

## Брентано и Гуссерль как историки философии

Тематика многих работ, посвященных отношениям между Брентано и Гуссерлем, в большинстве случаев может быть охвачена общей рубрикой «Брентано и ранний Гуссерль»<sup>1</sup>. Как правило, эта тема затрагивается при исследовании предпосылок феноменологии Гуссерля на начальном этапе его творчества. Благодаря многочисленным исследованиям последних лет разностороннее влияние Брентано на Гуссерля стало общепризнанным фактом. В этом свете становление философской доктрины самого Гуссерля вполне обосновано описывается как постепенная эмансипация от взглядов его первого философского наставника. В нашей статье мы, напротив, хотели бы обратить внимание на внешне не связанные историко-философские концепции этих мыслителей, которые отделяет друг от друга отрезок времени длинной в человеческую жизнь. Речь пойдет о теории четырех фаз развития философии Брентано, сформулированной им в начале 60-х годов 19 века, когда он, будучи еще студентом, искал выход из переживаемого мировоззренческого кризиса, а также о гуссерлевской модели истории новоевропейской философии, представленной в его позднем труде «Кризис европейской науки и трансцендентальная феноменология». При этом мы намерены рассмотреть не только методы их историко-философской работы, но тесно связанную с ними у обоих мыслителей трактовку общей природы и задач философии. Такое исследование покажет, как мы надеемся, что, несмотря на позднейшие расхождения в вопросах философии сознания или эпистемологии, оба мыслителя сохраняли верность общему философскому идеалу, а их обоснования научной философии можно рассматривать как связанные между собой пути к традиционному идеалу *philosophia perennis*.

<sup>1</sup> Статья выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) проект № 06-03-00432а.

## Философия истории философии Brentano

Историко-философская концепция Brentano оформилась еще в его ранние студенческие годы. В своих воспоминаниях Карл Штумпф пишет: «Осенью [1866 г.] я прослушал его первую лекцию по истории философии. Ей предшествовало длинное введение в понятие и метод философии. Уже тогда было также изложено учение о четырех фазах. Это учение сначала открылось Brentano, как он рассказывал мне позднее, во время его выздоровления от тяжелого заболевания (осенью 1860 г.) после того, как он почти сошел с ума от философии, размышляя долгое время о том, что, в сущности, означает выдвигаемая столь высокие притязания и временами столь почитаемая всеми, после чего полностью отвергнутая система спекулятивной философии. Тогда в качестве объясняющей и спасительной идеи в голову ему пришла аналогия, наблюдаемая в ходе философского движения внутри трех периодов (которую он естественно не рассматривал как абсолютно значимую для всех времен)» (Stumpf 1919, 89)<sup>2</sup>. Спасительным открытием, вернувшем Brentano смысл занятием философией, стала идея ее оригинального исторического развития, получившая название теории четырех фаз развития философии. Идея состояла в том, что история философии существенным образом отличается от истории науки и подчиняется собственным, имманентным ей закономерностям. Brentano утверждает, что вся история философии является историей «научных устремлений», в основе философского творчества лежат те же мотивы, что и в основе научного познания, а именно заложенное в человеке от природы «стремление к познанию» истины. Но если история науки демонстрирует «постоянный прогресс», который лишь иногда прерывается временами застоя, то история философии распадается на неравноценные этапы. В философии фазы продуктивного развития систематически сменяются фазами упадка.

В каждую эпоху — в Античности, в Средние века и в Новое время — философия проходит четыре фазы: фазу продуктивного научного развития и затем три фазы упадка. Движение философии на первом этапе соответствует общей логике развития науки: наблюдается поступательное совершенствование и углубление гипотез, расширение сфер исследования, умножение вопросов и постепенное построение всеохватывающих систем (Brentano 1926, 7–9). Первая фаза характеризуется двумя общими чертами: во-первых, «живым и чисто теоретическим интере-

<sup>2</sup> Впервые в опубликованном виде эта концепция была представлена в разделе «История церковных наук» книги Иоганна Адама Мёлера «История церкви» (Möler 1867, 526–584). Более детально она была изложена в опубликованной в 1895 г. брошюре «Четыре фазы философии и ее современное состояние». Эта брошюра была издана на основании доклада, прочитанного 28 ноября 1894 года в «Литературном обществе Вены». Мы будем опираться в дальнейшем на этот текст.

сом», во-вторых, «в своем ядре естественным, хотя, вероятно, требующими разнообразного совершенствования методом» познания.

«Вторая фаза – это фаза образующая первую стадию упадка. Она каждый раз начинается с ослабления или фальсификации научного интереса. Отныне определяющими для исследования становятся, главным образом, какие-то практические мотивы. Вследствие этого оно не проводится более в равной мере строго и научно. Мышлению не достает силы и глубины. И если вместо глубины появляется определенная более значительная широта и в популяризированных учениях какой-то философской секты принимают участие более широкие круги, то все же это не является настоящей компенсацией для утраты подлинно научной энергии» (Brentano 1926, 8). Третья фаза знаменуется тем, что «ставшая ненаучной наука делает себя недостойной доверия; ей отказывают в нем» (Brentano 1926, 8). В результате возникают различные скептические учения. Третья фаза – это фаза господства скептицизма. Поскольку скептицизм не в состоянии удовлетворить человеческое стремление к познанию, его сменяют разнообразные попытки его преодоления. Четвертая фаза характеризуется стремлением преодолеть скептицизм, однако, с помощью «неестественных» средств познания. «В добавление к естественным средствам, с которыми работала первая фаза, измышляют совершенно неестественные способы познания, принципы, лишенные всякой достоверности, гениальные непосредственные интуитивные способности, мистические взлеты интеллектуальной жизни, и чуть ли не упиваются мнимым обладанием самых возвышенных, далеко превосходящих все человеческие способности истин» (Brentano 1926, 9). Эта фаза характеризуется как этап господства иррациональных, мистически ориентированных проектов, в которых противоречие с разумом достигает наивысшего пика. По этому признаку эта фаза оценивается как пункт наиболее глубокого упадка философии. В конкретном наполнении эта модель выглядит следующим образом:

Эпоха	1 фаза	2 фаза	3 фаза	4 фаза
Античность	Аристотель	Философские школы стоиков и эпикурейцев	Античный скептицизм	Неоплатонизм, неопифагорейство
Средние века	Фома Аквинский	Дунс Скот	Номинализм	Экхарт, Таулер, Кузанский
Новое время	Бекон, Декарт, Локк, Лейбниц	Французское и немецкое просвещение	Юм	Рейд, Кант и немецкие идеалисты

Важнейшей частью этой концепции является оценка современной философии. Шотландская школа, философия Канта и немецкого идеализма причислены к третьей стадии упадка. Их исторический смысл видится в том, что они пытаются преодолеть скептицизм в опоре на нера-

циональные способности. Brentano проводит прямую аналогию между иррациональными методами познания в античном неоплатонизме, учением Кузанского о непонятном «интеллекте», диалектическим мышлением Гегеля, «интеллектуальным созерцанием» Шеллинга. С его точки зрения, по своему смыслу это явления одного порядка. Парадигматическим примером данного этапа в немецкой философии служит поздний Шеллинг. Но прямую ответственность за волну иррационализма в немецкой философии 19 века Brentano возлагает на Канта. Иррационализм кантовской философии он видит в отказе от картезианского принципа обоснования науки на основе очевидности, в учении о синтетических суждениях *a priori*, которые полагаются в основу науки не в силу их достоверной убедительности, а в качестве принципов, навязанных нам «организацией» рассудка. Канту не удалось вместе с тем дать позитивного решения проблемы скептицизма, и он отказывается от традиционной идеи рациональной метафизики и теологии.

