, которые могут быть обнаружены в самых разнообразных формах культурного предания – мифах, религиозных учениях и т.д. Обращение к этим же вопросам присутствует и в повседневной жизни, время от времени их задает себе любой человек, задумавшийся о смысле существования себя и мира. Поэтому философия предстает не как определенная культурно-историческая традиция, развившая сложные и тонкие способы постановки обсуждения этих «вечных» вопросов, но как отличительная особенность человека, как его фундаментальная антропологическая характеристика. «Из богов никто не занимается фило-

софией и не желает стать мудрым, – говорит Платон, – поскольку боги и так уже мудры», равно как не занимается философией и «невежа», поскольку «вполне доволен собой» (Пир, 204а). Человек задается философскими вопросами, поскольку пребывает в мире в неопределенном положении: ему недоступно ни совершенное знание «богов», ни самодовольство «невежи», сходное с инстинктивным существованием беспечных животных. Это положение драматично и даже трагично – каждый раз нам приходится вновь ставить и по-своему решать фундаментальные вопросы, на которые мы не знаем и не можем знать единственного правильного ответа. В этом проявляется как ограниченность человека и его слабость, так и его специфическое человеческое достоинство, о котором Блез Паскаль сказал: «Человек – всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он – тростник мыслящий» (Мысли, §264).

С учетом указанного фундаментально-исторического характера философской традиции содержание понятия «философия» будет раскрыто в рамках исторического изложения, фиксирующего ключевые особенности проблематики философии отдельных периодов. В целях ориентации в философской проблематике схематично можно выделить три основных исторических периода, существенно различающихся между собой по типу постановки и обсуждения основных философских вопросов: 1) классическая философия, центрированная на проблематике бытия; 2) новоевропейская философия, центрированная на проблематике сознания; 3) аналитическая философия, центрированная на проблематике языка. Каждый последующий период не отменяет, но дополняет и расширяет проблематику предшествующего. Отдельно следует охарактеризовать также тематические направления современной философии, сформировавшиеся в ходе обособления философии в отдельную дисциплину среди других дисциплин современного научного знания начиная с первой половины XIX в.

Классическая философия бытия (Античность – Возрождение)

Основной вопрос классической философии – это вопрос о том, что есть, что поистине существует (*ὄντως ὄν*). Исходным мотивом философствования является удивление, вызванное недостаточным знанием (Аристотель. *Метафизика*, I, 2, 982 b10-20). У первых философов, к числу ко-

торых, начиная с Аристотеля, относят представителей ионийской школы, он принимает форму вопроса о «начале» (arche) природы (physis). Первые «физики» или «физиологи» предложили широкий спектр вариантов ответа на него, указывая в качестве «начала» различные материальные элементы – воду (Фалес), воздух (Анаксимен) и др., а также – у Анаксимандра – «беспредельное» (apeiron). В школе пифагорейцев формируется учение о числах как определяющих началах мира.

Основная оппозиция досократической проблематики бытия заключается в противопоставлении мыслимого истинного бытия и изменчивой действительности мира, воспринимаемой в человеческом опыте. Парменид формулирует центральный для европейской метафизики тезис о тождестве мышления и бытия (3, 6 DK): мыслимым является только бытие, которое есть, а не небытие, которого нет. Из этого вытекает определение бытия как единого целого, равного самому себе, неизменного и неподвижного, не подверженного ни возникновению, ни исчезновению (DK 8). В отличие от знания истины, предметом которой является бытие, постигаемое мыслью, наблюдаемый человеком изменчивый мир является ложным – это мир не истины, а мнения (doxa). Гераклит, которому приписывается выражение «все течёт» (panta rhei), выступает – отвлекаясь от проблемы многозначности его дошедших до нас высказываний – как носитель противоположного тезиса о постоянной подвижности сущего: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» (30 DK (пер. А. Лебедева)). В пользу этих позиций выдвигались и более сложные аргументы: так, апории Зенона призваны подтвердить тезис Парменида и указать на мнимый характер движения. Позднейшие философские теории античности стремятся примирить эти противоположные тезисы, формулируя более дифференцированное учение о бытии. В атомизме (Левкипп, Демокрит) «бытие» Парменида плюрализируется в виде множества «атомов» (неделимых единств), движение которых обеспечивается существованием «ничто» – пустого пространства: «[Лишь] в общем мнении существует цвет, в мнении – сладкое, в мнении – горькое, в действительности же [существуют только] атомы и пустота. Так говорит Демокрит...» (Материалисты Др. Греции. М., 1955. С. 61).

Основные философские учения античности – Платона, Аристотеля, Плотина – идут путем признания иерархии уровней бытия и, соответственно, различных уровней их познаваемости: «вполне существующее

вполне познаваемо, а совсем не существующее совсем и непознаваемо» (Платон. Государство, V, 477a), при этом «поистине сущее» здесь сохраняет за собой ряд ключевых характеристик, которые были даны ему Парменидом, тогда как на более низких уровнях этой иерархии, доступных чувственному восприятию человека, существует также подвижный мир Гераклита, который, однако, является сферой «мнения», а не знания. Познаваемое бытие и доступное в его отношении знание соответствуют друг другу: знание того, что нечто существует (бытие – *einai*), означает также познание того, что оно собой представляет (сущность – *ousia*): «вопрос о том, что такое сущее, – это вопрос о том, что такое сущность» (Аристотель. Метафизика, VII, 1 1028 b3). Философами, по Платону, являются те, кто «уважает и любит то, что они познают», а само их познание заключается в «созерцании этих [сущностей], вечно тождественных самим себе» (Государство, V, 479e), «подлинное знание» содержится в «подлинном бытии» (Федр, 247e). Такими сущностями являются идеи (эйдосы), которые вместе с числами образуют самостоятельный регион бытия, созерцать который стремится философ, а также любая человеческая душа, устремленная к благу. Окружающий человека мир существует и познаваем постольку, поскольку сам человек и окружающие его предметы причастны определенным идеям. Сущее, которое лишено такой причастности, – пространственная материя (*chōra*) – не имеет никакой определенности и устойчивого единства, доступного подлинному знанию (Тимей, 52d-e).

Максимумом бытия, по Платону, обладает «благо» (*agaton*), представляющее собой также максимум единства, – оно является принципом как существования, так и познания всех других уровней бытия: «познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно за пределами существования, превышая его достоинством и силой» (Государство, VI, 509b). Парадоксальность блага заключается в том, что, будучи источником всякого бытия, оно не может определяться как существующее, и, будучи максимумом единства («единое едино»), не может быть познано ни в каком своем качестве, включая то, что оно едино (Платон. Парменид, 141e). Рассеянные в различных текстах Платона замечания о благе развиты затем Плотинем в учение об экстатическом опыте слияния с невыразимым «божественным» первоначалом: «не было двух, но сам узревший был единым с увиденным, будто это было не увиденное, а воссоединенное... [Е]му не были присущи ни рассудок, ни какое-

либо мышление, ни вообще он сам (Эннеады, VI. 9, 11 (пер. М. Гарнцева)). Учение о «благе или едином» (Плотин), заложенное Платоном и развитое в неоплатонизме, оказало существенное влияние на отдельные направления христианского и исламского богословия, в частности на «апофатическое богословие», утверждающее неспособность человеческого познания определить природу Бога, включая приписывание ему существования или несуществования (ср. Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии), а также выступает на всем протяжении европейской философской традиции источником для мистических учений (Я. Бёме, философия позднего Ф.В.Й. Шеллинга и др.). Сходные интуиции относительно парадоксальной природы единого начала мира присутствуют также и в других религиозно-философских традициях, в частности в индуизме.

