

О СМЫСЛЕ ВОПРОСА «ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?»

Теодор Ильич Ойзерман

Статья Т.И. Ойзермана «О смысле вопроса “что такое философия?”» впервые была опубликована в журнале «Вопросы философии», 1968, 11. Этот выпуск журнала давно стал библиографической редкостью и до сих пор не существует в цифровом виде. Другие же варианты статьи были переработаны в форме книжных глав и трансформированы в контексте соответствующих монографических исследований. Предлагаемая публикация основана на одной из архивных версий, которая максимально близка, с одной стороны, к первоначальному замыслу, а с другой – лишена некоторой зависимости от наличного идеологического контекста. В текст, вместе с тем, включены некоторые принципиально важные рассуждения автора, появляющиеся только в более поздних изданиях. В целом статья имеет центральное значение с точки зрения ее места в предлагаемой Т.И. Ойзерманом концепции метафилософии, позднее нашедшей выражение в книгах: «Проблемы историко-философской науки» (1969, 1983), «Основы теории историко-философского процесса» (1983, в соавт. с А.С. Богомоловым), «Философия как история философии» (1999), «Амбивалентность философии» (2011), «Метафилософия: Теория историко-философского процесса» (2009). Ряд ссылок в связи с трудностью прочтения архивного текста статьи или опущен, или найден по новым изданиям. Текст подготовлен к печати И.Т. Касавиным.

Ключевые слова: историко-философский процесс, мир как целое, мировоззрение, самосознание философии, культурные универсалии, идеология, наука

ON THE MEANING OF THE QUESTION “WHAT IS PHILOSOPHY?”

Teodor I. Oizerman

Theodor Oizerman's article “On The Meaning of the Question ‘What is Philosophy?’” was first published in the journal “*Voprosy filosofii*”, 1968, vol. 11. Since that the issue has become a bibliographical rarity and still does not exist in a digital form. Other versions of the article were rewritten in the form of book chapters and transformed in the context of the current situation. This proposed publication bases on one of the older versions, which, is, on the one hand, close to the original author's intention, and on the other hand, lacks a certain dependence on the ideological context. The text, however, includes some critically important arguments appearing only in later editions. In general, the article is of central significance in terms of its place in the Metaphilosophy concept proposed by Oizerman, which later the following books have manifested: “The Problem Of The History Of Philosophy” (1969, 1983), “The Foundations For The Theory Of The Historico-Philosophical Process” (1983, in co-authorship with A.S. Bogomolov), “Philosophy As A History Of Philosophy” (1999), “Ambivalence Of Philosophy” (2011); “Metaphilosophy: Theory Of The Historico-Philosophical Process” (2009). A number of references due to the difficulty of reading the archived article text have been omitted or taken from new editions. The text has been prepared and edited by Ilya T. Kasavin.

Keywords: historico-philosophical process, world as wholeness, worldview, philosophical self-consciousness, cultural universals, ideology, science

Есть вопросы, на которые имеется множество ответов. Если один из них правилен, то решение задачи сводится к выбору правильного ответа. Такой выбор не может быть сделан вслепую: как в таком случае узнаешь, что ответ выбран правильно? В философии существует



неисчислимо множество различных ответов на вопрос «что такое философия?». Эти ответы нельзя охарактеризовать ни как правильные, ни как неправильные.

Дело в том, что каждый ответ на указанный вопрос есть, прежде всего, ответ на другой, более частный вопрос. Так, аристотелевская дефиниция философии есть в сущности определение философии самого Аристотеля. Но в какой мере учение Аристотеля (как и любого другого философа) представляет собой аутентичное выражение исторически изменяющегося содержания, предмета, сущности философии? Роза есть растение, но растение не есть роза. Как свидетельствует история философии, почти все философы были убеждены в том, что их учение – подлинное выражение неизменной сущности философии. Каждая новая философская система заключает в себе убеждение, что она решила задачи, которые оказались не по плечу ее предшественникам.

Таким образом, если имеется множество ответов на вопрос «что такое философия?», то его решение не может быть сведено к выбору наиболее правильного из ответов. Необходимо исследовать это специфическое множество. При этом, вероятно, обнаружится, что как вопрос, так и многочисленные ответы на него вынуждают нас обратиться к той многообразной действительности, которую философия осмысливает. И тогда для ответа на вопрос, который вследствие своего слишком частого повторения начинает вызывать досаду даже у философов, окажется необходимым не столько сопоставление уже имеющихся ответов, сколько исследование *отношения* философского сознания к повседневному и историческому опыту людей, к так называемым частным наукам, к социальным потребностям и интересам. Лишь исследование этого исторически изменяющегося отношения может обьяснить как фундаментальный характер самого вопроса, так и несовместимость различных ответов на него.

Когда задают вопрос «что такое консистенция?», то речь, по-видимому, идет о смысле термина. Когда спрашивают: «Что *это* такое?», то обычно указывают на предмет, вызвавший вопрос, и тогда ответ не составляет труда, если, конечно, мы имеем представление о данном предмете. Конечно, вопрос «что *это* такое?» может носить и риторический характер, но тогда он выражает скорее эмоциональное состояние вопрошающего и поэтому едва ли нуждается в ответе. В некоторых случаях вопрос «что *это* такое?» относится к явлению, которое обнаружено, но еще не изучено. В той мере, в какой это явление наблюдаемо, ответом на вопрос может служить его дескриптивная характеристика. Если же она невозможна или не дает ничего существенного, то вопрос остается открытым: мы просто не располагаем необходимыми эмпирическими данными для удовлетворительного ответа.

Совершенно иначе обстоит дело в философии. Смысл вопроса «что такое философия?», по-видимому, связан со смыслом всех



философских вопросов вообще, а также с положением, в котором находилась философия на протяжении тысячелетий, с ситуацией, которую она в известной мере переживает еще и теперь.

Конечно, вопрос «что такое философия?», как и всякий вопрос, может быть выражением той слабой заинтересованности, которая сплошь и рядом удовлетворяется любым определенным ответом. Так, например, турист спрашивает о случайно попавшем в поле его зрения сооружении. Ему отвечают, он записывает название и движется дальше, к новым названиям. Именно с таким полубезразличием нередко задается этот вопрос образованным человеком, которого философия интересует главным образом потому, что о ней говорят. Некоторые образованные люди хотят иметь краткие ответы на все вопросы, которые обычно затрагиваются в беседах между ними: им просто не хочется оказываться в неловком положении. Но когда вопрос «что такое философия?» ставят перед собой сами философы, то не приходится сомневаться в том, что они спрашивают о смысле своей собственной интеллектуальной жизни и даже о том, имеется ли такой смысл.