Из брентановской модели историко-философского развития следует, что кризис философии середины 19 века не является уникальным событием, он выражает логику развития новоевропейской философии в целом. Этот кризис вытекает из принципиальной неудовлетворенности наших познавательных устремлений спекулятивной философией немецкого идеализма. Эта модель должна была также служить доказательством того, что современная философия находится в преддверии новой пост-нововропейской эпохи своего развития. Смысл прогрессивных философских устремлений современности заключается в преодолении современного скептицизма и иррационализма путем построения подлинно научной философии на достоверных основаниях и в опоре на «естественные» (научообразные) методы познания.

В этой связи возникает вопрос, какие требования Brentano предъявлял к истории философии в качестве отрасли научной философии. В определении метода и задач истории философии он руководствовался общим понятием философии, под которой он понимал науку о наиболее общих законах, а также законах, относящихся к психическим явлениям. Опираясь на это определение, он полагал, что история философии в обычном смысле не может считаться частью философии (Brentano 1987, 77). Собственно философской дисциплиной может быть признана лишь философия истории философии, которая должна исследовать общие законы развития философии (*ibid.*). Точнее, задачей такого рода исследования должно быть выяснение предпосылок философской продуктивности и объяснение законов расцвета и упадка философии. Brentano проводил четкое различие между «обычной» историей философии, написанной историками, и собственно философской историей философии. Первая дает представление о последовательности и содержании философских учений прошлого, она верна, как правило, лишь в деталях и зачастую фальсифицирует историю философии в ее существенных моментах. В качестве примера такого подхода при-

водилась «Философия греков в ее историческом развитии» Э. Целлера, которая представляет, по оценке Brentano, массу совершенно безразличного с философской точки зрения материала и при этом ошибается «в главных чертах» (ibid., 83, 89). Проект самого Brentano — это «философская» история философии, которая должна раскрыть смысл учений прошлого и установить «существенные связи» между ними, тем самым выявить общие законы развития философии (ibid., 78).

В дихотомии обычной и философской истории философии он исходит из понятия исторического познания сложившегося в 18 веке. Под «историей» в это время понималось познание единичных фактов, эмпирическое описание фактического материала. Образцовыми для такого понимания истории были многочисленные «естественные истории», представлявшие собой фактические описания, не претендующие на раскрытие общих законов развития предмета исследования. На рубеже 18–19 вв. так понятая история начинает оцениваться как в строгом смысле ненаучное предприятие. У Канта и кантианцев появляется противопоставление эмпирической истории и собственно философской или априорной истории философии. Последняя не удовлетворяется простой инвентаризацией мнений, но нацелена на объяснение происхождения и развития философских проблем из природы человеческого разума (у Канта этот подход заявлен как история философии с трансцендентальной точки зрения) (Geldsetzer 1968, 127–128)<sup>3</sup>. Именно через это противопоставление «старого» и «современного» понятия истории на протяжении 19 века будут оформляться новые концепции «научного» историко-философского исследования (ibid., 131). Этот тезис относится также к Brentano. Говоря о принципиальных недостатках истории философии, написанной историками (погружение в массу фактического материала без ясного понимания «существенного» в нем), Brentano метит в отмеченное классическое понятие. Лишь философская история философии, объясняющая общие законы ее развития, является для него синонимом научного подхода. Таким образом, обоснование теории четырех фаз развития подразумевало не просто утверждение определенной историко-философской гипотезы, но вместе с тем также реализацию определенной модели научного подхода к истории философии.

Brentanовская постановка задач историко-философского исследования — выявление общих законов и существенных связей — не является оригинальной для своего времени. Как показывает Geldsetzer, для посткантовской истории философии 19 века была характерна оживленная полемика о закономерности развития философии (Geldsetzer 1968, 181–182)<sup>4</sup>. Оригинальность концепции Brentano видится, в первую оче-

<sup>3</sup> См. также «Критику чистого разума» в «Трансцендентальном учении о методе» гл. 4 «История чистого разума».

<sup>4</sup> Например, Хр. Авг. Брандис в первом томе своего «Handbuch der griechisch-römischen Philosophie» 1835 г. ставил задачу исследовать «законы развития» в истории

редь, в идее декаданса как имманентного для истории философии явления. Идея декаданса философии развивалась в начале 19 века Шеллингом и его школой (Geldsetzer 1968, 186–187), но она не стала доминирующей в Германии. К моменту появления концепции Brentano модель поступательного развития философии стала само собой разумеющейся базисной парадигмой для истории философии. Brentano отходит от этой схемы и тем самым отказывается от идеи преемственности и непрерывности в развитии западноевропейской философии. Напротив, философское движение на значительных отрезках истории он описывает как углубляющийся кризис и искажение исходной модели продуктивного философствования, сформировавшейся уже в Античности.

Brentano называет свой подход «культурно-психологическим» объяснением развития философии (Brentano 1926, 7). В отличие от спекулятивной истории философии гегелевского типа, он пытается установить эмпирические законы ее развития. Brentano предлагает психологическое объяснение движения философии, реконструируя «психологические моменты развития» на разных стадиях, точнее, «доминирующие мотивы» философского предприятия (Brentano 1969, 22). Речь не идет о реконструкции личных мотивов, связанных с биографией автора, его окружением или историческими обстоятельствами. Brentano предполагает объединяющее философию разных авторов мотивационное единство, которому он дает антропологическое объяснение. На всех фазах движущей силой развития философии остается один и тот же мотив — заложенное в человеке стремление к познанию истины. Именно это мотивационное единство философии позволяет дать целостную картину ее истории и объяснить связь между ее отдельными этапами. Движение философии на первой стадии соответствует общей динамике науки и диктуется теоретическими научными интересами. Кризис начинается с изменения мотивации исследования и со смещения исследовательского интереса от чисто теоретических проблем к вопросам прагматического характера. Исследование мотивировано теперь интересами практики. С началом упадка развития философии во все эпохи подчиняется единой и неотвратимой логике — за второй фазой, когда происходит смещение диспозиции между теорией и практикой, следуют фазы скепсиса и иррационализма. Неудовлетворенность исходного познавательного интереса и разочарование в потенциале научной философии вызывает во все эпохи скепсис и мистицизм. Brentановская концепция выявляет психологически обусловленную связь между учениями, в ней не обнаруживается какой-либо логической необходимости, связывающей философские концепции по типу гегелевской истории фи-

лософии согласно внутренним и внешним каузальным связям; Я. Фриз в первом томе своей «Die Geschichte der Philosophie» 1837 г. стремился обосновать «общие законы развития философских наук согласно природе человеческого духа» (Geldsetzer 1968, . прим. 101, 102).