С некоторыми поправками подобная же иерархическая структура бытия воспроизводится у Аристотеля. Он различает «вторую философию», или «физику», которой занимались «древние» – философы-физиологи, и «первую философию», получившую после публикации соответствующей его работы в I в. н.э. название «метафизика» («следующая за физикой»). Предмет изучения «первой философии» как «теоретической науки» (*epistémē theoretiké*) – это «первые начала и причины» (Метафизика, I. 2, 982 b7), она же является «наукой о божественном» (983 a6), или теологией. Всего существует четыре типа причин – формальная («суть бытия вещи»), материальная, действующая и целевая, также в отдельный класс выделяется принцип познания («начало» умозаключения и доказательства), каковым является логический закон противоречия (Метафизика, IV. 3, 1005 b20). В ходе последующего развития наука шла путем редукции множества причин, введенных Аристотелем. Так, эпистемологическая новизна теории эволюции Чарльза Дарвина состоит в том, что она смогла объяснить развитие и многообразие живого мира, не прибегая к целевой причине (Кант, например, считал, что это невозможно). Высшие и наиболее общие роды сущего в его несводимых друг к другу различиях определяются Аристотелем как «категории» (позднее, в Средневековье, выделяются также общие определения бытия в его целостности, так называемые «трансценденталии» – единое, благое, истинное, прекрасное). Самое первое бытийной начало, или «первое движущее», – это «неподвижная и вечная сущность» (Метафизика, XII. 8, 1073 a34), оно обладает максимумом бытия, поскольку является «необходимо сущим» (XII. 7, 1072 b10). Что касается принципа познания единичных ве-

шей, то Аристотель называет его «формой»: форма, в отличие от идеи Платона, не обладает самостоятельным существованием помимо самой этой вещи, признание существования самостоятельного мира идей Аристотель считает избыточным удвоением. Учение Аристотеля о перводвигателе, воплощающем также максимум «деятельности» и «жизни» (XII. 7, 1072 b27), было затем интегрировано в христианство как существенный элемент рациональной теологии, а аргументы в пользу существования «необходимо сущего» являются центральным элементом различных доказательств бытия Бога.

Бытие и знание этого бытия в классической философии качественно соотносены друг с другом, каждому уровню бытия соответствует основанный на особой чувственной или умственной способности собственный тип познания, взаимосвязь которых образует путь (метод) познания. Платон и Аристотель сформулировали два основных метода, которые, если воспользоваться современной (кантовской) терминологией, можно назвать априорным, независимым от эмпирического опыта, и апостериорным, опирающимся на такой опыт. Априорный основывается на допущении, что знания о высших уровнях бытия (идеях) не могут быть получены на основании знания низших уровней бытия, то есть из восприятия чувственного мира, который в силу своей изменчивости является миром «доксы», а не знания. Само знание (*epistēmē*) при этом определяется как истинное и обоснованное (*aitias logismos* – «связанное суждением о причинах») мнение (Менон, 98 a2 (пер. С. Ошерова)). Формой знания является мышление, выраженное в суждении, поскольку в нем соединяются различные «мысли» (*noēmata*): «Мышление о неделимом относится к той области, где нет ложного. А ложность и истина встречаются там, где уже имеется сочетание мыслей, составляющих как бы одно... Ошибка заключается всегда в [неправильном] сочетании» (Аристотель. О душе, 430 a26-b6). Научно-философское знание, уточняет также Аристотель, является «общим» (*katholoy*) и «необходимым» (*anankaion*): «Предмет знания и знание отличаются от предмета мнения и от мнения, ибо знание направлено на общее и основывается на необходимых [положениях]; необходимое же есть то, что не может быть иначе. Многие же хотя и истинно и существует, но может быть и иным. Ясно поэтому, что о нем не может быть науки» (Втор. аналитика. 88 b30-34). Согласно Платону, путь приобретения знания представляет собой «припоминание» (*anamnesis*), которое возможно в силу предсуществования души: «правда обо всем сущем живет у нас в душе, а сама душа бессмертна» (Менон,

86 b1). Философский путь познания, таким образом, заключается в отстранении от чувственного опыта и обращении внутрь себя, поскольку знание может быть лишь извлечено человеком из самого себя, а не дано ему извне (метод «майевтики», приписываемый Сократу). Подобное обращение достигается в ходе философского образования, начинающегося с погружения в математические предметы и подготавливающего к припоминанию собственно философских идей. Развитый в античности скептицизм в значительной мере является вспомогательным приемом, призванным обратить путь познания внутрь себя и отказаться от безнадежных попыток познать окружающий нас мир. Значимой культурно-исторической метафорой этого метода является платоновский образ пещеры и проникающего в нее света (Государство, VII, 514-517): чтобы начать путь познания, человек должен отвернуться от «теней» чувственного восприятия, наблюдаемых в пещере человеческого существования, и начать долгий путь к настоящим вещам (идеям) и освещающему их свету Солнца (благу). В апостериорном методе Аристотеля возможность познания основывается на свойственной живым существам способности «чувственного восприятия» (*aisthesis*), которая является в то же время врожденной способностью различать (Втор. аналитика. II, 19, 99 b35-36). Последняя – в сочетании с возникающей из чувственного восприятия «способности помнить» (*mneme*) – ведет к появлению «опыта» (*empeiria*), который и является началом «искусства и науки» (100 a8). Научное познание начинается с «первого для нас» (*prós hēmas próteron*), то есть единичного, данного в чувственном восприятии, и на основе опыта продвигается к «первому по природе» (*próteron te fúsei*) – то есть к общим и необходимым первым началам и причинам (Втор. аналитика. I, 2, 72 b34 – 72 a5). Методом перехода от восприятия единичного к общему и необходимому является «наведение» (индукция): «ибо таким именно образом восприятие порождает общее» (Втор. аналитика. II, 19, 100 b4-5). Индукция здесь не имеет современного смысла получения выводов на основе методически кодифицированных процедур, но представляет собой своего рода сущностное или структурное усмотрение: человек, обладающий бóльшим опытом, способен усмотреть во множестве частных явлений общие существенные особенности. Следующий метод получения знания, разработанный и систематизированный Аристотелем, – метод силлогистического доказательства, или формальной логики. Это «доказывающее знание», имеющие собственное первое начало – закон противоречия – дает с необходимостью истинный вывод, если исходит из

истинных посылок или «причин заключения» (Втор. аналитика. I, 2, 71 b20-22). Таким образом, знание может быть получено либо путем логического вывода из других посылок, либо из опыта – и это непосредственное знание недоказуемо: «Мы же утверждаем, что не всякое знание доказывающее, а знание непосредственных [начал] недоказуемо» (72 b18-19). Иерархическая структура бытия и познания в классической философии накладывала некоторые ограничения на предметную структуру научного знания. Так, математическое знание, определяющее, согласно господствующим античным космологическим представлениям, движение более совершенных «надлунных» небесных светил, поддающееся математическим вычислениям, не могло быть с такой же точностью использовано для объяснения движения тел «подлунного мира», что исключало появление физики в современном смысле – как универсального математизированного естествознания.

Для Платона и платоновской традиции философия как теоретическое знание неотделима от ее практической роли, имеющей несколько аспектов. Философия является способом приготовления к смерти, рассматриваемой как освобождение бессмертной души от материального тела («Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним – умиранием и смертью» (Федон, 64а). Занятия философией определяют и дальнейший путь способной к перерождению души после окончания земной жизни: «кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно» (Федон, 114с), так они могут предаваться созерцанию «подлинного бытия», то есть, эйдосов, находящихся «за пределами неба» (Федр, 247b-e). Познав сущность важнейших идей, таких как справедливость, философ призван решать также практически задачи управления жизнью государства: «Пока в государствах не будут царствовать философы..., государствам не избавиться от зол» (Государство, V, 473 с-d). Подобное обращение к проблематике человеческой души и задач управления полисом восходит к повороту в философии, связанному с появлением феномена софистов и софистики, к которому в значительной мере принадлежит и фигура Сократа: «Сократ первый свел философию с неба, поселил в городах, ввел в дома и заставил рассуждать о жизни и нравах, о добре и зле» (Цицерон. Тускуланские беседы, V, 10 (пер. М. Гаспарова)).

Софистический поворот к человеку представляет собой начало систематической разработки гуманитарной и социально-политической проблематики, обусловленной особенностями греческой полисной демокра-

тии: софисты обучали искусству ведения публичного состязательного спора, необходимому для гражданина полиса. Им принадлежит ряд тезисов, содержание которых можно определить как защиту релятивизма, ставящего под сомнение объективный характер человеческого познания и утверждающего его относительность и зависимость от человеческой перспективы. Так, Протагору приписывается высказывание: «Мера всех вещей – человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют» (Платон. Теэтет, 152а). Полемика с релятивизмом включена во многие диалоги Платона, а дискуссия о релятивизме является одной из сквозных тем в философии – вплоть до настоящего времени.

Огромное достижение Академии Платона и школ софистов заключается в институциональном и организационном воплощении «пайдейи» – образовательной и воспитательной практики европейской культуры, которая в эпоху Средневековья была кодифицирована как обучение «семи свободным искусствам». Четыре из них образуют «квадривиум», восходящий к математическим предметам, преподававшимся в Академии Платона, – это арифметика, геометрия, музыка, астрономия. «Тривиум», введенный в софистической школе Исократы, включает в себя три гуманитарных дисциплины – грамматику, риторику, диалектику (позднее – логику). Платоновская и софистическая модели образования различаются между собой как элитарная и эгалитарная: обучение философии, согласно Платону, доступно не всем, тогда как образование у софистов является доступным для всех, хотя и платным. У стоиков закрепляется деление философии на логику, физику и этику.