Вот почему постановка интересующего нас вопроса самими философами в значительной мере означает сознание необходимости оправдать существование философии, доказать ее действительный *raison d'être*. Значит, имеются сомнения в правомерности и состоятельности если не философии вообще, то, во всяком случае, большинства ранее или ныне существующих ее разновидностей. Очевидно, необходимо исследование происхождения видовых различий между философиями. То, что они *исторически* возникли, доказано фактами. Но не являлись ли эти различия непреходящими? Пока не доказано противоположное, вопрос «что такое философия?» звучит иной раз примерно так же, как знаменитый вопрос Понтия Пилата «что есть истина?». Не представляет особой трудности ответить на вопросы: «что такое философия Шеллинга?», «что такое философия Ницше?», «что такое философия Сартра?» – не потому, что это простые вопросы, а потому, что их содержание может быть строго фиксировано. Между тем, чтобы ответить на вопрос «что такое философия?», необходимо отвлечься от того, что отличает Шеллинга, Ницше, Сартра и многих других философов друг от друга. Но что остается после такого отвлечения, исключаящего отличие одной философии от другой? Абстрактное тождество? Но оно лишь момент конкретного тождества, существенность которого находится в прямом отношении к существенности заключающегося в нем различия.

Существование множества несовместимых друг с другом философий весьма осложняет ответ на вопрос «что такое философия?». Но это же обстоятельство свидетельствует о том, что трудность ответа на такой вопрос тем больше, чем больше фактических данных



для его решения. Философы в отличие от неспециалистов в философии располагают этими фактическими данными. Поэтому-то вопрос «что такое философия?» представляется им особенно трудным. Таким образом, вопрос «что такое философия?» совершенно по-разному звучит для учащихся, приступающих к изучению философии, и для самих философов, которые не находятся вне философии, задают вопрос самим себе, понимают, что ответ нельзя просто вычитать из книжки.

Некоторых образованных людей, рассматривающих философию как слишком серьезное (и утомительное) занятие, чтобы отдавать ему часы досуга, но вместе с тем недостаточно серьезное, чтобы отводить для него рабочее время, болезненно раздражает то, что многие представления, убеждения, понятия, истины, никогда не вызывавшие у них каких-либо сомнений, оказываются довольно неясными, сомнительными, шаткими, как только они становятся предметом квалифицированного философского обсуждения. Им кажется, что их обманули, лишив бездумной уверенности в том, что представлялось им столь очевидным. Между тем в истории философии, где каждый выдающийся мыслитель, вместо того чтобы возводить следующий этаж, начинает вновь закладывать фундамент, в сущности нет таких представлений, понятий, истин, которые не вызывали бы возражений: здесь вопросы, объявленные решенными (а нередко в какой-то мере действительно решенные), постоянно снова становятся проблемами. Не потому ли вопрос «что такое философия?» обсуждается в философии со времени ее возникновения и до наших дней?

Все выдающиеся философские учения отрицают друг друга – это эмпирический факт, из которого исходит историко-философская наука. Такое отрицание может быть абстрактным или же конкретным, но именно оно, отрицание, характеризует *каждую* философскую систему, а следовательно, и специфику философии, несмотря на то что непосредственно оно указывает лишь на отличие одних философских систем от других. Эти на первый взгляд «антагонистические» отношения философских учений друг к другу постоянно ставили под вопрос идею единства философского знания. Но если существуют лишь философии, а не философия, то не теряет ли всякий смысл вопрос «что такое философия?». Возможна ли в таком случае философия как наука? Значение этих вопросов исторически возрастало вместе с усиливающейся дивергенцией философских систем. А то обстоятельство, что философские системы далекого прошлого постоянно возрождаются и развиваются на новый лад, придает еще большую остроту этим вопросам, поскольку вследствие этого друг другу противостоят не только философские учения данной исторической эпохи, но и все когда-либо существовавшие философии.



В философии не существует однозначного определения понятий, в том числе и понятия философии. Известно, что Л. Фейербах неоднократно заявлял: моя философия вовсе не философия. Но никому не приходит в голову утверждать, что Фейербах не философ. Диалектический материализм, несмотря на свое идейное родство с диалектическим идеализмом Гегеля и антропологическим материализмом Фейербаха, выступает как *отрицание* философии в старом смысле слова: отрицание философствования, противопоставляющего себя положительным наукам и практике.

Тем не менее эта «старая» философия продолжает существовать, создает новые системы и системки. Это не значит, что отрицание старой философии не состоялось; диалектический материализм есть не только отрицание предшествующей философии. Он выступает также как отрицание всех философских учений, возникших после него. Это неоправданное, в сущности, априорное отрицание обрекает философию марксизма на догматизацию собственных положений. Без преодоления этих пороков философии марксизма ее дальнейшее, действительно творческое развитие принципиально невозможно.

В положительных науках истина обычно побеждает заблуждение в течение сравнительно легко обозримого исторического периода, необходимого для ее осмысления, дополнительных проверок, новых подтверждений и т. д. Историко-философский процесс не знает такой закономерности. Невозможно сказать, сколько потребуется времени для того, чтобы философская истина восторжествовала над заблуждением: некоторые философские истины, установленные сотни лет назад, до сих пор еще не пробили толщи философских (и не только философских) предрассудков. Причины этого кроются не только в философии, сколько в исторически определенных социально-экономических условиях, которые находятся в процессе изменения, развития. Но факт остается фактом, и именно в нем заключается не философский, но заслуживающий самого пристального внимания источник вопроса «что такое философия?».

Может показаться, что несовместимость большинства выдающихся философских учений друг с другом, несовместимость различных интерпретаций самого понятия философии делают весьма затруднительным отграничение философских вопросов от нефилософских. Между тем философы, принадлежащие к радикально противоположным направлениям, обычно согласны друг с другом в том, какие вопросы являются философскими, а какие не являются таковыми. Никому из них не придет в голову считать Ламарка философом потому, что он написал «Философию зоологии», хотя в этом произведении рассматриваются и философские вопросы. И не только философы, но и просто искушенные в философии читатели вполне отличают философские идеи от нефилософских. Больше того, читая нефилософское произведение, скажем, поэму или роман,



они без особого труда обнаруживают в них философские идеи, а изучая некоторые работы, называемые философскими, они с уверенностью заявляют, что в них отсутствуют философские мысли. Этот неоспоримый факт, значение которого, как правило, недооценивалось философами, в особенности выдающимися, – свидетельство того, что, несмотря на наличие взаимоисключающих философских учений, существует некоторое вполне определенное (хотя и весьма трудно поддающееся определению) единство этих учений, единство философского знания, противоречивое единство, единство противоположностей. Отсюда вытекает вывод: дефиниция понятия философии не только возможна, но и необходима, хотя она, конечно, будет весьма абстрактной, поскольку, формулируя такую дефиницию, приходится абстрагироваться от того, что отличает одни философские учения от других. Но абстрактное вовсе не означает неверное, ведь истина в той мере, в какой она конкретна, представляет собой единство многообразных абстрактных истин.

Я так формулирую абстрактное определение понятия философии: философия есть система *убеждений*, образующих общее *теоретическое мировоззрение*, которое осмысливает, критически анализирует, обобщает научные знания, повседневную практику, исторический опыт, исследует многообразие присущих природе и обществу форм всеобщности, разрабатывая на этой основе принципы познания, оценки, поведения и практической деятельности вообще, с которыми люди в различные исторические эпохи связывают коренные жизненные интересы. В.А. Лекторский и В.С. Швырев также указывают на значение философии как мировоззрения: «Философия всегда выполняла и должна выполнять мировоззренческую функцию, которую не берут и не могут взять на себя ни отдельные конкретные науки, ни совокупность конкретно-научного знания вообще» [Лекторский, Швырев, 1972, с. 21].