лософии. Точнее, эта модель обнаруживает две логики развития философии: логику научного философствования, соответствующую кумулятивной модели эволюции науки, и логику упадка. История философии развивается между двумя полюсами: либо философия строится как научное предприятие, опираясь на достоверные рациональные интуиции, руководствуясь теоретическими интересами, используя «естественные методы»; либо она деградирует в мистицизм и иррационализм. Обе логики развития у Brentano друг с другом внутренне не связаны. На всех этапах упадок и переход ко второй стадии вызывается внешними факторами: либо политическими и социально-культурными катаклизмами (кризис религиозных и политических институтов в Античности и в Новое время), либо институциональными факторами (конкуренцией орденов в Средние века). У Brentano отсутствуют какие-либо переходные элементы между первой и второй фазами развития философии. Из этого можно заключить, что кризис не носит неотвратимый характер и не является неизбежным. Он не является выражением собственной логики развития философии на первой стадии, мы не видим каких-либо зерен последующего декаданса в наукообразных проектах философии (см. Werle 1989, 52, 58–59).

Данная Brentano картина развития европейской философии не может не вызывать вопросы. Как оценить, например, феномен софистики в Античности? Насколько верной является оценка античной философии после Аристотеля? Как вписывается в указанную схему ранняя схоластическая философия? Насколько убедительны аналогии между разными эпохами? Сам Brentano предвидел возражения, на которые может натолкнуться его концепция. Для него было очевидно, что стадии не следуют друг за другом в строгой хронологической последовательности и могут налагаться друг на друга. В одно и то же время могут сосуществовать явления, соответствующие разным фазам развития. Даже в учении одного автора можно обнаружить элементы, характерные для разных стадий. Brentano отвечает на это: «мы классифицируем фазы согласно доминирующему в них характеру и поэтому учитываем только явления эпохального значения, то есть учения, подготавливающие их и непосредственно к ним примыкающие, но не те явления, которые этого значения не достигли или его утратили» (Brentano 1969, 21). Можно предположить, что для Brentano подобные фактические возражения вообще не имели существенного значения, поскольку, с его точки зрения, они исходят из лагеря обычной истории, понимаемой как простое фактически верное изложение материала. Для философской, научной истории философии хронология не является ведущим принципом организации материала. Brentano сравнивает историка философии с портретистом, главная задача которого состоит не в том, чтобы добиться буквальной верности изображения, а в том, чтобы выявить существенные для понимания черты изображаемой личности. В философской истории философии речь идет о явлениях «делающих эпоху»,

то есть определяющих смысл и цели философских устремлений на том или ином этапе.

Научное историко-философское исследование не должно быть, по Brentano, аксиологически нейтральным. В задачу историка философии входит не только понимание, но также «критика содержания учения и его оценка» (Brentano 1987, 92). История философии не только систематизирует, но также определяет значимость исторических явлений. Brentano трактует развитие философии в терминах восхождения и упадка, таким образом, здесь предполагается некий идеальный образец философии, относительно которого квалифицируются явления прошлого. Научное историко-философское исследование предполагает нормативный фундамент. Это говорит о том, что история философии является производной частью философской доктрины и не может быть понята отдельно от нее. Неотъемлемой частью историко-философского исследования оказывается общее систематическое введение в философию и обоснование возможности продуктивного научного философствования. По воспоминаниям Штумпфа, в лекционном курсе 1866 года собственно историко-философской части лекций предшествовало длинное введение, в котором Brentano разъяснял понятие и метод философии, в свете которого затем давалась периодизация и классификация исторических явлений.

Поэтому Brentano настаивает на том, что «только философ может быть годным историком философии» подобно тому, как удовлетворительную историю математики или химии может дать только математик и химик (ibid., 83; 89). «Насколько искаженными они изображали бы учения и потчевали бы нас вместо них галиматьей, если бы они не всегда одновременно сохраняли в поле зрения факты, о которых говорят соответствующие исследователи [...]. Если бы этим не пренебрегали, то не вносили бы так часто в произведения тончайших мыслителей абсурдное и что-то по-человечески невероятное, зацепившись за мертвые буквы, вместо того, чтобы последовать за автором в живую область исследования. Конечно, было сделано много ошибочно-го тем, что вносили свою субъективность в учение чужого мыслителя [...]. Но если историку, чтобы избежать этой Харибды, вменяют в обязанность воздерживаться от любого соучаствующего мышления и исследования, то тем самым его проклинаят на то, чтобы он тем неизбежнее был проглочен Сциллой» (ibid., 89). Простая эмпирическая реконструкция, привязанная к «мертвой букве» учения, еще не обеспечивает проникновения в его подлинный смысл, скорее это достигается благодаря обращению к самим вещам и адекватному взгляду на обсуждаемую проблематику. Хорошей иллюстрацией этой мысли является брентановская оценка средневековых и современных интерпретаций Аристотеля. «В этом рассмотрении упомянутые комментаторы [Целлер, Бонниц] настолько же далеко отстают от комментаторов Средних веков, насколько же они превосходят их в филологических знаниях и в общем

историко-критическом образовании; и лишь благодаря этому понятно, как презируемые комментарии Фомы Аквинского могли схватить некоторые из самых темных пунктов учения в аристотелевской системе куда вернее в их смысле и значительно глубже в их основаниях, чем это сделали наши современные историки» (ibid., 328–329). Для Brentano цель историко-философской реконструкции заключалась не в достижении гармонии с авторским смыслом, но в большей ясности относительно обсуждаемого материала. Авторский взгляд интересует его лишь постольку, поскольку автор тоже стремился представить и представил некое положение дел. Поэтому речь идет не об аутентичной реконструкции субъективного авторского взгляда, а о приближении с его помощью к истинному взгляду на вещи.

Наглядно это подтверждается тем, как Brentano предлагает разьяснять трудные фрагменты в учениях прошлого. Он говорит о рассмотрении «частей в свете целого». Принципиальным при этом является то, как он интерпретирует этот постулат, ссылаясь не на герменевтическую традицию, а на биологию Кювье<sup>5</sup>. Напомним, что Кювье исходил из тезиса, что организмы не являются простыми агрегатами частей, но в них каждая часть отражает форму целого. Части организма находятся между собой в отношениях корреляции и связаны необходимым образом. Это дает возможность биологу реконструировать из отдельных частей весь организм, например, выводить из скелета животного его строение. Биология может определять не только то, что есть, но также из отношений совместимости или несовместимости частей то, что возможно или невозможно. Проводя аналогию между дедукцией в биологии и в истории философии, Brentano видит в историческом учении логически организованную систему. Объективность исторического исследования он понимает не в смысле адекватности исторической реконструкции, но в смысле воспроизведения объективной логики, которой было продиктовано учение. Там же он упоминает об опыте Кеплера: «Кеплер из пары наблюдений Марса конституировал целую кривую и открыл закон, который повелевает движением планет. Также во множестве тезисов может выйти на свет одна нетрадиционная принципиальная идея! В моей работе «О многообразии значения сущего по Аристотелю» я смог дать нигде до нас не сохранившуюся, но много раз предполагавшуюся дедукцию его таблицы категорий» (ibid., 86). В этой книге Brentano доказывал, что аристотелевская таблица категорий не является случайной и строится на основе определенной логики, благодаря которой может быть обоснована ее полнота и связь между категориями. Все это говорит о том, что Brentano не видел какой-либо принципиальной разни-

<sup>5</sup> «Рассмотрение части в свете целого подобно дедукциям Кювье. (Части учения должны быть как-либо совместимыми, если не логически, то, по крайней мере, психологически») (Brentano 1987, 85).