В систематике Аристотеля философия утрачивает единство своего теоретического и практического начала, характерное для платонизма: точное философское знание у Аристотеля не распространяется на область человеческого поведения, целью этики является «не познание, а поступки» (Ник. этика, I, 1 1095 а5). Область практического действия тем самым выводится из подчинения теории, а идеалу власти философа – обладателя истинного знания – противопоставляется идея управления государством на основе разумного здравого смысла. Тем самым политическая философия Аристотеля отвергает политическую утопию Платона, развивающего радикальное учение о правильном устройстве общества и государства на основе теоретического философского знания. Основной наилучшего политического устройства, избегающего крайностей, согласно Аристотелю, должны быть граждане, образующие средний слой

между очень состоятельными и неимущими, умеющие как управлять, так и подчиняться управлению: «государство, состоящее из средних людей, будет иметь и наилучший государственный строй» (Политика, III, IX, 1295 b 27).

Вместе с появлением **христианства**, а затем и **ислама** проблематика античной классической философии при посредничестве целого ряда выдающихся интерпретаторов (Ориген, Бл. Августин, каппадокийцы – Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский – и др.) была адаптирована к религиозной и богословской культуре, сохранив ее базовую черту – представление об иерархической структуре познания и бытия, верхний уровень которого был переопределен в терминах единого Бога. При этом проникновение наследия античной философии в средневековую происходило медленно и неравномерно: до XII в. мусульманский мир знаком с ней намного лучше, чем христианский запад.

Средневековая философия является философией религиозной, то есть рационально-философским рассуждением, ограниченным авторитетом Св. Писания, догматами и богословием. Верховенство религиозного авторитета хотя и ограничило возможности философии, продемонстрированные в античности в виде необычайного разнообразия философских теорий и постановок вопросов, но не привело к ее исчезновению. В рамках религиозной философии продолжают обсуждаться проблемы, сформулированные в античности, в частности вопрос самостоятельного существования универсалий (общих сущностей), введенный в средневековую философию Боэцием: «Роды и виды или существуют и имеют самостоятельное бытие (subsistunt), или же образуются разумом и одним лишь мышлением» (Комментарий к Порфирию). На всем протяжении средневековья систематически разрабатываются три модели решения этого вопроса: номинализм (общее не имеет самостоятельного существования, но заключено только в именах), реализм (общее обладает самостоятельным бытием) и концептуализм (общее существует в мышлении в форме понятий). Проблема универсалий и до настоящего времени продолжает дискутироваться в философии, в частности применительно к математике. Различным образом решается вопрос соотношения религиозной веры и философского знания – на основе позиции «знаю, чтобы верить» (Ф. Аквинский), философскими средствами разрабатывается естественная теология. Противоположность априорного и апостериорного подхода к познанию наглядно проявляется в выборе стратегий доказательства бытия Бога: богословы, тяготеющие к философии Пла-

тона, предпочитают онтологическое доказательство или его разновидности (Августин, Ансельм Кентерберийский), а последователи Аристотеля, как Фома Аквинский, не признают его и предпочитают использовать космологическое или другие типы доказательств, отталкивающихся от сферы опыта. Скептическая аргументация, разработанная в античности, используется для критики метафизики, для выведения вопросов религии из компетенции философского познания и обоснования главенства веры и религиозного опыта (Абу Хамид аль-Газали).

В то же время религия привнесла в философию ряд совершенно новых взглядов и вопросов и существенно обогатила ее проблематику на долгосрочную перспективу. Одна из сквозных проблем средневековой философии – сотворения Богом мира «из ничего» (*ex nihilo*). Библейские догматы входят здесь в противоречие с господствующим в античности представлением о наличии в мире двух основных начал – рационально не познаваемой бесформенной материи и формирующего его вечного и неизменного бытийного первоначала. Средневековое же представление о том, что мир полностью сотворен единым разумным Богом, сыграло важную роль в подготовке научной революции Нового времени, для которой природа уже без всякого иррационального остатка доступна научному познанию. Христологический догмат о воплощении Бога Сына в теле человека, а также библейское положение о создании человека «по образу и подобию» Бога оказали со временем огромное влияние на антропологическую проблематику, что, в частности, привело к реабилитации отношения к телу человека. В свою очередь, античное представление о теле как «темнице души» играло важную роль в развитии практик, в частности монашеского аскетизма.

Христианство имело огромное значение для последующего обновления всей гуманитарно-антропологической, социальной и политической проблематики философии. В частности, именно здесь заложены предпосылки тех представлений, которые лежат в основе современных правовых теорий прав человека, утверждающих принципиальное равенство всех людей и наличие у них неотъемлемых прав и достоинства (ср.: «Нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3)). Христианская заповедь любви друг к другу, утверждение необходимости милосердия и поддержки слабых образуют исторический фундамент модели социального государства и др. (так называемая «гражданская религия»).

Уже в античности зародились, а в рамках христианской культуры получили развитие начала герменевтики – искусства истолкования неоднозначных текстов. Проблема теодицеи и грехопадения человека ставит в центр религиозно-философских размышлений тему человеческой свободы и свободного выбора между добром и злом. В библейской и христианской священной истории мира формируется новая модель исторического времени. Она рассматривается здесь как линия, устремленная из прошлого в будущее, имеющая начало, длительность, размеченную основными событиями священной истории, а также завершение, что отличает ее от моделей исторического времени, построенных на метафоре цикла жизни мира и жизни человека. Позднее в своей секуляризованной форме эта модель становится основой для различных философских теорий исторического прогресса.

В период Средневековья образовательный канон философии начал восстанавливаться в XI в. в институциональной рамке университета, где на младшем и обязательном для всех факультете «свободных искусств» преподается классический набор дисциплин платоновского «квадривиума» и софистического «тривиума». Значительную роль в формировании западной средневековой философии сыграли кафедральные и монастырские школы (например, Шартрская и Сен-Викторская школа). Крупнейшие философы Средневековья преподают в университете в период его интеллектуального расцвета (XII – XIII вв.), прежде всего – на факультете теологии. Однако начиная с XIV в. значение университета как центра философской жизни постепенно снижается. Основной институциональной формой существования философии в эпоху Возрождения и раннего Нового времени является система патронажа, а ее воплощением – фигура «гуманиста» (Жак Ле Гофф) – ученого, занятого поиском состоятельного покровителя и занятого наукой частным образом.

Эпоха **Возрождения**, которой можно условно завершить период классической философии, непосредственно предвдвряет научную революцию Нового времени и возникновение новоевропейской философии сознания, но при этом в значительной мере является новым открытием «золотого века» античной культуры, включая ее научно-философское наследие. Важнейшим философским достижением этой эпохи является переосмысление классической онтологической иерархии, амбивалентное по своим культурно-историческим последствиям. С одной стороны, ренессансный гуманизм выдвигает в центр философских размышлений человека, его свободу и бесконечные возможности: «абсолютное человечество будет

как бы подобием Бога, а конкретное (отдельный человек. – *В. К.*) – подобием Вселенной» (Кузанский. Об ученом незнании. Гл. 5), что также в значительной мере является результатом влияния христианской антропологии. С другой стороны, новые космологические модели Николая Коперника, Джордано Бруно и др., опирающиеся в том числе на античные космологические теории, лишают человека привилегированного, центрального положения, которое он занимал в христианской космологии и истории творения, обрекая его в будущем на весьма неуютное положение в необъятной Вселенной, далекой от ограниченного и прекрасного греческого «космоса». Николай Кузанский обновляет неоплатоническую идею абсолютного божественного начала, определяя его как абсолютный максимум, в котором совпадают противоположности.

Отличительной особенностью Возрождения с точки зрения ее научно-философских установок является, однако, ее преобладающий филологический характер: вершины человеческого познания рассматриваются здесь как находящиеся в прошлом – в «золотом веке» античности. Основная задача заключается здесь в том, что открыть для себя это знание, скрытое от нас «средними веками» и заключенное, прежде всего, в древних текстах. В этот период расцветают, в частности, представления о тайном знании, которое скрыто и которое, если оно обретено, также следует хранить в тайне. Когда Рене Декарт объявляет о том, что решил отказаться от чтения книг, чтобы «искать только ту науку, которую мог обрести в самом себе или же в великой книге мира» («Рассуждение о методе»), то речь идет о революционном разрыве с филологической моделью знания, господствующей в эпоху Возрождения.