Я хорошо осознаю, что с таким определением философии многие не согласятся. Во-первых, немалая часть философов считает, что философия лишь тогда достойна этого наименования, когда она представляет собой систему доказанных, обоснованных истин, а не просто *убеждений*. Во-вторых, далеко не все философы согласны с тем, что философия есть *мировоззрение*; многие из них считают философию системным исследованием, самопознанием, самосознанием.

Позволю себе все же обосновать правомерность предложенной мною дефиниции понятия философии. Термин «мировоззрение» широко вошел как в научный оборот, так и в повседневное словопотребление. М. Борн, выдающийся физик-теоретик, вспоминая о Гилберте и Минковском, отмечал: «На меня произвело глубокое впечатление мировоззрение этих двух великих математиков» [Борн, 1977, с. 6]. Система Н. Коперника, противопоставленная геоцентрической системе Птолемея, воспринятой христианским вероучением,



обычно называется (и не без оснований) *гелиоцентрическим* мировоззрением в противоположность *геоцентрическому* мировоззрению. В естествознании XVII–XVIII вв. господствовало, по общему признанию, *механистическое* мировоззрение. Известный астроном И.С. Шкловский подчеркивает, что «при всей огромной роли астрономии в истории развития земной технологии она имела и имеет решающее значение для формирования мировоззрения. В наши дни мировоззренческое значение астрономии особенно велико» [Шкловский, 1959, с. 61].

Гегель пользуется понятием «теоретическое мировоззрение» для определения идейно-эстетической позиции художника [Гегель, 1938, с. 192]. Эта точка зрения является развитием положений И. Канта, который в своей «Критике способности суждения» впервые ввел в философский оборот термин «мировоззрение». И.Г. Фихте воспользовался этим термином в работе «Критика всякого откровения», в котором религиозному мировоззрению противопоставляется рационалистическое, по существу, иррелигиозное мировоззрение.

Мировоззрение в связи с этим трактуется как интеллектуальный центр тяжести духовной жизни человека, направляющий многообразие переживаний, настроений, убеждений, мнений, намерений. В повседневной жизни и зачастую также в искусстве, науке, политике говорят, например, об оптимистическом мировоззрении, которое, естественно, противоположно пессимизму, именуемому также пессимистическим мировоззрением. Пессимизм теоретически обосновывал А. Шопенгауэр. В философии XX в. пессимистическое мировоззрение теоретически обосновывал А. Камю, сравнивая человеческую жизнь с бесплодной, бессмысленной работой мифологического Сизифа.

К сожалению, до сих пор не создана научно-обоснованная типология мировоззрений. Те попытки, которые имели место (Г. Гомперс, В. Дильтей), неудовлетворительны, так как для них характерно принижение научного (главным образом, естественно-научного) мировоззрения вплоть до отрицания возможности такового. Так, для Дильтея исходным в определении понятия мировоззрения является *иррационалистическая* концепция жизни, в соответствии с которой мировоззрение определяется как субъективное осознание чувства жизни, духовного состояния личности, формы которого исторически изменяются, образуя тем самым важнейшее содержание каждой эпохи всемирной истории. Дильтей разграничивал поэтическое, метафизическое и позитивистское мировоззрения, не выделяя фундаментальной противоположности науки и религии, научного и религиозного мировоззрений. Научное мировоззрение он сводил к позитивистской ориентации, которой противопоставлялось метафизическое видение мира.

Развитие дильтеевской концепции мировоззрения мы находим в современном экзистенциализме, который в ряде отношений выступает



как новейший, субъективистский вариант «философии жизни». К. Ясперс, например, утверждает: «Говоря о мировоззрении, мы мыслим силы и идеи, которые во всех случаях являются в человеке изначально-ми, тотальными. Субъективно мировоззрение выступает как переживание, сила, образ мыслей, а объективно – как предметно оформленный мир» [Jaspers, 1956, S. 1].

Таким образом, существуют различные типы мировоззрений. Мировоззрение естествоиспытателей носит, как правило, научный характер, если оно систематизирует обобщения, складывающиеся в науках о природе. Важнейшее мировоззренческое основоположение естествознания – объяснять природу из нее самой, отвергая ссылки на сверхъестественное, – сыграло громадную роль в развитии не только естествознания, но и наук об обществе.

Однако далеко не все мировоззренческие обобщения наук о природе применимы в обществоведении. Известно, что попытки перенесения дарвинизма в социологию приводили к антинаучным мировоззренческим выводам. Только учитывая существование различных типов мировоззрений, можно понять несостоятельность субъективистской интерпретации этого духовного феномена и неправомерность абстрактной постановки вопроса: является ли мировоззрение научной или же, напротив, ненаучной системой взглядов? Существование качественно различных, в том числе и несовместимых друг с другом, типов мировоззрений делает такую постановку вопроса просто несурозной.

Можно выделить три относительно независимых друг от друга принципа разграничения мировоззрений. Первый из них я бы назвал *эпистемологическим*, поскольку имеются в виду научные, ненаучные и антинаучные виды мировоззрений. Второй принцип разграничения носит предметный характер: речь идет о реальности – природной или социальной – которая получает свое обобщенное выражение в естественно-научном или социально-политическом мировоззрении. Третий принцип следует определить как универсальный и синтетический, равно относящийся как к природе, так и к обществу. Таким мировоззрением является, во-первых, религия и, во-вторых, философия.

Энгельс, обосновывая марксистское отрицание философии в старом смысле слова, назвал диалектический материализм «просто мировоззрением». Однако просто мировоззрения, конечно, не существует, так как существует мифологическое, религиозное, естественно-научное мировоззрение, социальное мировоззрение, мировоззрение обыденного, повседневного опыта и, конечно, *философское мировоззрение*, короче говоря, философия, точнее, философии.

Принципиальное значение разграничения разных типов мировоззрений (несмотря на то что они обычно не существуют, так сказать, в чистом виде) представляется необходимостью, не подле-



жащей сомнению. Естественно возникает вопрос, как определить понятие мировоззрения? В «Философской энциклопедии» мировоззрение определяется как «обобщенная система взглядов на мир в целом, на место отдельных явлений в мире и на свое собственное место в нем, понимание и оценка человеком смысла его деятельности и судеб человечества, совокупность научных, философских, политических, правовых, нравственных, религиозных, эстетических убеждений и идеалов людей» [Философская энциклопедия, 1964, с. 454]. Достоинство этого определения состоит в указании на то, что мировоззрение складывается из *убеждений*, а не просто из знаний, как это нередко утверждается. В одних случаях это научные, в других – религиозные, в третьих – нравственные убеждения и т. д. Понятие убеждения охватывает различного типа воззрения: научные и ненаучные, теоретические и нетеоретические. Убеждения могут быть действительными или же мнимыми знаниями, например, одной лишь субъективной уверенностью, лишенной объективной основы, верованием, не опирающимся на факты.