цы между методическими средствами истории философии и естественнонаучных дисциплин. Приведенные аргументы могут служить иллюстрацией его базисного постулата о методическом единстве философии и естествознания.

Подход Brentano можно оценить как «идеально-типическую» модель историко-философского исследования (Werle 1989, 89; 92–93). Brentano фиксирует четыре универсальные парадигмы философии и представляет историю европейской философии как их циклическую смену. Из этого следует, что имеется идеальный тип научного философствования, который в своих сущностных чертах не зависит от своеобразия эпохи. Имеется непреходящий канон научного философствования, который более или менее совершенно воплощается у Аристотеля, Фомы Аквинского, Бекона, Декарта. Brentano исключает какую-либо альтернативу для утверждаемой парадигмы научной философии. В результате значительная часть европейской философии оценивается как суррогат подлинного философствования, кратковременные вспышки продуктивного философствования сменяются в истории столетиями декаданса. Смысл современного этапа в философии состоит в том, чтобы вернуться к некогда прерванной традиции научного философствования, к непреходящим образцам продуктивной философии. «Это остается задачей наших дней, *вернуться* [курсив мой. — P. Г.] к позитивной трактовке философии. Призыв к этому раздается громко, тут и там он уже получает прекрасное начало частично при соприкосновении с высшими пунктами прошлого, частично при использовании прогресса естествознания» (Brentano 1968, 133). Философское предприятие во все эпохи было нацелено, с его точки зрения, на решение группы универсальных проблем — таких, как бессмертие души, бытие бога, теодицея, конечность или бесконечность мира. Представители научного философствования, приоритет среди которых отдавался Аристотелю, рассматривались как партнеры в решении этих вопросов, а их учения как вполне релевантные для современной философии. Аристотеля Brentano называл «философом на все времена».

Из сказанного понятна та роль, которая отводилась истории философии в проекте Brentano. Было бы недооценкой толковать ее лишь как простое дополнение к системе философских дисциплин. Исследование истории философии не является просто реконструкцией предания или данью философской учености. Это важнейшее средство самообновления научной философии. История философии выполняет у Brentano несколько функций: она дает объяснение историческому генезису философии и проливает свет на условия философской продуктивности; она служит основанием для оценки современного положения дел в философии и квалифицирует его как глубочайший кризис; она выполняет прогностическую функцию, на ее основе Brentano определяет задачи философии на будущее — возрождение прерванной традиции научного философствования.

Из концепции Brentano следует также, что философия рассматривалась им как важнейший культурообразующий фактор. Он связывает кризисы культуры и их преодоление в разные эпохи с трансформацией методов философских исследований. Это объясняется тем, что культурные кризисы и кризисы философии имеют общую природу. Они возникают вследствие неспособности идеологических институтов дать убедительные ответы на «фундаментальные» вопросы человека, к каковым относятся доказательство бытия бога, вопросы теодицеи, смысла и цели существования мира, бессмертия души. Также кризис современной философии непосредственно связан с общим культурным кризисом, который переживает христианская культура. Симптомом культурного кризиса является распространение иррациональной, пессимистической философии (Шопенгауэр, Ницше). Пессимистическую философию Brentano называет «самым печальным кошмаром, который тяготеет над человечеством» (Brentano 1926, 31). Причина кризиса видится ему в коррозии традиционного христианского мировоззрения. Перед научной философией стоит грандиозная задача создания нового рационально убедительного, оптимистичного мировоззрения. Brentano заявляет: «Наша народная религия с ее учением о всемогущем, всемилостивом отце каждого является оптимистичной, и только поэтому и лишь под знаком оптимизма она склонила на свою сторону мир, я имею в виду ту самую часть человечества, которая стала подлинным носителем человеческой истории. Конечно, нынче налицо знаки того, что она склонила ее не навсегда. Но даже если это самое грандиозное явление культуры должно исчезнуть, это не произойдет таким образом, что ее место просто останется пустым, тем более что оно будет занято пессимистическим мировоззрением. Напротив, единственным, что может, продолжив существование, восторжествовать над ним, будет облагороженный оптимизм, который лучше объяснит зло мира, чем это способно было сделать христианство посредством учения о первородном грехе и искупительной жертве. Это будет революция подобная той, которую произвело в свое время само христианство» (Brentano 1926, 31).

Несмотря на идею революционного обновления, брентановский проект возрождения научной философии является, по сути, консервативным, его вектор обращен в прошлое; современная философия оценивается в нем на фоне универсальных образцов продуктивного философствования прошлых эпох. Brentano не пошел на радикальную переоценку традиционной философской проблематики и канона философских дисциплин. В курсе по «избранным вопросам метафизики» зимнего семестра 1874–75 гг. он прямо характеризует свои усилия как стремление «реабилитировать метафизику в ее месте среди наук» (манускрипт М 14/15, цитируется по Werle 1989, 114). Утверждая философию Аристотеля, Фомы Аквинского, Декарта в качестве непреходящих образцов продуктивного философствования, Brentano обосновывает

тем самым универсальный характер традиционных философских идеалов, прежде всего, универсальную значимость круга метафизических проблем, характерного для аристотелевско-томистской традиции.

### **Эдмунд Гуссерль — телеологическая модель истории философии**

Переходя к историко-философской концепции Эдмунда Гуссерля, мы сразу сталкиваемся с вопросом, что считать у него собственной историей философии. Если Brentano принадлежит несколько самостоятельных историко-философских работ, он зарекомендовал себя как специалист по античной философии, активно участвовавший в текущих историко-философских дебатах, то в произведениях Гуссерля мы не находим самостоятельного блока историко-философских публикаций, на которые мы могли бы прямо опереться. Как таковая полемика Гуссерля с Кантом или с Декартом, также как полемика, к примеру, Аристотеля с натурфилософами, еще не дает основания говорить об историко-философском исследовании в собственном смысле. Таковое предполагает, по меньшей мере, исходное различие современности и прошлого, осознание исторической дистанции, которую призвано преодолеть историческое исследование. В противном случае трудно выделить историю философии в качестве оригинальной формы исследования. С этой точки зрения, историко-философским компонентом в гуссерлевской философии могут считаться те ее части, в которых речь идет об исторических предпосылках феноменологии и общем генезисе философского знания.