Новоевропейская философия сознания

Руководящий вопрос философии сознания – вопрос о том, «что я могу знать» (И. Кант). Исходным мотивом философствования здесь выступает скептицизм – сомнение в возможности непосредственного познания бытия. В отличие от классической философии, центральное место в которой занимает метафизика как учение о первых началах и причинах бытия, основная проблематика философии сознания сконцентрирована в сфере познания и его принципов.

Возникновение философии сознания связано с фундаментальными трансформациями религии, политики, экономики, общества и культуры, определившими переход европейских обществ к цивилизации модерна, центральной фигурой которого становится индивид, автономная человеческая личность, которая «имеет мужество пользоваться своим собственным умом» (Кант. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?). Религиозная Реформация и религиозные конфликты поставили под сомнение возможность достижения общего представления о мире на основе религиозного авторитета и привели к широкому распространению скептических настроений (например, Мишель Монтень).

Новое естествознание первоначально выступает как альтернативный путь богопознания, опирающийся не на спорные толкования неоднозначных авторитетных священных текстов, а на природу – книгу, написанную самим Богом и содержащую недвусмысленную истину. Представление о единстве природы, созданной одним разумным творцом, приводит в конечном счете к отказу от классической модели качественной иерархии бытия. Возникает возможность для описания гомогенной природы единым языком математики (Галилей) или геометрии (Декарт). Затем эта модель распространяется шире – философская система Спинозы и политическая философия Гоббса также построены по модели геометрии (*more geometrico*). Фрэнсис Бэкон привносит в новое понимание науки идею господства над природой («знание – сила»), позднее эта идея рационально и научно обоснованной власти распространяется также на общество (просвещенный абсолютизм, идея социологии Огюста Конта, современная технократия).

Ответом на рост скептических настроений становится философия Рене Декарта, нашедшего путь их преодоления посредством предельной радикализации скептического сомнения – вплоть до введения нового скептического аргумента – о боге-обманщике («злостроительном гении»). Цель этого радикального сомнения – достижение несомненной истины, и она находится в форме принципа “*cogito*” («я мыслю, следовательно, существую»). Достижение «ясности и отчетливости» для мыслящего субъекта является также первым правилом аналитически-синтетического метода научного познания Декарта.

Несмотря на то, что Декарт рассматривает себя как учредителя совершенно новой философской науки – жест, постоянно повторяющийся в современной философии, – он в значительной мере опирается на классическую модель, сформулированную Платоном и в теоретической части

систематизированную Аристотелем: достигнув несомненного и истинного начала, из него доказательно следует вывести всю систему научно-философского знания: «вся философия подобна дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, исходящие от этого ствола, – все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике. Последнюю я считаю высочайшей и совершеннейшей наукой, которая предполагает полное знание других наук и является последней ступенью к высшей мудрости» (Декарт. Первоначала философии. Предисловие). Модель построения философии как законченной системы, выведенной из истинного и несомненного первоначала, сохраняет свое знание вплоть до Гегеля, хотя и различается избранным способом ведения доказательств – геометрическая аксиоматика (Спиноза), дедукция категорий (Фихте), диалектическая логика (Гегель). Уже в ходе спора картезианцев и ньютонианцев эта модель систематического построения знания входит в противоречие с тенденциями новоевропейской науки, отказывающейся от метафизического обоснования своих положений первыми началами и причинами. Смысл ньютонианского тезиса «гипотез не измышляю» заключается в самоограничении науки установлением функционально-математических отношений между наблюдаемыми явлениями природы: «последователи экспериментальной философии... гипотез не измышляют и не вводят их в физику иначе, как в виде предположений, коих справедливость подлежит исследованию» (Рожер Котес. Предисловие издателя ко 2-му изданию работы И. Ньютона «Математические начала натуральной философии»). Эта тенденция затем получила закрепление в позитивизме – доминирующем направлении современной философии науки – и привела в конечном счете к отказу от построения всеобъемлющих философских систем.

Классическая проблематика уровней бытия заменяется в философии сознания проблематикой степеней достоверности познания и его границ: прежде чем заниматься какими бы то ни было исследованиями, «необходимо изучить свои собственные способности и посмотреть, какими предметами наш разум способен заниматься, а какими нет» (Локк. Опыт о человеческом разумении. Письмо к читателю). Исследование границ научного познания находится в центре философии Канта, у неокантианцев за ним закрепляется термин «теория познания» (впервые терминологически понятие «теория познания» используется, однако, у Ф.Э. Бенке). Исходя из картезианского принципа “*cogito*” привилегированной областью достоверного познания выступает область самого сознания,

а основная линия дискуссии новоевропейской философии связана с проблемой происхождения содержания нашего сознания – его «идей» (Джон Локк) или представлений – и соответствия этого содержания внешнему миру.

Рационалисты, выступающие наследниками априоризма Платона, – Декарт, Лейбниц и др. – исходят из того, что в сознании независимо от опыта заложены (ему «врождены») определенные, наиболее достоверные и очевидные истины философии, логики, математики. Странники апостериорной философии, представленные, прежде всего, британским эмпиризмом, исходят, напротив, из того, что все содержание сознания основывается на данных, полученных в чувственном опыте. Развитие апостериорной линии философии, представленной, прежде всего, Локком, Беркли и Юмом, шло по линии углубления сомнения в том, что содержание нашего сознания адекватно реальности внешнего мира: для Локка такой адекватностью наделены только некоторые представления нашего сознания («первичные качества»), для Беркли все, что существует, существует лишь постольку, поскольку представлено в нашем сознании («быть, значит быть воспринимаемым»), тогда как Юм завершает эту линию, сделав вывод о том, что даже наиболее фундаментальные принципы науки, такие как закон причинности, являются не более чем «привычкой», сформированной в сознании человека.

Выход из этого скептического тупика, ставящего под сомнение возможность научного познания мира, сформулирован в философии Канта: для ограниченного познающего субъекта, каковым является человек, условие возможности появления предметов внешнего и внутреннего опыта и наличие необходимых и всеобщих связей между ними, составляющих предмет познания науки и содержание синтетических суждений а priori, определяется априорными формами чувственности (время и пространство) и априорными формами мышления (категории рассудка) познающего субъекта. Тем самым Кант является основоположником конструктивистской модели научного познания: хотя мир и существует независимо от нас, мы познаем его в той мере, в какой его конструируем.

Область научного познания – Кант рассматривает в таком качестве только арифметику, геометрию и классическую механику – ограничивается миром явлений, которые могут быть даны нам в опыте, и не распространяется на «вещи сами по себе», что означает невозможность метафизики как науки (такой вывод соответствует также позитивистской модели научного познания, распространяющегося только на сферу данных

в опыте явлений). В рамках классификации философии, которую использует Кант, под «метафизикой» понимается «специальный раздел метафизики» (*metaphysica specialis*), включающий рациональную психологию (учение о бессмертии души), рациональную космологию (у Канта включает учение о начале и происхождении мира, а также учение о свободе воли) и рациональную теологию (доказательства бытия Бога). «Общий раздел метафизики» (*metaphysica generalis*), напротив, сохраняется Кантом и переформулируется как учение не о первых началах и принципах бытия, а как учение об условиях возможности и принципах научного познания, основанных на различных способностях познающего субъекта. Невозможность научного ответа на вопрос о существовании бога, свободе воли и бессмертии души не означает для Канта отрицания значимости и возможности найти ответы на эти вопросы: они рассматриваются и получают положительное решение в форме «постулатов практического разума» в его практической философии, призванной ответить на вопросы «Что я должен делать?» и «На что я могу надеяться?». Тем самым Кант формулирует стандартный для современной культуры ответ на вопрос о взаимоотношении науки, морали и религии: вопросы, связанные с практическим поведением человека, включая его моральные и религиозные убеждения, не входят в сферу компетенции науки и не могут получить ответ на основе научных исследований: «мне пришлось возвысить (*aufheben*) знание, чтобы освободить место вере» (Критика чистого разума. В ХХХ). Для Канта – как и для Аристотеля – вопросы морали являются сферой рационального обсуждения и аргументации, хотя эта рациональность не совпадает с научно-теоретической. Философия Канта определяет мир причинно-следственных связей как конструкцию познающего субъекта, полностью снимая с действующего субъекта любые ограничения реализации его свободы: человек как «личность» является «гражданином двух миров» – феноменального мира наблюдаемых явлений опыта и мира полной свободы («царства целей», которое и есть мир «вещей самих по себе»), где он всегда способен реализовать моральное действие, подчиненное всеобщему моральному закону в форме категорического императива («поступай так, чтобы максима твоей воли могла бы быть всеобщим законом»). Утверждение Кантом безграничной возможности реализации свободы оказало огромное воздействие на последующую философию, начиная с постановки темы свободы в центр философии немецкого абсолютного идеализма и до трактовки свободы, в частности в философии экзистенциализма. Сравнивая полити-

ческие события Французской революции и радикализм философии Канта в трактовке свободы и автономии человека, Генрих Гейне называет его «великим разрушителем в царстве мысли, далеко превзошедшим своим терроризмом Максимилиана Робеспьера» (К истории религии и философии в Германии. М., 1994. С. 139).