Недостаток приведенного определения заключается в том, что оно сваливает в одну кучу то, что в реально существующих мировоззрениях оказывается несовместимым, т. е. неприсущие различным типам мировоззрений специфические черты. Мировоззрение, согласно этому определению, есть «совокупность научных, философских, политических, правовых, нравственных, религиозных, эстетических убеждений и идеалов людей». Но такой совокупности нет ни в каком мировоззрении. Научное мировоззрение противостоит религиозному, социально-политическое мировоззрение необязательно является научным, философским, а тем более эстетическим. Таким образом, это «энциклопедическое» мировоззрение, поскольку оно включает в себя все многообразие возможных способов духовного освоения мира, оказывается слишком универсальным, всеобъемлющим по своему содержанию. Это обстоятельство важно подчеркнуть, поскольку мировоззрение не является достоянием одних лишь образованных людей (в данном случае даже высокообразованных); оно имеется фактически у каждого взрослого человека, но отнюдь не как коррелят универсального знания. Поэтому, чтобы определить *факт мировоззрения* как он существует в действительной жизни, надо отказаться от попыток объединить воедино все черты, присущие всем видам мировоззрений.

Автор цитируемой статьи в известной мере и сам чувствует недостаток предложенного им определения, поскольку вслед за приведенной выше цитатой он предлагает разграничить мировоззрение в широком и узком смыслах слова. Этим самым, в сущности, признается, что мировоззрение в широком смысле слова есть не более чем абстрактное понятие о мировоззрениях вообще. Фактически же существующими мировоззрениями считаются мировоззрения в узком



смысле слова, к которым автор относит философию, религию, социально-политическое мировоззрение и т. д. Между тем философия, так же как и религия, меньше всего может быть названа мировоззрением в узком смысле слова.

Выше уже подчеркивалось, что любое мировоззрение складывается из *убеждений*. Термин «убеждение» имеет гражданские права не только в религии, где он совпадает по содержанию с *верой*, не только в философии или социально-политическом мировоззрении, но также в *точных* науках, где ученый излагает свои убеждения не как суждения вкуса, а как научные выводы, почерпнутые из фактов и подтверждаемые последними. А. Эйнштейн, в частности, утверждал, что существуют основополагающие научные убеждения, без которых невозможна научно-исследовательская работа. «Основной всей научной работы служит убеждение, что мир представляет собой упорядоченную и познаваемую сущность» [Эйнштейн, 1967, с. 142].

Подчеркивая значение мировоззрения во всех сферах человеческой деятельности, я не могу обойти молчанием попытки перечеркнуть его значение, с которыми мы сталкиваемся в различных позитивистских философиях. Так, неопозитивисты провозгласили программу очищения науки от «метафизики», разновидностью которой они считали всякое мировоззрение. Идея разработки, обоснования научного мировоззрения третируется неопозитивистами как пагубное стремление подкрепить научными аргументами ненаучную систему взглядов.

К сожалению, необходимость поставить под сомнение понятие мировоззрения ставил и такой чуждый любым разновидностям позитивизма талантливый русский философ, как П.В. Копнин. «Современная наука, – писал он, – постепенно заменяет это многозначное слово (т. е. мировоззрение. – Т.О.) другими строго определенными терминами. Мир – понятие философии и науки периода их возникновения, когда еще не существовало других, более зрелых понятий астрономии, физики, философии» [Копнин, 1966, с. 10]. К сожалению, П.В. Копнин не указал «других, более зрелых понятий», которые могли бы заменить действительно многозначный термин «мир». Не указал он и тех новых «строго определенных» терминов, которыми можно было бы заменить термин «мировоззрение». И это неслучайно. Ученые не предлагают упразднить понятие мировоззрения или заменить его каким-либо другим понятием. Можно с полным основанием констатировать понятие мировоззрения в науках о природе, где оно оказывает существенную помощь в анализе допущений и методологических оснований научного поиска. Что же касается несомненной многозначности термина «мировоззрение», то это, на мой взгляд, отнюдь не является его недостатком. История науки показывает, что ее наиболее содержательные понятия неизбежно оказываются многозначными, в чем диалектически проявляется закономерность процесса



познания. Можно, конечно, заменить термин «мировоззрение» несколькими другими названиями, обозначающими разные вещи, к которым имеет отношение этот термин. Однако такая искусственная операция (мне она представляется едва ли возможной) означала бы еще большее усложнение проблемы мировоззрения.

Предложение отказаться от термина или же от самого понятия «мировоззрение» оставляет в тени весьма существенное обстоятельство: тысячелетия существует *религиозное мировоззрение*. Является ли религия единственно возможным мировоззрением? Если это так (а к этому, по-видимому, склонялся П.В. Копнин), то мировоззрение оказывается, в сущности, религиозным мировоззрением, делом веры, а не знания. Поэтому любая попытка лишить мировоззрение научного или философского статуса является, если не прямо, то косвенно, признанием того, что только религия может быть объяснением мирового целого. Понятие мировоззрения представляется П.В. Копнину устаревшим, так как само слово «мир» является, с его точки зрения, лишенным определенного, конкретного содержания. В особенности это относится к представлению о мире как некоем целом.

Высказанная П.В. Копниным точка зрения была довольно распространена в советской марксистской литературе. Ее придерживался, например, такой авторитетный ее представитель, как Б.М. Кедров. В полемике с ним я привел одно положение из классического учебника физики Л. Ландау и Е. Лифшица, положение, которое вынудило его по меньшей мере частично пересмотреть свое воззрение. Эти выдающиеся теоретики-физики писали: «В общей теории относительности *мир как целое* (курсив мой. – Т.О.) должен рассматриваться не как замкнутая система, а как система, находящаяся в переменном гравитационном поле; в связи с этим применение закона возрастающей энтропии не приводит к выводу о необходимости статистического равновесия» [Ландау, Лифшиц, 1964, с. 46]. Но то, что относится к общей теории относительности, по-видимому, применимо и к другим фундаментальным теориям. Значит, мир как целое не спекулятивная абстракция натурфилософов, а особый, я бы сказал, *опосредованный* предмет научного исследования. Мир как целое не есть нечто трансцендентное, запредельное по отношению к любому достигнутому знанию. Отрицание принципиальной (всегда, разумеется, исторически ограниченной) познаваемости мира как целого – глубокомысленная на первый взгляд точка зрения – оказывается при ближайшем рассмотрении поверхностно-эмпиристской. Ведь именно ревностные приверженцы одностороннего эмпиризма всегда утверждали, что мы познаем лишь конечное, бесконечное же совершенно непознаваемо.

Само собой разумеется, что познание мира как целого всегда относится к определенным «разрезам» универсума, а не просто ко всей мыслимой совокупности наличных и возможных явлений. Если,



например, все состоит из атомов, из образующих атомы элементарных частиц, то, значит, атомная физика изучает мир как целое, хотя она не изучает психических процессов, общественной жизни и т. д. Я согласен с С.Т. Мелюхиным, который писал: «Тот факт, что никакая наука не может дать законченного понимания мира в целом, еще отнюдь не означает, что в наших представлениях не может быть никакой достоверной информации о свойствах всего материального мира и что невозможно содержательное мировоззрение» [Мелюхин, 1970, с. 144].