В явной форме историко-философская рефлексия признается Гуссерлем важным инструментом философского обоснования в поздних работах, связанных с проблематикой кризиса европейских наук. Он пишет в это время: «Наше первое историческое размышление сделано для нас ясным в неприукрашенном виде не только фактическое современное положение и его бедствие, но также напомнило нам о том, что мы как философы согласно целевой установке, которую сообщает слово «философия», согласно понятиям, проблемам, согласно методам, есть наследники прошлого» (Husserl 1954, 16). Однако обращение к теме истории и историчности философии происходит у Гуссерля еще задолго до тридцатых годов. В «Философии как строгой науке» он дает целостную характеристику новоевропейской философии и определяет смысл ее современных тенденций; в еще более ранних «Логических исследованиях» в первом томе он говорит о своих точках соприкосновения в критике психологизма с великими мыслителями прошлого.

На раннем этапе Гуссерль разделял историко-философские установки Brentano. Позднее он отойдет от его оценки развития новоевропейской философии. Однако он по-прежнему, подобно Brentano, будет видеть в истории философии единство научных устремлений, которое, несмотря на многообразие философских форм, обеспечивает

единый в сущностных чертах ход развития философии<sup>6</sup>. Вместо картины циклической смены фаз подъема и упадка, Гуссерль представляет историю в виде последовательности научных «переворотов», «в которых притязание предшествующих философий быть наукой разбивается критикой их мнимо научного метода» (Гуссерль 2005, 190). В основе этих переворотов лежит сознательное стремление радикальной переработки философии в смысле строгой науки и попытка заново начать постройку научной философии. Он упоминает «сократовско-платоновский переворот», «научные реакции против схоластики в начале нового времени, в особенности декартовский переворот», радикальное обновление философии благодаря критике Канта (ibid.). В одном ряду с ними должна была стоять феноменология, означавшая, по Гуссерлю, радикальную перестройку научного обоснования философии. Его отношение к философской традиции было иным, чем у Brentano. Brentano планировал созидание научной философии через возрождение идеальных образцов прошлого, то есть как шаг назад, переступающий через философию декаданса 18–19 вв. Гуссерль, напротив, видит в новоевропейской, в том числе посткантовской философии предпосылку собственного проекта, в ней открывается про-

<sup>6</sup> В своих воспоминаниях, посвященных Brentano, он писал: «У него было мало почтения к мыслителям подобным Канту и посткантовским немецким идеалистам, у которых ценности изначальной интуиции и предвосхищающего прозрения стоят несравнимо выше ценностей логического метода и научной теории. То обстоятельство, что философский мыслитель мог быть оценен очень высоко, даже если его теории, строго говоря, являются ненаучными, и даже если его базисные понятия почти все оставляют желать лучшего в «ясности и отчетливости»; что его величие вместо логического совершенства его теорий могло бы также заключаться в оригинальности выдающихся, пусть смутных, слабо разъясненных фундаментальных интуиций, и, следовательно, в предлогических, лишь подступающих к логосу целевых устремлениях, короче, в совершенно новых и для целей всей философской работы решающих мыслительных мотивах, которые еще далеки от того, чтобы отражаться в теоретически строгих усмотрениях: это Brentano вряд ли смог бы признать. Он был тем, кто полностью отдался суровому идеалу строгой философской науки (который представлялся ему в точном естествознании) и рассматривал системы немецкого идеализма через призму деградации. В своем начале полностью направляемый Brentano, я сам только позднее пришел к убеждению, которое в настоящее время разделяют столь многие размышляющие о строго научной философии исследователи: идеалистические системы — в принципе не иначе как все предыдущие философии открытой Декартом эпохи — должны рассматриваться, скорее, с точки зрения молодой незрелости и в таком случае также должны быть оценены весьма высоко. Пусть Кант и другие немецкие идеалисты также предлагают мало удовлетворительного и приемлемого для научно строгой обработки властно двигавших ими проблемных мотивов. Однако тот, кто способен действительно понять эти мотивы и вжиться в их интуитивное содержание, уверен в том, что в идеалистических системах пробилось на свет совершенно новое и наирадикальнейшее проблемное измерение философии и только с его объяснением и с формированием метода, которого требует его своеобразный характер, философии откроются ее последние и наивысшие цели» (Husserl 1919, 158–159).

блемный горизонт феноменологии, но вместе с тем он оценивает феноменологию как «радикальную от самых низов начинающуюся науку» (Гуссерль 2005, 236). В «Философии как строгой науке» он заявляет: «Пусть то, что научная мировая философская литература предлагает нам в старое и новое время в качестве замыслов, основывается на серьезной, даже необъятной работе духа, более того, пусть все это в высокой мере подготавливает будущее построение научно строгих систем: но в качестве основы философской науки в настоящее время ничто из этого не может быть признано, и нет никаких надежд с помощью критики выделить тут или там частицу подлинного философского учения. Это убеждение должно быть еще раз упорно и честно высказано и притом именно здесь, на начальных листах «Логоса», который хочет свидетельствовать в пользу значительного переворота в философии [...]» (Гуссерль 2005, 189). Критический радикализм, в том числе по отношению к философской традиции, является признаком подлинности философской науки, она не должна позволить «никакой традиции служить началом и никакому, хотя бы и величайшему, имени ослепить нас» (Гуссерль 2005, 239).

Какой смысл в таком случае вкладывал Гуссерль в историко-философское исследование? Там же в «Философии как строгой науке» он признается, что «мы нуждаемся в истории» (ibid.). Но смысл исторического исследования он видит для себя не в погружении в историю, как это делают историки, не в том, чтобы исследовать связи и предпосылки, из которых возникли великие философии, и не в том, чтобы позволить им влиять на нас «согласно их своеобразному духовному содержанию». «Только безнадежные попытки родятся из стремления оставаться при историческом, проявлять себя при этом только в историко-критической деятельности и добиваться философской науки в эклектической переработке или в анахронистическом возрождении» (ibid.). Смысл историко-философской работы заключается в том, что «из этих исторических философий нам навстречу изливается, если только мы умеем созерцательно внедриться в них, проникнуть в духу их слов и теорий, философская *жизнь* со всем обилием и силой живительных мотиваций» (ibid.). Таким образом, смысл своей историко-философской работы Гуссерль будет видеть не в реконструкции прошлого в его «своеобразном духовном содержании», но в диалоге с прошлым, участников которого объединяет общее стремление построить научную философию, а также созвучная этому стремлению проблематика. Философия прошлого может давать продуктивные импульсы для актуальной работы, но эти толчки исходят, строго говоря, не от философов прошлого, «а от вещей и проблем», движущих ими. История философии интересует Гуссерля лишь с точки зрения возможностей пересечения проблемных горизонтов прошлого и современности. Из этого вытекают два важных следствия для его историко-философского подхода.