В классической философии источником единства и познаваемости предмета является независимый онтологический принцип – форма, идея, благо, единое. В философии сознания таким источником становится «я», субъективность, определенная Декартом в качестве наиболее достоверного, не подверженного никакому скептическому сомнению сущего. Субъективация источника единства получает систематическое завершение в философии Канта, где наряду с эмпирическим «я», данным в опыте самосознания, вводится также понятие трансцендентального «я» – «трансцендентальной апперцепции» или «трансцендентального единства самосознания» (Критика чистого разума. В 132). Трансцендентальное «я» выступает как источник и «условие связи вообще»: «Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятие об объекте» (В 139). В отличие от эмпирического «я» трансцендентальное «я» не может быть познано в каких-то своих определениях: «в синтетическом первоначальном единстве апперцепции я не сознаю себя как я являюсь себе или как я существую сам по себе, а осознаю только, что я существую» (В 157). Тем самым «трансцендентальное я» разделяет также некоторые парадоксальные особенности «единого» в классической философии – его непредикативный характер, невозможность дать ему какие-то содержательные определения.

В немецком абсолютном идеализме снимается ряд ограничений, из которых исходит Кант: отвергается наличие непознаваемой «вещи самой по себе», допускается возможность познания в форме «интеллектуального созерцания», то есть способности мышления наблюдать и созерцать самого себя (для Канта созерцание возможно лишь в отношении чувственных данных), на первый план выходит практическая – действующая и динамическая характеристика «я», сознание эмпирического субъекта перестает трактоваться как ограниченное и конечное, в нем обнаруживается момент абсолюта, отождествляемого здесь с божественным началом. Это открывает возможность для построения систем, претендующих на абсолютное знание, поскольку мир в его онтологическом и историческом многообразии представляет собой моменты опосредован-

ного – противопоставляющего себя себе самому – самораскрытия первоначального тождества «чистого я», «субъекта» «духа»: «Живая субстанция... есть бытие, которое поистине есть субъект или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления для себя иною» (Гегель. Феноменология духа. Предисловие. II, 1).

Однако претензии абсолютных идеалистов на выражение абсолютного знания в форме законченной системы, конкуренция этих систем между собой, стремление включить в структуру системы достижения других наук, придавая им вид окончательных истин или корректируя их на основании собственных спекулятивных тезисов, привело к быстрой утрате этими философскими системами полноценного научного значения. В то же время отдельные элементы этих систем оказали и продолжают оказывать значительное влияние как в области философии, так и в области отдельных научных дисциплин. В частности, опора на отдельные элементы философии Гегеля и их переинтерпретация в духе материализма привели к появлению марксизма, основанного на «диалектическом» методе и понимании развития мира, различные аспекты философии Гегеля актуализировались в XX в. Александром Кожевом, Иоахимом Риттером, Фрэнсисом Фукуямой и др.

Философия сознания после «краха философии Гегеля» в 1830-х годах приобретает новое доминирующее направление, получившее название «психологизм»: философская психология, образующая центральную часть философии сознания, стремится исследовать сознание на основе психологии как науки. Один из основоположников программы психологизма – Ф.Э. Бенеке – резко критикует системы абсолютного идеализма, основанные, по его мнению, не на научном понимании сознания, а на произвольных спекуляциях относительно его природы.

В XIX в. происходит отказ от центральной для предшествующий философской психологии модели субъекта, наделенного врожденной структурой «способностей» психики и сознания. Возникновение и быстрый рост популярности экспериментальной психологии, основатель которой – Вильгельм Вундт – был последовательным сторонником единства философии и психологии, введение в психологию количественных методов измерения (закон Вебера – Фехнера), приводит к натурализации исследований сознания, по сути, – к вытеснению философии и философской традиции психофизическими исследованиями.

В качестве альтернативы натуралистической психологии в конце XIX в. формируется несколько программ философской «дескриптивной» или «описательной психологии» – в работах Ф. Brentano, В. Дильтея, Т. Липпса. Одна из центральных тем философии и философской психологии XIX в. – проблема бессознательного, разрабатывавшаяся И.Ф. Гербартом, А. Шопенгауэром, Э. фон Гартманом, Т. Липпсом и др., – на рубеже XX в. получает новую концептуализацию и практически-терапевтическое применение у З. Фрейда.

Сквозная тема философии сознания, сформулированная Декартом, – психофизическая проблема взаимоотношения души и тела. Способ постановки, обсуждения и нюансированность данной проблемы постоянно варьируются исходя из достигнутого уровня исследований в нейрофизиологии, изменяющихся моделей каузального взаимодействия, используемого языка описания сознания и т.д. В ранний период философии сознания было сформулировано три парадигмальных способа ее решения. Дуалистическая модель психофизического взаимодействия (Декарт): сознание («вещь мыслящая») и тело («вещь протяженная») являются субстанциями, то есть существуют независимо друг от друга, но в человеческом организме они, тем не менее, способны воздействовать друг на друга. Монистическая модель психофизического тождества (например, Ламетри): существует только одна субстанция (материя), представление о второй субстанции является или результатом заблуждения, или наличия детерминированных ей побочных эффектов разной степени самостоятельности (например, современный функционализм), связанных с состояниями первой субстанции. Одна из наиболее последовательных монистически-детерминистских систем философии была разработана Спинозой: существует только одна субстанция – «бог или природа», тогда как протяженность и мышление – это два из бесконечного числа ее атрибутов, доступных ограниченному восприятию человека. Дуалистическая модель психофизического параллелизма (утратившая значение в современной науке): субстанции независимы друг от друга и не способны взаимодействовать, процессы в той и другой субстанции протекают параллельно в силу «предустановленной гармонии» (Лейбниц), либо в силу прямого опосредования любого их взаимодействия богом (Мальбранш). Постоянно обновляемые разновидности дуалистической (например, Дж. Сёрл) и монистической (например, Д. Деннет) модели продолжают обсуждаться в современных дискуссиях по философии сознания.

В начале XX в. философия сознания получает новый импульс в рамках феноменологической философии, возникновение которой связывается с основополагающими работами Э. Гуссерля. Феноменология интегрировала ряд основных моментов различных программ дескриптивной психологии – понятие Ф. Brentano об интенциональности («направленности на предмет») как базовой структуре сознания, метод аналитической дескрипции, противопоставленный натуралистическим методам научного объяснения (В. Дильтей). При этом Гуссерль выступил с резкой критикой психологизма и натурализма в исследованиях сознания. Предметом феноменологического исследования являются смысловые интенциональные структуры сознания, конститутивные для нашего восприятия мира и обладающие сущностно-всеобщим, а не единично-психологическим характером. В трансцендентальной феноменологии Гуссерль возвращается к проблематике «трансцендентального» или «чистого я», обеспечивающего единство всех конститутивных актов сознания. Методологическое сомнение реализуется в форме «эпохэ» – воздержания от суждений существования – и посредством последовательной процедуры «редукций» – отказа от утверждения существования различных регионов сущего. Новизна трансцендентальной феноменологии состоит в том, что анализ конститутивной (конструирующей) активности «чистого» трансцендентального сознания позволяет «заклучить в скобки» все естественные регионы мира, включая психологические структуры субъекта, лишив их характера естественной данности. Тем самым открывается возможность для анализа не только природы в узком понимании (как у Канта), но также всех областей человеческого существования как смысловых структур, имеющих собственную историю становления и трансформаций, – идея, оказывающая значительное влияние на современные исследования общества и культуры. В феноменологии разрабатывается понятие «материального априори» – основанного на опыте познания всеобщего и необходимого, трактуемого как границы возможного.