Ясно также и то, что философию интересует не только мир как целое. Философия, в особенности материалистическая философия, вполне солидаризируется с естествознанием, которое еще на заре Нового времени характеризовало вселенную как бесконечное множество миров. Современное естествознание вносит в понятие мира далекоидущую дифференциацию. Макромир и микромир, атомный и субатомный, мир видимый и невидимый, но отнюдь не трансцендентный. Мир животных, мир растений, мир неодушевленных вещей и духовный мир человека, т. е. мир искусства, мир науки, мир повседневного опыта. Таким образом, мировоззрение имеет дело не просто с миром, а с мирами, из которых складывается единый и вместе с тем бесконечно многообразный мир. В этом смысле каждый из нас живет во многих мирах, и все они посюсторонние миры, даже если это мир прошлого, которого уже нет, или мир будущего, которого еще нет. И осознавая многозначность, и я бы также сказал, многозначительность слова «мир», которая, насколько мне известно, выявляется в языках всех народов, мы, так сказать, *ad oculos* осознаем полновесное значение понятия мировоззрения и несостоятельность всех попыток дискредитировать это понятие и противопоставить ему научное знание.

Итак, философское от нефилософского отличить, пожалуй, легче, чем химическое от физического. Отличительные признаки философских рассуждений почти всегда налицо, так как отрицательное определение философии (т. е. указание на то, что не есть философия) обычно не составляет труда. Но специфика философии по-прежнему остается проблемой. Поэтому вопрос «что такое философия?» следует отнести к числу основных философских вопросов: он обсуждается не теми, кто не знает философии, а теми, кто ее обстоятельно изучал и для кого философия – предмет исследования. Это, следовательно, вопрос, который ставится не столько другим, сколько самому себе. Постановка этого вопроса – свидетельство развития самосознания философии, необходимое проявление ее самокритичности.

Надеюсь, теперь ясно, что философия существеннейшим образом отличается от других систем знания, в частности, также и тем, что она постоянно вопрошает саму себя о своей собственной сущности, предмете, назначении. Эта специфическая особенность философии вполне выявилась уже в Древней Греции, когда Сократ провозгласил в каче-



стве философского кредо изречение дельфийского оракула «познай самого себя». Как свидетельствуют платоновские диалоги, эта задача постоянно сводилась к обсуждению смысла и назначения философии. Гегель указывал, что сократические школы, непосредственно последовавшие призыву Сократа «познай самого себя», исследуют «отношения мышления к бытию», пытаясь вскрыть субъективную сторону человеческого знания, вследствие чего «предметом философии является сама философия как познающая наука» [Гегель, 2006, с. 87]. Развитие философии в Новое время еще более впечатляюще показало, что самопознание философии, превращение философии в предмет специального философского исследования составляет *conditio sine qua non* ее плодотворного развития. И тем не менее каждый философ обосновывает свое собственное понимание предмета философии, поскольку он создает свою собственную философскую систему. Наглядный пример этому Гегель, который утверждал: «...если в других науках предметом мышления является пространство, число и т. д., то философия должна сделать предметом мышления само мышление» [Гегель, 1974, с. 102]. Отвлекаясь от гегелевского идеализма, в рамках которого мышление интерпретируется как субстанция-субъект, следует подчеркнуть, что мышление трактуется Гегелем не просто как функция мозга, а как содержательное мышление, знание, которое находится в процессе развития, обогащения, прогресса. Это значит, что Гегель истолковывает мышление как феномен культуры, можно сказать даже больше – как квинтэссенцию культуры.

Я сослался в данном случае на гегелевскую концепцию предмета философии в связи с тем, что своеобразным, разумеется, материалистическим примером такого культурологического понимания предмета философии является концепция В.С. Степина, систематически изложенная в фундаментальном труде «Теоретическое знание». Рассматривая философию как «теоретическое ядро мировоззрения», В.С. Степин продолжает: «Осуществляя рефлекссию над универсалиями культуры, она выявляет их и выражает в логически-понятийной форме как философские категории. Опираясь с ними как с особыми идеальными объектами, философия способна сконструировать новые смыслы, а значит, и новые категориальные структуры» [Степин, 2000, с. 195].

Существует множество дефиниций понятия культуры. Одни исследователи понимают культуру как рациональное преобразование людьми природной среды обитания человечества; другие видят в культуре достижения науки, техники, искусства; третьи характеризуют культуру как исторически развивающуюся социальную природу человека и ее объективации в рамках существующей иерархии ценностей. Эти положения, конечно, не исчерпывают понятия культуры, они лишь отражают ее многообразие, ее «субстанциальное» значение в границах истории человечества и индивидуального



развития человеческого индивидуума. Это и дает, как я полагаю, основание В.С. Степину определять философию как *рефлексию о культуре*. «Культура, – подчеркивает он, – хранит, транслирует, генерирует программы деятельности, поведения и общения, которые составляют социально-исторический опыт» [Степин, 2000, с. 268].

Само собой разумеется, что философия как рефлексия о культуре представляет собой неотъемлемое содержание культуры. Поэтому она и характеризуется автором как самосознание культуры, т. е. осознание, осмысление, выражение в понятиях, категориях ее, в сущности, необозримого содержания, постижение которого всегда ограничено как объективными историческими условиями, так и неизбежной субъективностью человека, выступающего в качестве философа. Этим, но, конечно, не только этим, в известной мере объясняется множество философских учений, которое непреходяще и образует *modus essendi* философии как специфической формы познания. Философия в отличие от любой другой науки, каков бы ни был исторический уровень ее развития, существует, так сказать, лишь во множественном числе. Иначе говоря, философия существует только как философии, т. е. неопределенное множество различных, противостоящих друг другу философских систем. Такой она была уже в первое столетие своего исторического бытия; такой она осталась и в наше время, и нет оснований полагать, что когда-нибудь в будущем философия утратит свою многоликость, которая, как я убежден, является ее специфической сущностной определенностью.

Философия как феномен культуры является вместе с тем ее духовной потенцией и, если можно так выразиться, ее движущей силой. «Философское познание, – подчеркивает В.С. Степин, – выступает как особое самосознание культуры, которое активно воздействует на ее развитие. Генерируя теоретическое ядро нового мировоззрения, философия тем самым вводит новые представления о желательном образе жизни, который предлагает человечеству. Обосновывая эти представления в качестве ценностей, она функционирует как идеология. Но вместе с тем и как ее постоянная интенция на выработку новых категориальных смыслов, постановка и решение проблем, многие из которых на данном этапе социального развития оправданы преимущественно имманентным теоретическим развитием философии, сближающим ее со способами научного мышления» [Степин, 2000, с. 284].

Привлекательность предложенной В.С. Степиным дефиниции понятия философии несомненна. Но может ли эта дефиниция стать общепринятой среди философов? Конечно, нет, ибо плюрализм философий и соответственно этому плюрализм определений философии исключает такую ситуацию. Так, например, близкий к экзистенциализму Х. Ортега-и-Гассет утверждает, что подлинный предмет философского поиска – универсум. «Универсум – это название



объекта проблемы, для исследования которого родилась философия. Но этот объект, Универсум, настолько необычен, так глубоко отличается от всех остальных, что, конечно же, требует от философа совершенно иного подхода, чем в других научных дисциплинах» [Ortega у Gasset, 1968, р. 86]. И далее испанский философ присовокупляет: «Универсум сам по себе, по своей структуре непроницаем для мысли, ибо иррационален» [Ortega у Gasset, 1968, р. 91]. Совершенно очевидно, что такое представление о предмете философии как, в сущности, непознаваемом «объекте» совершенно чуждо пониманию философии как самосознания культуры.