Во-первых, объектом историко-философского исследования у него оказываются не отдельные авторы или школы, но идеализированные, обобщенные философские позиции (направления), которые, как правило, представлены обезличенно. Хорошим примером этому служит его трактовка понятия психологизма. Первоначально этот термин был введен в 1866 г. И. Э. Эрдманном для обозначения позиции Фриза и Бенеке. В этом значении он использовался во второй половине 19 века, как правило, в противопоставлении «критицизму»<sup>7</sup>. Гуссерль придает этому термину универсальное значение, под психологизмом он понимает «господствующее в наше время направление», которое утверждает, что «существенные теоретические основы логики находятся в психологии», что психология «составляет единственную и совершенно достаточную теоретическую основу для технического учения логики» (см. §17 «Логических исследований»). Эта трактовка термина «психологизм» уже предполагает определение «существенных теоретических оснований» логики (оно дается в §16 и ранее), а также характеристику логики как «технического учения» (она дается в §11 и §15). Таким образом, понятие психологизма вводится Гуссерлем на основе собственной трактовки компонентов и уровней логической теории. Поэтому не случайно, что в «Логических исследованиях» той главе, где появляется это понятие, предшествуют главы, разъясняющие структуру логики. В этих главах вводится оригинальное гуссерлевское различие метафизических (реальных) и теоретических предпосылок науки, логика дифференцируется как теоретическая, нормативная и техническая дисциплина и др. Вследствие этого психологизм в гуссерлевской трактовке, при точном рассмотрении, не может быть безоговорочно идентифицирован с позицией какого-то конкретного автора. Гуссерль разъясняет тезис о психологизме посредством перекрестных ссылок на разные фрагменты в концепциях разных ученых. В результате термин «психологизм» получает у него универсальное значение и обозначает общую тенденцию или общую фундаментальную ошибку, характерную для всей постидеалистической философии 19 века. Именно благодаря специфической трактовке термина, а не благодаря эмпирической исторической реконструкции у Гуссерля обеспечивается тезис о господстве психологизма. Таким образом, его трактовка психологизма представляет собой не историческое описание, а идеализированную, по существу, упрощенную модель развития философии второй половины 19 века. Подобным же образом в «Философии как строгой науке» будут вводиться понятия натурализма и историцизма, в «Кризисе европейских наук» понятия объективизма и трансцендентализма.

<sup>7</sup> Так он использовался у Карла Штумпфа, второго после Brentano философского научного руководителя Гуссерля, понимавшего под психологизмом «Сведение всех философских и в особенности теоретико-познавательных исследований к психологии» у Фриза и Бенеке (Stumpf 1891, 468).

Во-вторых, исторический анализ у Гуссерля является частью философского самообоснования, он имеет целью не историческую легитимацию той или иной позиции прошлого, а ее критический анализ. Поэтому большинство исторических философских позиций фиксируется у него с помощью терминов, которые будут использоваться в критическом смысле и получают негативную нагрузку. Работы Гуссерля содержат большой арсенал подобных *Kampfbegriffe* или «измов»: психологизм, антропологизм, натурализм, историцизм, объективизм и др. Эти понятия вводятся не индуктивным путем через сопоставление отдельных позиций, но дефинитивно, то есть сначала Гуссерль дает сжатую характеристику философской позиции, а затем иллюстрирует ее с помощью примеров. Ссылка на конкретного автора выполняет функцию экзemplификации общей идеи.

В лице гуссерлевской истории философии мы имеем дело не с «обычной» историей, написанной историком, но с разновидностью философской истории философии, которая нацелена на осмысление прошлого в свете определенной философской доктрины. Если Brentano формулировал свою концепцию на основе исходной дихотомии ненаучной энциклопедии фактов и научного объяснения из общих психологических законов, то Гуссерль делает это на основе собственной диспозиции эмпирических и эйдетических научных дисциплин. В «Кризисе европейских наук» он противопоставляет собственный подход «историческим рассмотрением в обычном смысле» (Husserl 1954, 72). Образцом обычной истории здесь служили современные науки о духе в их дильтеевском варианте. Их целью, в гуссерлевском изложении, является постижение культурных образований в их своеобразии. Методом исследования здесь является интуитивное «вживание» в духовную жизнь времени. При подобном подходе история представляется в виде потока уникальных форм духовной жизни. Ее внешней аналогией является органический процесс: «Там нет постоянных видов, нет отстройки их из устойчивых органических элементов. Все видимо устойчивое находится в потоке развития» (Гуссерль 2005, 222). Главный недостаток этого подхода Гуссерль видит в том, что он не способен провести различие между исторической и объективной ценностью философских учений. Можем ли мы, говорит он, всерьез удовлетвориться тем, что современная и прошлая философия обладают лишь мимолетным однодневным бытием «внутри флоры все время снова и снова вырастающих и умирающих философий?» (Husserl 1954, 15). Гуссерль ищет такой подход к истории философии, который определял бы не только исторический смысл явлений прошлого, но также их ценность, превышающую рамки отдельной культуры. В этой связи напрашивается вопрос, как он мыслил корреляцию между историческим и объективным смыслом, соответственно, корреляцию между двумя отмеченными типами историко-философского исследования. В «Философии как строгой науке» он уклоняется от прямого ответа. «С нас будет вполне достаточно, —

пишет он, — согласия, что какие бы трудности ни представляло для ясного уразумения отношение между изменчивой значимостью и значением объективным, между наукой как культурным явлением и наукой как системой значимой теории, все равно — различие и противоположность их должны быть признаны» (Гуссерль 2005, 224). Но здесь же он делает предположение, которое будет реализовано в его поздних исследованиях, а именно, что отношение между значимой и исторической философией может рассматриваться как «*отношение идеи и ее затемненной формы*» (ibid.). Согласно научной систематике Гуссерля, историю философии следует отнести к эмпирическим дисциплинам, она нацелена на постижение смысла и ценности фактической истории. Но его собственная история философии может считаться примером «подлинной» эмпирической науки, которую от обычной истории отличает то, что она направляется априорным (феноменологическим) постижением сущности философии, благодаря чему она может руководствоваться универсальными нормативными идеалами философии (Гуссерль 2005, 375, 441). Такой подход возможен лишь на основе уже обоснованной идеальной возможности философии как строгой науки, поэтому подлинная эмпирическая история философии производна от неэмпирической философской доктрины. В развернутой форме этот подход был реализован в «Кризисе европейских наук».

Задачи историко-философского исследования в этой работе определяются в контексте общей тематики кризиса европейской культуры и обоснования трансцендентальной феноменологии. Гуссерль претендует на то, чтобы установить исходный смысл новоевропейской философии, который придавал бы ей смысловое единство, а вместе с тем объяснял бы имманентную логику ее развития и природу современного кризиса. «Нам нужно сделать понятной *телеологию* в историческом становлении философии, в частности, новоевропейской, и за одно с этим добиться ясности относительно нас самих как ее носителей, как ее соучастников в наших личных намерениях. Мы пытаемся выяснить *единство*, которое царит во всех исторических целевых установках, во всех ее превращениях за и против. В настойчивой критике, которая имеет в виду лишь историческую целостную связь, нежели персональную, мы пытаемся усмотреть, в конце концов, историческую задачу, которую мы могли бы признать единственной, врученной лично нам» (Husserl 1954, 71–72). Это понимание задач философии достигается не через критику отдельных систем или «мировоззрений», но благодаря критическому постижению целостности европейской истории. Гуссерля в этой связи не интересуют конкретные фактические связи и генезис учений прошлого. Они берутся как уже ставшие идеальные типы или идеализированные позиции (ibid., 58).