Изменение институционального положения новоевропейской философии, первоначально формировавшейся в рамках системы патронажа (такова фигура философа при просвещенном монархе), тесно связано с формированием института академии наук, создаваемого в XVII – XVIII вв. в том числе философами (Лейбниц) и получавшими поддержку просвещенными монархиями в качестве альтернативы университету, воспринимавшемуся как устаревший средневековый институт, неспо-

собный служить опорой для просветительских реформ («просветительская критика университета»). Это отношение находит свое выражение и в ходе заимствующего учреждения институтов знания в России – Академия наук появляется здесь раньше университета. Реформы XVIII в. привели к постепенной локализации философии в рамках университетов (школа Х. фон Вольфа, И. Кант). На рубеже XVIII – XIX вв. во Франции и Германии осуществляется радикальное преобразование и учреждение новых моделей университета, в результате чего академии наук утрачивают свое значение уже в XIX в. (исключение составляют лишь Франция и Россия). Наиболее научно-продуктивной из них является модель «исследовательского университета», учрежденного на принципах, сформулированных В. фон Гумбольдтом. Эти принципы организации исследовательского университета резюмировали философскую рефлексию условий существования и организации свободного научного познания в немецкой философии и непосредственно опирались на работы И. Канта, Ф.В.Й. Шеллинга, И.Г. Фихте, Ф. Шлейермахера и др. Первоначально философский факультет нового университета включал в себя всю совокупность научного знания, к концу XIX в. начинается активный процесс выделения и институционального обособления самостоятельных научных дисциплин. В XIX в. некоторые крупнейшие философы все еще являются свободными дилетантами (например, Дж.Ст. Милль), в настоящее время философия является самостоятельной профессией, локализованной преимущественно в рамках университетов. Наряду с профессиональной («эзотерической») философией существуют также многообразные формы популярной философии, адресованной широкой публике и выражающиеся, в частности, в литературной форме. Философское образование сохраняет свое значение и помимо профессиональной деятельности, выступая как одна из важнейших форм фундаментальной европейской традиции «свободного образования».

Аналитическая философия языка (конец XIX в. – вторая половина XX в.)

Руководящий вопрос аналитической философии – что я могу понять и выразить в языке. Исходный мотив – непонимание, или «я в тупике» (Людвиг Витгенштейн. Философские исследования, §123). Аналитиче-

ская философия ставит, рассматривает и разрешает проблемы в плоскости языка, она предваряет и является фундаментом широкомасштабного «лингвистического поворота» в гуманитарных науках XX в.

По своему происхождению аналитическая философия имеет немецко-австрийские корни: решающую роль в ее возникновении сыграли работы крупнейшего логика современности – Готлоба Фреге, стремившегося реализовать программу «логицизма», то есть систематизации многообразия различных областей математики путем сведения их к логике, а также работы Франца Brentano и его учеников (А. Мейнонга, А. Марти, К. Твардовского и др.). В Британии идеи Фреге были развиты и получили широкую известность благодаря Б. Расселу и А.Н. Уайтхеду. Новая – третья – волна позитивизма («Венский кружок» под руководством М. Шлика) поставила проблему логики и языка в центр своих исследований и сформулировала собственную программу научной философии (Р. Карнап, Г. Ган, О. Нейрат. Научное миропонимание – Венский кружок), во многом сознательно противопоставленную проекту феноменологии как «строгой науки» Э. Гуссерля. Работы Людвиг Витгенштейна – «Логико-философский трактат» (ЛФТ) и «Философские исследования» (ФИ) – являются парадигмальными для формирования аналитической трансформации философии и ее эволюции от теоретической к практической проблематике.

Аналитическая философия программным образом противопоставляет себя философии сознания: не сознание, а язык выступает здесь медиумом философской проблематики. Мотивом этой трансформации выступают три основных фактора. (1) Доминирующий в философии XIX в. психологизм, стремившийся редуцировать философские проблемы к вопросам экспериментальной психологии (ср.: «Психология не более родственна философии, чем любая другая естественная наука» (ЛФТ, §4.1121). (2) Проблема приватного «привилегированного доступа» (Г. Райл) в философии сознания: претендуя на максимум достоверности в области внутреннего опыта сознания («самосознания», «рефлексии», «ретроспекции» и др. методологических разновидностей интроспективного опыта), она предполагает, что индивид – при соблюдении определенных методологических процедур – обладает непогрешимым доступом к содержанию собственного сознания. Однако относительно содержания результатов этого непогрешимого доступа не возникает консенсуса: в философии сознания постоянно сосуществуют взаимоисключающие модели сознания. Язык, напротив, изначально обладает интересубъективной зна-

чимостью (ср. аргумент о невозможности «приватного языка» – ФИ, §199, 243). (3) Ряд концепций XIX – начала XX в. (по выражению П. Рикёра – «философы подозрения»: Маркс, Ницше, Фрейд) поставили под сомнение базовый принцип философии сознания – самосознание “cogito”, редуционистски трактуя его как превращенную форму социальных или психических бессознательных структур.

Аналитический поворот в философии внес, с одной стороны, значительный вклад в развитие логики и математики, а также семиотики – учения о семантике, синтаксисе и прагматике знаковых систем, начиная с семантической модели Фреге, который ввел фундаментальное различие выражения (знака), его смысла и его значения (предмета, референта). В области собственно философской проблематики аналитическая философия, несмотря на критическое противопоставление, в начальный период наследует и развивает весь основной комплекс проблем философии сознания, экстраполируя ее в плоскость языка. Аналитическая философия занимается достижением аналитической ясности и отчетливости, но теперь не представлений сознания, а предложений языка как коррелята «мыслей» (Фреге): «Цель философии – логическое прояснение мыслей... Результат философии – не философские предложения», а прояснение предложений... Философия должна сделать мысли... ясными и отчетливыми» (ЛФТ, §4.112). Проблематика границ познания переформулируется как проблема осмысленного, доступного пониманию выражения мысли: «Такая граница может быть проведена только в языке, а то, что лежит по ту сторону этой границы, будет просто бессмыслицей» (ЛФТ. Предисловие). В философии Канта границы возможного научного познания ограничиваются сферой возможного опыта, в философии Витгенштейна – границами языка: «Границы моего языка означают границы моего мира» (ЛФТ, §5.6). В философии Канта сфера науки, состоящей из синтетических априорных суждений, ограничивается областью арифметики, геометрии и классической механики. Программа логицизма трактует математику, основанную на логике, как совокупность тавтологий, соответственно, вся область науки сводится к аналитическим высказываниям логики и математики, а также к предложениям естествознания: «Научное миропонимание знает лишь предложения опыта о всевозможных предметах и аналитические предложения логики и математики» (Научное миропонимание – Венский кружок); «Совокупность истинных предложений – это естествознание в целом» (ЛФТ, §4.11).

В русле ограничений Канта, наложенных на притязания метафизики на научное познание за пределами возможного опыта, аналитическая философия накладывает ограничение на выражение того, что не может быть осмысленно выражено в языке: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (ЛФТ, §7). Тема «солипсизма» выступает как своеобразная актуализация проблематики непредикативного трансцендентального субъекта в философии сознания: «Философское «я» – это не человек, не человеческое тело или человеческая душа, о которой речь идет в философии, а метафизический субъект, граница – не часть – мира» (ЛФТ, §5.641). Позднее аналитическая философия языка возвращается к обсуждению проблематики философии сознания в полном объеме, включая одну из ее центральных тем – психофизическую проблему (*mind-body problem*), переформулируя ее в терминах проблемы несоизмеримости языка нейрофизиологии и других естественно-научных подходов и языка «ментальных предикатов», используемых для описания психологических состояний сознания от первого лица.

Аналитическая философия раннего периода продолжает линию философии сознания на критическое сокращение области, доступной рационально-научному познанию, рассматривая большинство философских проблем как языковые ошибки: в рамках логического позитивизма роль философии сводится к вспомогательной роли аналитического прояснения понятий в тех областях научного знания, которые только начали формироваться в качестве самостоятельной науки. И для Аристотеля, и для Канта научно-теоретическое познание не распространяется на область практической философии, но последняя также является предметом для рационального обсуждения. Для радикальной программной работы раннего Витгенштейна, напротив, сфера практической философии не может быть предметом осмысленного обсуждения, превращается в сферу иррациональной и невыразимой мистики: «этика не поддается высказыванию» (ЛФТ, §6.421); «существует невысказываемое... это – мистическое» (ЛФТ, §6.522). Отказ от философского обсуждения проблем практической философии, в частности этики, соответствует культурному изменению положения философии – ее неудачи как проекта, стремившегося предложить в эпоху Просвещения общезначимый вариант секулярной этики в виде двух основных конкурирующих этических концепций – утилитаристской этики И. Бентама, основанной на объективной оценке результатов этического действия (консеквенциализм), и этики категорического императива Канта, основанной на оценке исключительно

мотива этического действия (мотивизм). Однако к концу XIX в. в области этики господствующее положение фактически занимает эмотивизм (А. Макийнтайр), то есть произвольный экзистенциальный выбор ценностно-этической системы («переоценка всех ценностей» Ф. Ницше, критика Дж.Э. Муром «натуралистической ошибки» в этике и др.), а, соответственно, в политической философии – децизионизм (например, теория политического решения К. Шмитта, ценностная «война богов» М. Вебера). Отказ раннего Витгенштейна рационально-философски обсуждать проблемы этики соответствует этому общему культурному повороту, связанному с неудачей проектов построения действенной общезначимой философской этики.

Реабилитация практической философии осуществляется у позднего Витгенштейна, обозначившего поворот аналитической философии от анализа языка науки и основанной на нем нормативной оценке широкого круга высказываний как «бессмысленных» к рассмотрению использования обыденного языка и фактических способов его употребления, а также переопределение языка не столько как медиума познания, сколько как области практики: «Рассматривай предложение как инструмент, а его смысл как его применение!» (ФИ, §421). Тем самым в аналитическую философию возвращается перспектива анализа фактического использования обыденного языка, которая была руководящей уже в практической философии Аристотеля (ср. «Исследовать это [начало, то есть счастье], нужно исходя не только из выводов и предпосылок [нашего] определения, но также из того, что об [этом] говорят» (Никомахова этика, I, 8, 1098 b9-11)). Переход от нормативной критики языка к аналитическому описанию его фактического использования Витгенштейн фиксирует следующим образом: «Философия никоим образом не смеет посягать на действительное употребление языка, в конечном счете она может только описывать его» (ФИ, §124). Поворот к практике повседневного языка в аналитической философии соответствует повороту к «жизненному миру» в феноменологии: в работах современных философов два эти подхода интегрируются (Ю. Хабермас). Философия позднего Витгенштейна обогатила традицию скептицизма новым аргументом, так называемым парадоксом следования правилу: «Наш парадокс был таким: ни один образ действий не мог бы определяться каким-то правилом, поскольку любой образ действий можно привести в соответствие с этим правилом. Ответом служило: если все можно привести в соответствие с данным правилом, то все может быть приведено и в противоречие с этим правилом.

Поэтому тут не было бы ни соответствия, ни противоречия» (ФИ, § 200).

В области теории науки XX в., определяющее влияние на которую оказал логический позитивизм, этот поворот к обыденному языку со временем привел к отказу от самоограничения философии только нормативными определениями границ науки средствами логического анализа ее структуры (верификация, фальсификация и т.д.) и обращению к историческому анализу фактического развития научного знания («постпозитивистская философия науки»). Дальнейшее развитие аналитической философии связано с расширяющейся интеграцией в нее не только проблематики философии сознания, но и проблематики классической философии, включая, в частности, проблему свободы воли, доказательств бытия бога средствами модальной логики (А. Плантинга), проблемы существования всеобщего помимо частного и др. С другой стороны, различные формы анализа языка и его модели, а также изучение фактических практик использования языка становится стандартным методологическим элементом всех социально-гуманитарных направлений современных научных исследований («лингвистический поворот»). Все это привело к фактическому размыванию аналитической философии языка как ясно очерченной философской программы. В американском контексте, в который в послевоенное время переместился основной центр разработки аналитической философии, на проблематичность ее центральных положений уже в начале 1950-х годов указал У.В.О. Куайн («Две догмы эмпиризма»). Таким образом, результатом развития аналитической философии является на сегодняшний день превращение обогащенных ею методов анализа языка в один из инструментов исследования любой философской проблематики и включение языкового аспекта (далеко не во всех случаях, например, в философской герменевтике, связанный генетически именно с аналитической философией) во все тематические направления современной философии. В то же время аналитическая философия, институционально оформившаяся во второй половине XX в. в американском контексте, сохраняет свою определенность в качестве парадигмы, основанной на определенном типе образования, перечне классических работ, на которые она опирается, и круге проблем, которые считаются допустимыми для обсуждения, определенной стилистике написания текстов. Преобладающий систематический подход аналитической философии часто имеет своей обратной стороной игнорирование исторической традиции философии, что выражается в постоянной но-

визне старых проблем, которые ставятся и рассматриваются в чисто логическом и систематическом ключе. В качестве такой парадигмы современная аналитическая философия входит в конфронтацию с континентальной европейской традицией, сохраняющей существенно историко-герменевтический характер.

Современная философия: основные направления

До начала XIX в. философия сохраняет свою роль интегрирующей системы знания, включающей совокупность теоретических и практических вопросов, занимающейся предельным обоснованием принципов, возможностей и границ научного познания. Однако современная философия имеет мало общего с построением законченных «философских систем» в духе Гегеля, происходит маргинализация претензий философии на революционное обновление научного познания, а также на создание законченных «мировоззрений», определяющих всю систему взглядов человека на мир (только в советском обществе философия реликтовым образом официально сохраняла подобные функции).

Из первоначального систематического единства в качестве самостоятельных философских дисциплин XIX в. обособляются философия религии, философия природы, философия права, эстетика, в XX в. – философская антропология, философия культуры, философия техники, философия математики и др. У современной философии возникают также новые культурные функции: знания для ориентации в мире, знания, используемые в различных видах психотерапии (ср. «логотерапия» В. Франкла) и др.

В постметафизической философии, отказывающейся от построения систем на основе «первых начал» и принципов, в центр размышлений философов становится человеческое бытие, обладающие темпорально-историческим, конечным и случайным характером, что находит выражение в различных философских направлениях, таких как философия жизни, «фундаментальная онтология» М. Хайдеггера, экзистенциализм и др., американский прагматизм ставит в центр значение тех или иных философских взглядов для поведения человека. Быстрый процесс развития наук, не требующих больше теоретической легитимации со стороны философии, специализация научного знания и институциональное обособ-

ление умножающихся научных дисциплин – все это приводит к распаду классического философского единства «истины, добра и красоты», а также к внутреннему кризису философии, необходимости для нее заново выстраивать свои отношения как с науками, так и с публичной сферой. В XIX в. происходит размежевание сферы эзотерической профессиональной (университетской) и популярной – экзотерической – философии, адресованной широкой публике (философия позднего А. Шопенгауэра и др.). В ответ на этот кризис идентичности в профессиональной философии формируется ряд направлений, определяющих основные предметно-тематические области философии до настоящего времени.

Философия как теория науки. Утратив функцию обоснования предельных «начал» научного познания, философия превращает саму науку, ее отличительные признаки и границы, методы и понятийный аппарат в предмет своего анализа. Проект и понятие философии как «теории науки» возник непосредственно после краха философии Гегеля (А. Тренделенбург), был закреплен в неокантианстве в качестве философии как «теории познания» и получил дальнейшее развитие в логическом позитивизме, где были сформулированы основные модели и стандартные демаркационные критерии научного познания – например, принцип фальсификации (К. Поппер). Начиная со второй половины XX в. философия науки является одним из доминирующих направлений философии и включает логический и понятийный анализ науки, историко-культурные исследования становления и развития науки (постпозитивистские исследования науки, например, Т. Кун), исследование фактических практик научной работы в рамках современных «исследований науки и технологии» (Science&Technology Studies).

Философия как история философии. В XIX в. в рамках бурного развития историзма и исторического сознания как фундаментальной основы культурного аспекта цивилизации модерна философия обращается к собственной истории как одному из основных предметов исследований (обширные исторические обзоры философских взглядов появляются уже в XVIII в. – ср. Якоб Брукер «Краткие вопросы из истории философии» в 7 т. (1731)). Тем самым в философии преодолевается радикальный аисторизм, выраженный Декартом и заключающийся в отказе от исторической традиции философии, что находит выражение и в философии Гегеля, поставившего историю и историческое развитие в центр своих размышлений. Поворот к истории выражается в том, что многие современные систематические философские направления развиваются под

девизом «назад к» – к Платону и Аристотелю (А. Тренделенбург), к Канту (неокантианство), к Фоме Аквинскому (неотомизм) и др. Формируется жанр современной истории философии – в работах Ф. Убервега, К. Фишера и др., – а также методологические принципы историко-философских исследований (Э. Целлер). В XX в. исторический аспект и обращение к изучению истории является конститутивным для большинства философских концепций (М. Фуко, Ю. Хабермас и др.), а история философии обогащается новыми методами – герменевтическими подходами, исторической семантикой и историей понятий («Исторический словарь философии» И. Риттера) и др. Методологически история философии – помимо учебной докографии – включает два основных типа: систематически-теоретическое обсуждение проблем, поднятых философами, независимо от их исторической дистанции, и контекстуально-историческая, основанная на учете различия исторического контекста. На границе с современными исследовательскими подходами в других общественно-гуманитарных науках формируются более специальные исследовательские программы – социология философского знания, институциональная история философии и др.

Философская герменевтика. С XIX в. происходит актуализации герменевтики, выступавшей до этого как техника толкования текстов, и преобразование ее во всеобъемлющую методологическую программу начала исторических исследований (И.Г. Дройзен), а затем и фундаментальную программу гуманитарных и философских исследований (В. Дильтей, Г.-Г. Гадамер). Центральные проблемы философской герменевтики – понимание и интерпретация – рассматриваются как специфические способы постижения человеческой культуры во всем ее многообразии, а также – в онтологической герменевтике – как способы реализации бытия самого человека (М. Хайдеггер). Сегодня элементы философской герменевтики широко используются для обоснования методологической специфики отдельных научных дисциплин («понимающая» качественная социология, интерпретативная культурная антропология и др.).

Философская антропология. Человек, начиная с Сократа и софистов, находится в центре внимания философии, однако в XX в. антропология получает значение самостоятельного философского направления, опирающегося, с одной стороны, на достижения других наук о человеке, с другой стороны, используемого для объяснения фундаментальных особенностей человека и общества. Основы современной философской антропологии сформулированы М. Шелером, Г. Плесснером, А. Геленом.

Модели человека, предложенные в антропологии, находят применение в различных научно-гуманитарных дисциплинах, в социальной теории (например, в феноменологической социологии знания П. Бергера и Т. Лукмана). Современные направления философской антропологии не только стремятся выявить специфику «положения человека в космосе» (Шелер), но и критикуют тезис о человеческой исключительности, рассматривая его как особый, но не качественно иной вид животных (например, Ж.М. Шеффер), что открывает возможность широкомасштабной трансформации современной культуры, основанной на экологическом сознании, новом отношении к другим живым существам и природе.

Философия культуры. Утратив монополию на космологию, современная философия смещает фокус своей проблематики в область культуры как универсума человеческой истории и смыслового горизонта существования человека. Уже конструктивизм Канта рассматривает предметность естествознания не как природную данность, а как сферу, конституируемую познающим субъектом. Дальнейшее развитие философии движется по линии денатурализации различных областей сущего, что открывает возможность для их историко-культурного исследования. В частности, культурная интерпретация научного познания в форме социологии знания рассматривает науку не как область внеисторического раскрытия истин, подчиненного неизменным законам логики и познания, а как культурно-обусловленный институт, зависимый от различных культурных, социальных и других факторов. Принципиальное самостоятельное значение языкового и символического содержания культуры было раскрыто в философии символических форм Эрнста Кассирера. Современная философия культуры в меньшей степени стремится опираться на какую-то единую систематическую теорию культуры, но интегрирует различные философские подходы для анализа как фундаментальных особенностей, так и повседневных практик современной цивилизации – так, философия культуры Германа Люббе опирается как на феноменологическое описание и анализ повседневной культуры, так и на философию «здорового смысла», скептически оценивая нормативную критику современной культуры на основе различных философских систем.

Философия религии и религиозная философия. Начиная со второй половины XIX в. происходит становление современных форм философии религии и религиозной философии. В 1879 г. после публикации энциклики Папы Римского Льва XIII “Aeterni Patris” возникает неотомизм –

широкое философско-религиозное течение католичества, признающее непреходящее значение философии Фомы Аквинского для католического христианства. Современная католическая церковь и до настоящего времени подчеркивает большое значение философии для религиозной веры (см. энциклику Папы римского Иоанна Павла II “Fides et Ratio” (1989)). В русле религиозной философии развивалась также значительная часть русской философской мысли конца XIX – начала XX в., включая ее первого крупнейшего представителя – Вл.С. Соловьева.

В современной философии обнаруживается также ряд течений, которые со временем утрачивают свое значение, либо отвергаются как неудачные. Отдельные ее периоды отмечены определяющим влиянием на нее новых научных дисциплин: в XIX в. философия оказывается под определяющим воздействием психологии (психологизм), в XX в. – социальной и политической теории. Однако по мере дисциплинарной стабилизации и развития этих научных дисциплин они утрачивают свою притягательность для философии, рискующей утратить свою историческую и систематическую идентичность. В XIX – XX вв. регулярно возобновляются попытки положить в основу философии различные актуальные научные теории – в форме «энергитизма», «синергетики» и др. В основе подобных попыток построения философии лежит распространенная во второй половине XIX в. модель «эмпирической метафизики»: философия не самостоятельно открывает первые и наиболее общие начала сущего, но опирается при этом на результаты, полученные в отдельных научных дисциплинах. Популярность и влияние подобных проектов имеют ограниченный и краткосрочный характер, что объясняется высокой динамикой изменений в современной науке.

В XIX – XX вв. философия принимала характер политических и ценностно-идеологических программ, выступая в форме радикальной политической философии. Особую роль здесь сыграл марксизм и производные от него модели философии как фундаментальной «критики» современного общества и культуры и т.д. У истоков традиции философии как критики стоит уже фигура Сократа: «бог послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил, уговаривал, упрекал непрестанно» (Апол. Сократа 31a). Этот образ играет роль важного культурного образца, в рамках которого философ выступает как критический интеллектуал, задающий неудобные вопросы и беспокоящий общество. Однако превращение некоторых из философских теорий в политические и идеологические программы преобразования общества

обернулось догматизмом, не останавливающимся ни перед какими жертвами для достижения своих утопических целей. Во второй половине XX в. разворачивается критика философии истории как теории, претендующей на установление законов и направления мирового исторического развития: именно эта модель злоупотребления философским знанием лежит, как показал К. Поппер в своем анализе «историцизма», в основе непомерных политических притязаний философии. Драматическая история России в XX в. является важнейшим свидетельством того, что философия, превратившаяся в политическую программу, представляет собой крайнюю опасность для современного общества и преобразуется в свою догматическую противоположность: «Нельзя ожидать, чтобы короли философствовали или философы стали королями; да этого и не следует желать, так как обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума» (И. Кант. К вечному миру). Для сохранения собственной исторической и интеллектуальной идентичности философии важно не только определять границы для других областей познания и практической деятельности, но и удерживать себя в рамках определенных границ, обозначенных Сократом в форме ключевого принципа философии: «я знаю, что я ничего не знаю».

Библиография

Словари и энциклопедии

Современная западная философия. Энциклопедический словарь / под ред. О. Хеффе, В.С. Малахова, В.П. Филатова, при участии Т.А. Дмитриева. М.: Культурная революция, 2009.

Craig Edward (ed.) Routledge Encyclopedia of Philosophy. 10 Vol. L.: Routledge, 1998.

Ritter Joachim, Gründer Karlfried, Gabriel Gottfried (Hrsg.) Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1–13. Basel, 1971–2007.

Stanford Encyclopedia of Philosophy <<http://plato.stanford.edu/>>.

Что такое философия и истории философии

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х т. СПб., 1997.

Lübbe Hermann (Hrsg.) Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises. Berlin: de Gruyter, 1978.

Martens Ekkehard, Schnädelbach Herbert (Hrsg.) Philosophie. Ein Grundkurs. Bd. I–II. 7. Aufl. Hamburg: Rowohlt's Enzyklopädie, 2003.

Holzhey Helmut (Hrsg.) Grundriss der Geschichte der Philosophie. 14. Neuauflage. Basel: Schwabe Verlag, 1983.

О методах истории философии

Flasch Kurt. Philosophie hat Geschichte. 2 Bd. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2003, 2005.

Santinello Giovanni et al. (ed.) Models of the History of Philosophy. Vol. 1–3, Dordrecht et al. 1993–2015.

Препринт WP20/2016/01
Серия WP20
Философия и исследования культуры

Куренной Виталий Анатольевич

Философия. Историко-систематическое введение

Зав. редакцией оперативного выпуска *А.В. Заиченко*
Технический редактор *Ю.Н. Петрина*

Отпечатано в типографии
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» с представленного оригинал-макета

Формат 60×84 $\frac{1}{16}$. Тираж 60 экз. Уч.-изд. л. 2,5

Усл. печ. л. 2,4. Заказ № . Изд. № 1982

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
125319, Москва, Кочновский проезд, 3
Типография Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»