М. Шлик – один из главных представителей неопозитивизма, глава знаменитого «Венского кружка», следующим образом истолковывает предмет, вернее даже, назначение философии. «В настоящее время мы видим в философии – и это важнейшая черта поворота, совершившегося в ней, – не систему результатов познания, а систему действий. Философия – это деятельность, посредством которой утверждается или объясняется смысл высказывания. Философия объясняет высказывания, а науки их верифицируют» [Schlick, 1930–1931, S. 8]. Нет необходимости доказывать, что такое, предельно зауженное понимание предмета и задачи философии не имеет ничего общего с тем, что далеко не без оснований может быть названо самосознанием культуры. Теоретическая позиция М. Шлика получает систематическое развитие в статье, опубликованной Р. Карнапом, Г. Ганном и О. Нейратом – «Научное понимание – “Венский кружок”». В ней, в частности, утверждается, что «Представители научного миропонимания решительно стоят на почве простого человеческого опыта. Они уверенно работают над тем, чтобы убрать с дороги тысячелетний метафизический и теоретический хлам... В прошлые времена такая позиция называлась *материализмом*, но с тех пор, преодолев определенные ущербные формы, развился современный эмпиризм, который обрел свою прочную основу в научном понимании» (пер. А.Л. Никифорова). Это заявление, как и декларация М. Шлика, несмотря на неправомерное ограничение проблематики и задач философии, несомненно, является выдающимся и прогрессивным событием в философии прошлого века, знаменующим реальное сближение философии и наук о природе.

Еще более ограничивает и тем самым обедняет понятие философии родоначальник так называемой лингвистической, или аналитической, философии Л. Витгенштейн: «Философия есть борьба против помрачения нашего разума посредством языка» [Wittgenstein, 1953, р. 47]. Ранний Витгенштейн видел задачу философии в критическом анализе научных терминов (именно терминов, а не понятий). В своих поздних трудах Витгенштейн провозглашал основной задачей философии критический анализ терминов обыденного языка, повседневного словоупотребления. Сведение философии



к этой частной, хотя и правомерной исследовательской задаче, фактически порывало с великой философской традицией, соответственно которой философия трактовалась как специфическое (именно философское) мировоззрение, качественно отличное от религиозного, а также естественно-научного мировоззрения, мифологии и обыденного здравомыслия. Тот факт, что аналитическая философия, несмотря на решительное выступление против нее Б. Рассела, К. Поппера, занимает господствующее положение в современной Англии, свидетельствует, по моему убеждению, о крайне одностороннем понимании философии в этой стране, давшей в свое время миру таких великих философов, как Ф. Бэкон, Дж. Локк и Д. Юм.

Известный французский историк философии и теоретик историко-философского процесса А. Гуйе пытается доказать, что подлинное содержание каждой философской системы – выражение неповторимой творческой индивидуальности философствующего индивида, способ интеллектуального самоутверждения. «С нашей точки зрения, – подчеркивает Гуйе, – ни один “изм” не порождает другой “изм”. Если бы Барух (Спиноза. – Т.О.) умер в детстве, не было бы Спинозизма» [Gouhier, 1966, p. 20]. Получается, что философская система, в том числе и имеющая эпохальное значение, – не более чем индивидуальное, по существу субъективное, мировосприятие. Развивая эту субъективистскую точку зрения, Гуйе утверждает: «Картезианство, мальбраншизм, контизм, бергсонизм отсылают нас к тому, что мыслили Рене Декарт, Николай Мальбранш, Огюст Конт, Анри Бергсон» (там же). Такое понимание смысла и содержания философских систем бесконечно далеко от их действительного культурно-исторического значения в интеллектуальной биографии человечества.

Естественно возникает вопрос: в какой мере обоснованная В.С. Степиным дефиниция понятия философии относится к многообразию противостоящих друг другу философских учений. Для ответа на этот вопрос необходимо, на мой взгляд, типологическое разграничение философских учений. Натурфилософские учения первых древнегреческих философов (Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, Гераклита, Парменида, Эмпедокла, Анаксагора), так же как натурфилософия Древнего Китая и Древней Индии, едва ли могут рассматриваться как *самосознание* культуры, хотя само их появление на исторической арене – великое культурно-историческое событие. Но уже воззрения Сократа, философия Платона и в особенности энциклопедическая система Аристотеля, безусловно, представляют собой самосознание культуры своего времени и притом такого рода самосознание, познавательное значение которого сохраняется в незначительной мере и для всего последующего развития культуры.

Выдающийся историк науки А. Койре справедливо отмечает: «Труд Аристотеля образует подлинную энциклопедию человеческого



знания... Неудивительно поэтому, что в эпоху развитого Средневековья, ослепленного и подавленного этой массой знания, этим действительно незаурядным интеллектом, Аристотель становится представителем истины, вершиной и совершенством человеческой природы» [Коурге, 1966, pp. 18–19].

Что же касается китайских и индийских философских учений более позднего времени, то я не берусь оценивать их отношение к культуре современной им эпохи, так как не занимался их исследованием. То же я, пожалуй, должен сказать о европейской средневековой философии, хотя с ней я, правда, более знаком. Что же касается западноевропейской и русской философии Нового и Новейшего времени, то она, несомненно, выступает как самосознание культуры. Достаточно указать на английский материализм XVIII в. (Ф. Бэкон, Джон Локк, Т. Гоббс), рационализм Р. Декарта, французское просвещение XVIII в. (Вольтер, Ламетри, Гольбах, Гельвеций и в особенности Д. Дидро и Ж.-Ж. Руссо), философию Лейбница, немецкую философию от Канта до Гегеля и Фейербаха включительно, философию марксизма и некоторые философские течения XX столетия, чтобы эвристическое значение предложенной В.С. Степиным дефиниции понятия философии стало достаточно очевидным.

Прав был Ф. Шеллинг, утверждавший, что «идея философии сама является результатом философии, которая как бесконечная наука одновременно есть и наука о самой себе» [Schelling, 1927, S. 661]. Конечно, философия оказывается «наукой о самой себе» не потому, что она «бесконечная наука», которая охватывает все. Суть дела, которую правильно выразил Шеллинг, заключается в том, что идея философии – результат ее исторического развития и противоречивое содержание этой идеи – отражение действительных противоречий развития философии и всего того, что определяет и содержание, и форму этого развития.

В работе «Трансцендентальный идеализм» Шеллинг подчеркивает: «...что такое философия – является до сих пор нерешенным вопросом, ответ на который может получиться лишь в результате самой философии» [Шеллинг, 1936, с. 37]. Этот ответ, полагал Шеллинг, есть вместе с тем разрешение всех тех проблем, которыми занимается философия. Следовательно, этот ответ не сводится к одной лишь дефиниции понятия философии; он непосредственно связан со всем содержанием философского учения. Это видно и у самого Шеллинга, поскольку он считает предметом философии «не бытие, а знание».

Не следует, однако, полагать, что каждый раз, когда философ ставит вопрос «что такое философия?», содержание вопроса остается неизменным и речь идет лишь о его неудовлетворенности имеющимися ответами. На самом деле фактическую предпосылку постановки этого вопроса философами составляет не стремление к совершенной



дефиниции, а новая философская проблематика, которая противопоставляется старой, провозглашается имеющей несравненно более важное значение и в сущности определяющей понятие философии.

Когда И.Г. Фихте решительно заявляет, что «вряд ли найдется и полдюжины таких, которые знали бы, что такое собственно философия...» [Фихте, 1937, с. 3], то он, конечно, имеет в виду философские проблемы, выдвигаемые его собственной философией и которые, по его мнению, превращают философию в подлинную науку, способную служить делу разумного переустройства общественной жизни. Первой задачей философского исследования Фихте объявляет решение вопроса: в чем заключается назначение человека вообще? Последней (т. е. завершающей) задачей всякого философского исследования является решение вопроса, «каково назначение ученого, или – что то же самое, как выяснится в свое время, – назначение высшего, самого истинного человека...» [Фихте, 1935, с. 59]. Это понимание философии как науки о человеке и понимание человека как существа, наиболее адекватно реализующего в науке имманентную действительность и субстанциальную разумность, означает, с точки зрения Фихте, что философия есть *наукоучение*, т. е. решение вопросов, поставленных еще Кантом. Совершенно очевидно, что это новое понимание смысла и задач философии есть вместе с тем и новая постановка вопроса «что такое философия?».

Таким образом, обсуждение вопроса «что такое философия?» постоянно выявляет обогащающееся содержание философии, обновление ее проблематики историческим опытом человечества. Благодаря этому обсуждаемый вопрос сохраняет свое значение в течение веков. В наши дни он приобретает особую актуальность, так как человечество овладело могущественными силами природы, и это вследствие противоречивого характера общественных отношений оказывается не только благом, но и небывалой угрозой самому существованию человечества. Современный научно-технический прогресс, значение которого в исторической перспективе развития человечества трудно переоценить, вновь и вновь поднимает старые, но вечно новые вопросы о смысле человеческой жизни и «смысле истории», о природе человека, его отношении к внешнему миру и к самому себе, о его ответственности, свободе воли и объективной детерминированности, о неподдающихся предвидению отдаленных последствиях прогресса и т. д. Те, кто утверждает, что философия есть исторически изживший себя способ осмысления эмпирической действительности, объявляют тем самым все эти смысложизненные вопросы псевдопроблемами. Такая якобы свободная от мировоззренческого пристрастия установка характерна не только для позитивистского и структуралистского философствования, но и для технократического мышления; как, впрочем, и для всего сциентизма, нередко оказывается косвенной апологией «традиционных», т. е. капиталистических, отношений.



Что же касается мыслителей, осознающих действительное значение этих философских (и не только философских) вопросов, мыслителей, отдающих свои силы их решению, то они рано или поздно приходят к пониманию исторической необходимости радикальной постановки коренных социальных проблем. Для них вопрос «что такое философия?» в известной мере совпадает с проблемой рационального переустройства общественной жизни. Научно-техническая революция, ее разительные достижения, перспективы, противоречия, ее социальные последствия порождают новые философские проблемы. Современный философский иррационализм пессимистически оценивает «чуждоищные» научно-технические достижения наших дней. Ж. Матисс в монографии «Универсальная бессвязность» утверждает: «Мир – свидетельство трансцендентальной бессвязности. Можно длительное время предаваться иллюзиям, верить, что мир гармонично сбалансирован, управляем точными и простыми законами. Но благодаря более полной и правильной информации он оказывается основательно беспорядочным, полным анархической активности во всех отношениях. Рассматриваемый глобально, он выступает как куча гетерогенных сущностей, подобных в результате брожения смешанных феноменов, которые комбинируются, искажают друг друга, друг другу противоречат. И социальный мир не отличается от спектакля физической природы. Смутные, беспорядочные явления, антагонистические, деструктивные, хотя иногда они подобны интенционально направленным... человек, пожалуй, наиболее потрясающий (le plus frappant) экземпляр интимной бессвязности природы» [Matisse, 1953, VI–II, IX]. Однако подзаголовок цитируемой монографии гласит: «Логика реального и законы природы».

Социальный смысл вопроса «что такое философия?» по-своему осознает и формулирует М. Хайдеггер. Ход его рассуждений примерно таков: атомный век, атомная энергия – внутренняя сущность материи, имеющая непостижимое отношение к бытию сущего, определяет наше будущее. Но наука имеет своим первоисточником философию. Философия как осознание непостижимости бытия – вот то слово, которое «как бы написано на вратах нашей собственной истории, мы осмелимся даже сказать – на вратах современной всемирно-исторической эпохи, которая называется атомным веком» (234, 8). Хайдеггер, как нередко бывает, отвлекается от реального исторического процесса, т. е. антагонистических общественных отношений, вследствие которых открытие атомной энергии получило свою первую впечатляющую объективацию в атомной бомбе. Угроза, которую термоядерное оружие представляет для человечества, вытекает, согласно Хайдеггеру, из развития философии, из стремления постигнуть бытие сущего. С этой точки зрения, в которой скрытым образом содержится по существу обскурантистская интерпретация научно-технического прогресса и познания вообще,



Хайдеггер рассматривает вопрос «что такое философия?» как предвосхищение трагической судьбы человечества. Это «не исторический вопрос, который имел бы целью выяснить, как возникло и развивалось то, что называют “философией”. Это исторический вопрос в том смысле, что он является роковым (geschickliche) вопросом» [Heidegger, 1956, S. 18].

Философские иеремиады по поводу «конца технической цивилизации», «конца прогресса», неизбежности всемирно-исторической катастрофы оказываются теснейшим образом связанными с вопросом «что такое философия?», ибо речь идет об оценке человеческого разума, науки. Таким образом, вопрос, который в своей первоначальной форме возникает из эмпирической констатации множества несовместимых друг с другом философских систем (и в этом своем качестве представляет интерес главным образом для философов), в наше время перерастает в вопрос об исторических судьбах человечества и тем самым становится социальной проблемой, волнующей каждого мыслящего человека. Речь идет уже о том, в какой мере человечество способно понять само себя, управлять своим собственным развитием, стать хозяином своей судьбы, овладеть объективными, в немалой мере стихийными последствиями своей познавательной и созидательной деятельности.