Ключевым методическим шагом в этом подходе будет утверждение единства «исходной мотивации» и «исходной постановки целей» (*Urstiftung der Ziele*) в европейской философии. Это позволяет гово-

речь также об интенциональном единстве философских устремлений Нового времени и дает возможность рассматривать их как этапы в реализации единой универсальной задачи. Этот тезис не может быть обоснован на почве исторического личного целеполагания и самосознания философов. Ясно, пишет Гуссерль, «что своеобразная истина такого „телеологического рассмотрения истории” никогда не может быть решительно опровергнута через цитирование документированных „самоотчетов” прежних философов; поскольку оно подтверждается лишь в очевидности критического общего взгляда, который за спиной „исторических фактов” документированных философом и их видимого друг против друга и друг рядом с другом позволяет высветить осмысленную финальную гармонию» (ibid., 74). Субъектом истории у Гуссерля лишь номинально являются герои науки (Галилей, Декарт), в своем истинном смысле история предстает как «движение откровения универсального, „данного от рождения” человечеству разуму» (ibid., 13–14). В целом тезис о единстве «исходной мотивации» в философии имеет в своей основе спекулятивные антропологические постулаты.

Гуссерль полагает, что в основе новоевропейской культуры лежит мировоззренческая революция, которая произошла в эпоху Возрождения и характеризуется стремлением воплотить в жизнь «философскую» форму существования человека, образцы которой обнаруживаются в Античности. Речь идет об утверждении идеала теоретически и практически свободного человека, который независимо от власти традиции формирует себя и свою жизнь согласно нормам разума. В основе этого идеала лежит античная идея философии как рациональной, всеохватывающей науки, венцом которой должна быть метафизика, рационально решающая предельные вопросы бытия. Эта идея универсальной философии существенным образом модифицируется у Декарта, который в стремлении преодолеть наивность прежней метафизики дает ей очевидное, аподиктическое методическое обоснование. Хотя каждый «переворот» в европейской философии означает вместе с тем возрождение идеала универсальной философии. Этот идеал и связанная с его реализацией проблема подлинно научной философии суть движущие силы всей новоевропейской философии. Этот глубинный мотив объясняет также кризисные процессы, связанные с неудачами в метафизике и с разочарованием в возможностях универсальной философской науки: «совокупный исторический процесс имеет весьма причудливый образ, проступающий на свет только благодаря истолкованию глубоко скрытой внутри мотивации: это не ровное развитие, не непрерывный прирост сохраняющегося духовного багажа или объясняемое случайными историческими ситуациями преобразование духовных форм, понятий, теорий, систем. Определенный идеал универсальной философии и соответствующего метода образуют начало, так сказать, служат в качестве *праосновы философии нового времени* и всех ее линий развития. Однако вместо того, чтобы стать определяющим, этот идеал переживает

внутреннее разложение. Это разложение отвращает от попыток его продолжения и мотивирует, в противовес обновляющему укреплению, на новые революционные преобразования, которые будут при этом более или менее радикальными» (ibid., 10).

В этой связи представляет интерес замечание Гуссерля о том, что идеи, определяющие значительные отрезки исторического развития, в сознании своих носителей могут функционировать в разных ноэтических модусах: «то неуклонно увлекая как инстинкты, не оставляя личностям ни одной возможности, чтобы дать себе отчет об их «для чего» [Worauf-hin]; то как результаты более или менее ясного понимания; то как плохо или хорошо понятая цель, в таком случае, возможно, оформляясь благодаря новым размышлениям во все более точные цели. С другой стороны, мы имеем также модусы выхолащивания, затемнения при заимствовании в других местах уже точных идей, которые допускают иные способы неопределенности» (ibid., 75). Историческое движение новоевропейской науки представляет собой двоякий процесс открытия и сокрытия. Новоевропейская наука и философия движутся под знаком теоретической наивности, они не осознают специфический смысл своих открытий и их предпосылок. В основе новоевропейской философии лежит открытая Галилеем идея физикалистской природы и математического естествознания. При этом Галилей был одновременно открывающим и скрывающим гением Нового времени, он и последующая наука упускают «изначально-подлинный смысл этих теорий» (ibid., 53). У Галилея идеальный мир математических образований отождествляется с подлинным, объективным бытием. Идеальные конструкции математики, которые в своем изначальном смысле и согласно своей конечной цели являются средствами прогноза в сфере непосредственно чувственного опыта, замещают эмпирическую реальность и рассматриваются как формы подлинного бытия природы. Возникает иллюзорная картина, что математический разум самостоятельно созидает в непосредственных априорных интуициях абсолютные истины, а применимость этих истин к эмпирическому миру считается чем-то само собой разумеющимся. При этом остаются скрытыми первичные основы математико-геометрической идеализации, лежащие в эмпирическом чувственном опыте. Не осознается также комплекс имплицитных предпосылок, лежащий в основе физикалистской картины мира: предположение мира как замкнутого универсума вещей с универсальной и точной каузальной связью, идеализация чувственных данных, которые рассматриваются как индикаторы физикалистских процессов и др.

Основополагающей для историко-философского подхода Гуссерля является тема теоретической и исторической наивности науки, заявленная еще в его ранних произведениях. Историческое исследование представляет собой часть общей феноменологической работы по преодолению этой наивности, оно выливается в критическое исследование теоретических предпосылок новоевропейской науки: «Таким об-

разом, — пишет он, — отсутствовала и еще продолжает отсутствовать действительная очевидность, в которой осуществляющий познание субъект может дать себе отчет не только в том, что нового он сделал и чем он занят, но также обо всех смысловых импликациях, скрытых по причине седиментации, то есть вхождения их в традицию; то есть о постоянных предпосылках его конструкций, понятий, теорем, теорий» (ibid., 52). Выявление изначального смысла новоевропейской философии означает не поиск некоей спекулятивно сконструированной метафизической идеи, но реконструкцию *общих* имплицитных теоретических предпосылок, *единого* смыслового горизонта опыта новоевропейских ученых и философов. Моя интерпретация, говорит Гуссерль, не повторяет то, «что говорит Декарт, но выводит на свет то, что действительно лежало в его мышлении; но в таком случае она разделяет то, что он осознал сам, и то, что определенные, правда, очень естественные самоочевидные постулаты от него скрыли, соответственно, скрыто навязали его мысли. Это не просто остатки схоластической традиции, не случайные предрассудки его времени, но *самоочевидные постулаты тысячелетий*, преодоление которых вообще может стать возможным только благодаря высвечиванию и окончательному продумыванию того, что составляет оригинальное ядро его мыслей» (ibid., 77). Гуссерль стремится показать логическую связь в развитии новоевропейской философии. Ее движение определяется имманентными проблемами, возникающими при обосновании галилеевской модели естествознания. Именно в галилеевской идее природы как замкнутого и однозначно детерминированного универсума вещей с математически определяемыми качествами Гуссерль усматривает логический исток основных проблемных коллизий новоевропейской философии (психо-физического дуализма, проблематичной связи между априорным рационально конструируемым миром и апостериорным фактическим бытием, тезиса о субъективности чувственных данных и др.).