Список литературы

- Борн, 1977 – Борн М. Размышления и воспоминания физика. М.: Наука, 1977. 280 с.
- Гегель, 1938 – Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике. Соч. Т. XII. М.: Соцэкгиз, 1938. 494 с.
- Гегель, 1974 – Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.
- Гегель, 2006 – Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии в 3 т. Кн. 2. М.: Наука, 2006. 424 с.
- Копнин, 1966 – Копнин, П.В. Введение в марксистскую гносеологию. Киев: Наукова думка, 1966. 287 с.
- Ландау, Лившиц, 1964 – Ландау, Л.Д., Лифшиц, Е.М. Статистическая физика. М.: Наука, 1964. 568 с.
- Лекторский, Швырев, 1972 – Лекторский В.А., Швырев В.С. Методологический анализ науки // Философия. Методология. Наука / Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: Наука, 1972. С. 7–44.
- Мелюхин, 1970 – Мелюхин С.Т. Проблема логики научного исследования // Филос. науки. 1970. № 5. С. 141–149.
- Степин, 2001 – Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс, 2001. 744 с.
- Философская энциклопедия, 1964 – Философская энциклопедия. Т. III. М.: Советская энциклопедия, 1964. 588 с.
- Фихте, 1935 – Фихте И.Г. О назначении ученого. М.: ОГИЗ, 1935. 140 с.



- Фихте, 1937 – *Фихте И.Г.* Ясное как солнце сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М.: Тетра, 1937. 120 с.
- Шеллинг, 1936 – *Шеллинг Ф.В.И.* Система трансцендентального идеализма / Пер. И.Я. Колубовского. Л.: Соцэргиз, 1936. XIX+497 с.
- Шкловский, 1959 – *Шкловский И.С.* Размышления об астрономии, ее взаимосвязи с физикой и технологией и влиянии на современную культуру // Вопр. философии. 1959. № 5. С. 65–78.
- Эйнштейн, 1967 – *Эйнштейн А.* Собрание научных трудов в 4 т. Т. IV. М.: Наука, 1967. 600 с.
- Gouhier, 1966 – *Gouhier H.* Les Grandes avenues de la pensée philosophique depuis Descartes. Louvain – Paris: Nauwelaerts, 1966. 94 pp.
- Heidegger, 1956 – *Heidegger M.* Was ist das, die Philosophie? Pfullingen: Neske, 1956. 45 pp.
- Jaspers, 1956 – *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauungen. Sechste Auflage. Heidelberg: Springer, 1956. 515 S.
- Koyré, 1966 – *Koyré A.* Etudes d'histoire de la pensée scientifique. Paris: Gallimard, 1966. 420 pp.
- Matisse, 1953 – *Matisse G.* L'incoherence universelle. Les logiques du réel et les lois de la nature. Paris: Presses Universitaires de France, 1953. XV+256 pp.
- Ortega y Gasset, 1968 – *Ortega y Gasset, J.* Was ist Philosophie? Stuttgart: DTV, 1968. 275 pp.
- Schelling, 1927 – *Schelling F.* Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. München, 1927. 304 S.
- Schlick, 1930–1931 – *Schlick M.* Die Wende der Philosophie // Erkenntnis. Bd. 1, Heft 1, 1930–1931. S. 4–11.
- Wittgenstein, 1953 – *Wittgenstein L.* Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell, 1953. 592 pp.

References

- Born, M. *Razmyshleniya i vospominaniya fizika* [Physik im Wandel meiner Zeit]. Moscow: Nauka, 1977, 280 pp. (In Russian)
- Einstein, A. *Sobranie nauchnyh trudov v 4-h t. T. 4.* [Collection of Scientific Works in 4 vols. Vol. 4]. Moscow: Nauka, 1967, 600 pp. (In Russian)
- Fichte, J.G. *O naznachanii uchenogo* [Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten]. Moscow: OGIZ, 1935, 140 pp. (In Russian)
- Fichte, J.G. *Yasnoe kak solntse soobshchenie shirokoy publike o podlinnoy sushchnosti noveyshey filosofii* [Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das Wesen der neuesten Philosophie]. Moscow: Tetra, 1937, 120 pp. (In Russian)
- Filosofskaya ehntsiklopediya, tom 3* [Philosophical Encyclopedia, vol. 3]. Moscow: Sovetskaya ehntsiklopediya, 1964, 588 pp. (In Russian)
- Gouhier, H. *Les Grandes avenues de la pensée philosophique depuis Descartes.* Louvain – Paris: Nauwelaerts, 1966, 94 pp.
- Hegel, G.W.F. *Ehntsiklopediya filosofskih nauk. T. 1. Nauka logiki* [Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Vol. 1]. Moscow: Mysl, 1974, 452 pp. (In Russian)
- Hegel, G.W.F. *Lektsii po ehstetike. Sochineniya. Vol. 12* [Lectures on Aesthetics. Works. Vol. 12]. Moscow: Sotsekhgiz, 1938, 494 pp. (In Russian)



- Hegel, G.W.F. *Lektsii po istorii filosofii v 3 t. Kn. 2.* [Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie]. Moscow: Nauka, 2006, 424 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Was ist das, die Philosophie?* Pfüllingen: Neske, 1956, 45 pp.
- Jaspers, K. *Psychologie der Weltanschauungen.* Sechste Auflage. Heidelberg: Springer, 1956, 515 S.
- Kopnin, P.V. *Vvedenie v marksistskuyu gnoseologiyu* [An Introduction to Marxist Gnoseology]. Kiev: Naukova Dumka, 1966, 287 pp. (In Russian)
- Koyré, A. *Etudes d'histoire de la pensée scientifique.* Paris: Gallimard, 1966, 420 pp.
- Landau, L.D. & Lifshitz, E.M. *Statisticheskaya fizika* [Statistical Physics]. Moscow: Nauka, 1964, 568 pp. (In Russian)
- Lektorskiy, V.A. & Shvyrev, V.S. Metodologicheskii analiz nauki [Methodological Analysis of Science], in: Lektorskiy, V.A. (ed.). *Filosofiya. Metodologiya. Nauka* [Philosophy. Methodology. Science]. Moscow: Nauka, 1972, pp. 7–44. (In Russian)
- Matisse, G. *L'incoherence universelle. Les logiques du reel et les lois de la nature.* Paris: Presses Universitaires de France, 1953, xv+256 pp.
- Melyuhin, S.T. “Problema logiki nauchnogo issledovaniya” [The Problem of Logic of Scientific Research], *Filosofskie nauki*, 1970, no. 5, pp. 141–149 (In Russian)
- Ortega y Gasset, J. *Was ist Philosophie?* Stuttgart: DTV, 1968, 275 pp.
- Schelling, F. *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft.* München, 1927, 304 S.
- Schelling, F.W.J. *Sistema transtsendentalnogo idealizma* [System des transzendentalen Idealismus]. Leningrag: Sotsehgiz, 1936, xix+497 pp. (In Russian)
- Schlick, M. “Die Wende der Philosophie”, *Erkenntnis*, Bd. 1, Heft 1, 1930–1931, S. 4–11.
- Shklovskiy, I.S. “Razmyshleniya ob astronomii, ee vzaimosvyazi s fizikoy i tehnologiyey i vliyanii na sovremennuyu kulturu” [Reflections On Astronomy, Its Relationship With Physics And Technology And The Impact On Modern Culture], *Voprosy filosofii*, 1959, vol. 5, pp. 65–78 (In Russian)
- Stepin, V.S. *Teoreticheskoe znanie* [Theoretical Knowledge]. Moscow: Progress, 2001, 744 pp. (In Russian)
- Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations.* Oxford: Blackwell, 1953, 592 pp.