Смысл новоевропейской духовной жизни он видит в борьбе между «объективизмом» и «трансцендентализмом». Оба понятия являются универсальными историко-философскими концептами, которые вводятся в гуссерлевской манере не путем имманентной интерпретации отдельных систем или их сопоставления, а «благодаря погружению в единую историчность совокупного философского нового времени» (ibid., 101). Оба понятия обозначают фундаментальные парадигмы: объективизм характеризуется тем, «что он движется на почве естественным образом заданного благодаря опыту мира и вопрошает о его „объективных истинах“» (ibid., 70), трансцендентализм, напротив, является мотивом, который ищет предельный исток познанных смыслов в субъективной жизни познающего (ibid. 100–101). Нетрудно заметить, что намеченные философские позиции характеризуются Гуссерлем на языке его собственной философии, фактически его собственная проблематика обоснования трансцендентальной феноменологии экстраполиру-

ется на совокупную историю новоевропейской философии. Это означает, что ключом к пониманию новоевропейской философии должно было служить собственно гуссерлевское учение. Гуссерль отдает себе отчет в том, что телеологическая модель предполагает описание прошлого с точки зрения «зрелого» настоящего. Свое исследование он представляет в виде зигзагообразного движения из настоящего в прошлое и обратно. «Таким образом, — пишет он, — в способе исторического исследования и исторической критики, которая должна, отправляясь от Галилея (и сразу после этого от Декарта), идти вдоль временной последовательности, мы все же должны постоянно совершать *исторические скачки*, которые, следовательно, не являются отклонениями от пути, но представляют собой необходимость» (ibid., 59). Именно в феноменологии кристаллизуется смысл усилий прошлого и именно в ней новоевропейская философия обретает подлинное историческое самосознание. Здесь явно угадываются гегелевские мотивы, хотя гуссерлевская историческая модель принципиальным образом отличается от гегелевской. Феноменология является не финальным, а начальным пунктом подлинного осуществления целей европейской философии. В ней идея научной философии обретает, в том числе благодаря исторической критике, свое предельное и очевидно основание. Феноменология призвана заложить фундамент для дальнейшего поступательного строительства универсальной философской науки.

## **Заключение**

Исторические концепции Brentano и Husserl отделяет не только время, их разделяют две отличные модели обоснования философии. У Brentano историко-философская концепция была первой вехой его творческого пути, она стала первым аргументом в пользу возможности научного философствования, когда контуры его собственного проекта были еще размыты, а исторические идеалы эклектичны. У Husserl история философии была зрелым плодом его развития, она строится на основе уже всесторонне развитого феноменологического проекта. Тем показательней и значительней является прорывающее в этих историко-философских концепциях сходство главных ориентиров и движущих мотивов.

1. У обоих авторов историко-философская концепция оформляется в связи с темой кризиса европейской культуры. Это связано с тем, что современный культурный и философский кризис имеет, с их точки зрения, общую природу: он связан с беспомощностью современной науки и философии в деле решения принципиальных вопросов человеческого бытия (смысла мира и истории, бессмертия и др.). Признаками кризиса является утрата доверия к классическим идеалам рациональности, распространение скептицизма и иррационализма. Оба рассматривают философию как важнейший культурообразующий фактор и выход из

кризиса видят на пути построения строго научной философии. При чем конечный смысл этих усилий для обоих заключается в обосновании возможности метафизики как рационального исследования высших вопросов человеческого бытия. История философии оказывается важнейшим инструментом в обосновании непреходящей ценности традиционного идеала философии как рациональной, универсальной науки.

2. Оба мыслителя развивают универсальную модель историко-философского исследования, которая должна была обеспечить целостное постижение истории философии. Оба дистанцируются от эмпирически ориентированных подходов, представленных в современных им науках о духе. При этом они идут разными путями: Brentano ищет единую психологическую закономерность в развитии философии, Гуссерль — объединяющее ее смысловое единство, однако ключевыми для обоих исследователей оставались усилия по доказательству единства исходной философской мотивации и существования универсальных нормативных принципов философского исследования.

### *Литература*

- Гуссерль, Эдмунд (2005): *Избранные работы*. М., Территория будущего, 2005.
- Brentano, Franz (1926): *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Leipzig: Meiner.
- Brentano, Franz (1968): *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Hamburg: Meiner.
- Brentano, Franz (1963): *Geschichte der griechischen Philosophie*. Bern: Franke.
- Brentano, Franz (1980): *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendland*. Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Klaus Hedwig. Hamburg: Meiner.
- Brentano, Franz (1987): *Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. Aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von Klaus Hedwig. Hamburg: Meiner.
- Geldsetzer, Lutz (1968): *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain.
- Gilson, Lucie (1976): *Franz Brentano an Science and Philosophy in: The Philosophy of Brentano* (hg. v. L. L. McAlister), London 1976.
- Hedwig, Klaus (1987): *Brentano's Hermeneutics* // Topoi 6 (1987).
- Hedwig, Klaus (1988): *Deskription. Die historischen Voraussetzungen und die Rezeption Brentanos* // Brentano Studien. Bd. 1 (1988).
- Husserl, Edmund (1919): *Erinnerungen an Franz Brentano* // Oskar Kraus (Hrsg.) Franz Brentano zur Kenntnis seines Lebens und Lehre, München, 1919.
- Husserl, Edmund (1954): *Husserliana. Gesammelte Werke. Bd. VI. Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.
- Möler, Jonann Adam (1867): *Kirchengeschichte*, hrsg. von Pius Bonifacius Gams, Bd. II, Regensburg.

- Stumpf, Carl (1891): *Psychologie und Erkenntnistheorie* // Abhandlungen der philosophisch-philologische Classe der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften. München, 1891, Bd. 19.
- Stumpf, Carl (1919): *Erinnerungen an Franz Brentano* // Oskar Kraus (Hrsg.) Franz Brentano zur Kenntnis seines Lebens und Lehre. München: C. H. Beck.
- Stumpf, Carl (1922): *Franz Brentano* in: Anton Chroust (Hrsg.) *Lebensläufe aus Franken II*, Würzburg.
- Tiefensee, Eberhard (1998): *Philosophie und Religion bei Franz Brentano*. Göttingen: Francke.
- Werle, Josef (1989): *Franz Brentano und die Zukunft der Philosophie. Studien zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftssystematik im 19. Jahrhundert*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi.