

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

---

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего профессионального образования  
"Пензенский государственный университет  
архитектуры и строительства"

Кафедра «История и философия»

Е.А. Макеева

## **ФИЛОСОФИЯ: ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ, СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ**

Рекомендовано Редсоветом университета  
в качестве учебного пособия для студентов,  
обучающихся по направлениям 080200.62 «Менеджмент»,  
080100.62 «Экономика», 270800.62 «Строительство»

Пенза 2013

УДК 1/14  
ББК 87.3  
М15

Рецензенты: кандидат философских наук, доцент  
В.И. Носов (ПГУ);  
кандидат филологических наук, до-  
цент Т.А. Козина (ПГУАС)

**Макеева Е.А.**

М15      **Философия: основные проблемы, смысл и назначение:**  
учеб. пособие / Е.А. Макеева. – Пенза: ПГУАС, 2013. – 200 с.

В учебном пособии доступно и четко излагаются основные положения системы философского знания, раскрывается мировоззренческое значение философии, рассматриваются основные научные школы и направления западной философской мысли.

Учебное пособие подготовлено на кафедре «История и философия» и предназначено для студентов заочной формы, обучающихся по направлениям 080200.62 «Менеджмент», 080100.62 «Экономика», 270800.62 «Строительство»

© Пензенский государственный университет  
архитектуры и строительства, 2013  
© Макеева Е.А., 2013

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В цикле общественных наук в высшей школе изучается курс философии. В философских системах и учениях сосредоточен не только интеллектуальный, но также и нравственный, и эстетический опыт человечества. Центр тяжести, главное средоточие философских проблем – смысл и цель человеческой жизни, поиск и утверждение высших жизненных истин и ценностей.

Сегодня наука активно вторгается во все сферы культуры, но это не имеет ничего общего с философским наставлением или просвещением. Современный исследовательский процесс совсем не озабочен раскрытием сути бытия и воплощением на этой основе неких идеальных моделей жизнеустройства. Научное познание связано с технической реализацией и экономическим использованием знаний, оно преследует цель изыскать возможности управления и распоряжения природными ресурсами и социальными процессами. Идет ли речь о производстве новых машин, освоении запасов или о воспитании человека, цель одна – рациональное использование, контроль и учет имеющихся ресурсов и реализация технических возможностей. Если прежде практическое значение теории состояло в образовании, на основе которого знание входило в жизненный мир человека, то сегодня кажущиеся на первый взгляд оторванными от жизни и абстрактными науки становятся практически значимыми благодаря их применению для создания новых технологий.

В сознании современного культурного человека сталкиваются две различные исторические традиции. Одна отражает ценности, потребности и представления, образующие ядро идеи человека, на которую опирается корпус гуманитарного знания. Другая – технику рационального манипулирования искусственно созданными структурами. Соотношение исторического мира человека и технических искусственных систем имеет конфликтный характер и осознается как дилемма: определяется культура духовными традициями самосознания человека или объективной логикой и техническими возможностями науки, которая контролирует и планирует даже такие формы поведения, которые прежде считались свободными. Вместе с научно-технической цивилизацией в мир пришла новая угроза утраты человеческого смысла жизни: человек боится раствориться и исчезнуть в искусственно созданном бытии, но вместе с тем неумолимо работает в этом направлении.

Научно-техническое знание становится инструментом власти и используется для манипуляции природными и социальными процес-

сами. Оно оказалось оторванным от жизненных ценностей, и сегодня важной задачей общественности является обсуждение стратегической ориентации научно-технического прогресса: каковы его цели и задачи, как гуманитарная культура может и должна участвовать в их обсуждении и выборе? Эта проблема сегодня из умозрительной становится, возможно, самой актуальной, ибо манипуляция природой, превращение ее в источник сырья, материал для технических преобразований ведет к ее истощению и создает угрозу существованию общества. А манипуляция человеком, научная регламентация его поведения приводят к скуке и депрессии, к росту числа психических заболеваний, которые являются закономерной реакцией на перегрузку человеческой психики.

Выход из этого видится в гуманитаризации научного знания. Философия вырабатывает видение, на основе которого человек обзревает мир, формирует его понимание. Размышляя о мире, человек его творит. Осмысление человеком действительности направленно. Оно не только путь познания, путь истины, но и путь добра, стремления человека к благу и счастью. Это свойственно не только здравому смыслу и житейскому опыту, но и существенно важно для науки и других сфер профессионального мышления. Ценности и идеалы играют существенную роль в возникновении, становлении и развитии фантазии, мечты, воли, т.е. целой группы психологических и нравственных детерминаций осмысления и формирования нового знания. Чувства человека, его эмоциональное отношение к действительности не только сопровождают осмысление, но и являются мощным формообразующим фактором, поскольку выражают ценностное отношение человека к реальности. Именно ценностное отношение образует определенный эмоциональный настрой, служащий своего рода катализатором творческой деятельности в научном, техническом, художественном поиске.

Философия может способствовать реалистичному и в тоже время ответственному поведению личностей, выполняющих различные социальные роли и функции в сложном пространстве современного общества.

Постарайтесь понять философию не как конгломерат неизменных утверждений, а как бесконечный процесс философского освоения действительности, как органическую систему постоянно совершенствующихся знаний о мире, в котором мы живем. В этом случае философия не будет для Вас чем-то труднопреодолимым и скучным. Она будет помогать Вам решать сложные жизненные и научные проблемы. Каждый из нас включен в реальный процесс бытия, а значит, он активный и ответственный субъект этого бытия.

## ВВЕДЕНИЕ

### Что такое философия?

Как целостная система взглядов на мир философия сформировалась в эпоху древнего общества (Индия, Китай, Египет, Греция, Рим и др.) в VIII - VI вв. до н.э. Философия как система миропонимания возникла из потребности людей в обобщенном и целостном представлении об окружающем мире, его наиболее общих свойствах и структурных характеристиках. Термин «философия» имеет греческое происхождение от слов *phileo* – люблю и *sofia* – мудрость и буквально означает «любовь к мудрости». Овладение философским мышлением позволяет понимать глубинные основы бытия, проникать в сущность предметов и явлений, ориентироваться в потоке сложных и противоречивых событий. Ее назначение – научить человека самостоятельно и творчески мыслить, понимать смысл жизни, правильно оценивать свои возможности и роль в мире, определять направление деятельности не только в отношении ближайшей цели, но и свою причастность к тому, что происходит во Вселенной.

Бертран Рассел в качестве главных выделяет следующие философские проблемы: "... в чем смысл жизни, если он вообще есть? Если у мира цель, ведет ли куда-нибудь развитие истории, или все это бессмысленные вопросы? ... действительно ли природой управляются какие-то законы, или мы только так думаем из-за того, что нам нравится видеть во всем какой-то порядок? ... разделен ли мир на две в корне различные части – дух и материю, и если это так, то как они сосуществуют? А что мы должны сказать о человеке? Частица ли он пыли, беспомощно копошащаяся на маленькой и незначительной планете, как это видится астрологам? Или он, как это могут представить себе химики – кучка химических веществ, соединенная вместе хитроумным образом? Или, наконец, человек таков, каким он представляется Гамлету, в основе своей благородный, с безграничными возможностями. А может быть человек – все это вместе?... Существует ли один жизненный путь – хороший, и другой – плохой, или не имеет значения как мы живем. А если существует хороший жизненный путь, то что это такое или как нам научиться жить, следуя ему? Существует ли нечто, что мы можем назвать мудростью, или то, что Нам кажется таковой, – просто пустое сумасшествие?"<sup>1</sup>.

В настоящее время философская теория – это сложная система знаний, основным содержанием которой являются наиболее общие

---

<sup>1</sup> Рассел Б. Мудрость Запада: историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами. М., 1998. С. 29-30.

принципы бытия и познания, законы функционирования и развития объективного, бесконечного в своих проявлениях мира. Она раскрывает культурно-историческое единство человечества, обосновывает критически-рациональный подход к процессам и явлениям, необходимость разумного начала во взаимодействии человека с миром, доказывая, что человек является не случайным фактором в его существовании. На первый план она выдвигает проблемы духовного мира личности, смысла жизни, сущности человеческого бытия, сознания и нравственности.

Творческие поиски философской мысли действительно связаны прежде всего со стремлением теоретически осмыслить проблему отношения человека и мира, вписанности человека в мир, и на этой основе, с одной стороны, выработать такое целостное понимание мира, которое давало бы возможность включить в него человека, а, с другой стороны, самого человека рассмотреть с точки зрения универсума в целом, понять его место и предназначение в природном, социальном и духовном мире. Основная проблема заключается здесь в том, что человек выступает не просто как часть мира в ряду других вещей, а как бытие особого рода, выходящее за рамки мира объектов, обладающее душевной и духовной жизнью, способное в познании, в практике проявлять активное отношение к миру.

На протяжении длительного исторического развития философии в ней сформировались относительно самостоятельные и взаимодействующие друг с другом области знания: учение о бытии (онтология), учение о познании (гносеология), учение о человеке (философская антропология), учение об обществе (социальная философия), этика, эстетика, философия религии, философия науки, философия истории и др. Особую и важную роль в философском постижении мира играют историко-философские исследования.

Претензии философии на обоснование деятельных установок сознания в свете миропонимания, опирающегося на универсальную модель бытия, отличают философию и от идеологии, в которой всегда явным образом просматривается частный интерес какой-либо группы людей — социальной, этнической, конфессиональной и т.д. Конечно, всякое мировоззренческое сознание, в том числе философское, тесно переплетено с идеологией, с интересами реальных общностей людей. Однако социальная и культурная значимость философии как теоретического ядра мировоззрения заключается в том, чтобы способствовать преодолению такого рода замкнутости. Вместе с тем это стремление к истине как общечеловеческой ценности реализуется философией в ходе выполнения ею не только своей непосредственной

мировоззренческой функции, но и той методологической роли, той методологической функции, которую она выполняет во всей системе наличного знания, в сложившейся совокупной культуре человечества. Философия берет на себя функцию интеграции, синтеза всего наличного знания и совокупной человеческой культуры, помогает всем отраслям специально-научного знания и отдельным отраслям культуры более четко осознать и наметить как смысл и содержание выдвигаемых ими задач, так и пути и способы их достижения. Реализуя эту методологическую функцию, философия способствует обогащению, приросту как системы имеющегося наличного научного знания, так и достижению новых культурно-творческих результатов.

# Глава I. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

## §1. Общая характеристика античной философии

Слово «философия», подобно всей западной цивилизации, пришло к нам из Древней Греции. Но греки не только придумали это слово, а очертили рамки самой классической философии как способа мышления и подхода к миру. И у тех же древних греков мы находим первый опыт неклассической философии, столь популярной в наши дни. Противостояние классической и неклассической философии наметилось уже там, у истоков европейской цивилизации. Философия самоопределялась, пытаясь отмежеваться от мифа, с одной стороны, и науки — с другой. А в ней самой шла борьба классического и неклассического начала. И эта коллизия придает античной философии особый смысл и актуальность. Философия буквально означает «любовь к мудрости». Но уже греки стали расходиться в представлениях о том, какого рода мудрость отличает философа. Так, к примеру, прославленные «семь мудрецов», жившие на рубеже VII и VI веков до н. э., давали общие наставления типа «Говори к месту», «Знай свое время», «Ничего сверх меры», и именно этими афоризмами житейской мудрости увековечили свои имена. Но не меньше почитали греки создателя великих эпических поэм «Одиссеи» и «Илиады» Гомера, не говоря уже о жрецах, совершавших обряды, делавших предсказания и толковавших изречения оракула.

Таким образом, первые греческие философы стали излагать свои взгляды в среде, в которой уже имелись авторитеты, а в качестве высшей инстанции в архаической Греции выступали языческие мифы, повествующие о происхождении и устройстве того мира, в котором живет древний человек. С современной точки зрения мифы подобны сказкам, в которых действуют таинственные силы, факты переплетаются с иллюзиями, а мнимое невозможно отделить от подлинного. Но суть заключается в том, что миф — это не просто фантазия, а особая реальность, через призму которой преломлялись не только представления и переживания, но и поступки древнего человека. Древние мифы всех народов выражают отношение к миру у человека, который еще не видит существенной разницы между своими субъективными желаниями и объективными процессами внешней реальности. Такой человек еще не способен выделять себя из окружающего мира. Но если подобное отношение к миру вполне органично для людей, живущих в родовой общине, то иначе



начинают осознавать себя и мир граждане древнегреческих городов-полисов, где развитие торгово-хозяйственной инициативы на почве классического рабства, а также эволюция форм государственной власти создают основу для Логоса, бросающего вызов Мифу. Этот вызов мифу бросили первые греческие философы, которые, подобно мыслителям «осевого времени» в Индии и Китае, заговорили об основе мира не на языке поэтических образов и иносказаний, а на языке логики, логического анализа. Философия начинается с выяснения причинно-следственных связей и стремится создать теорию как систему логических рассуждений.

Античную философию в целом можно кратко охарактеризовать следующим образом.

1. Большинство философов этого периода основой всего сущего считали Космос, созданный по типу разумного, живого человеческого тела. Космос вечен, абсолютен, кроме него ничего нет. Он един, одухотворен. Его можно видеть, слышать и осязать. Он совершенен (божествен).

2. Многие античные философы пытались найти единую и неделимую первооснову мира. (У Фалеса — это вода, у Гераклита — огонь, у Демокрита — атомы и т.д.)

3. Античная философия не проводила четкого различия между фактом бытия и смыслом бытия (Парменид и др.)

4. В этой философии были заложены основы диалектики, обосновано положение о том, что жизнь природы есть постоянное развитие, источником которого являются единство и «борьба» противоположностей (Гераклит, Зенон и др.)

5. В философии этого периода были раскрыты особенности форм познания: истинное знание доступно лишь разуму, который подчиняется законам логики; чувства не являются источником знания, их область — лишь мнения людей (Демокрит, Платон, Аристотель).

6. В античной философии была разработана концепция не страдающего, а действующего человека, социальность которого вытекает из его природы. Он — центр культуры, ее творец (софисты); его призвание — познавать и творить добро (Сократ).

7. Значительное внимание в философии этого времени уделялось проблемам нравственности. Было доказано, что источником нравственности являются природа, разум, знание. Идеалом нравственного человека считался мудрец — умеренный, благоразумный, бесстрашный, гармоничный человек.

8. В античной философии было разработано учение об идеальном государстве, основанном на труде рабов. Так, Платон, например,

считал, что наиболее совершенным государством является аристократическая республика, в которой правят философы, охраняют войны, производят материальные блага ремесленники. Только последние могут владеть собственностью, так как им необходимы стимулы к труду. В утопическом идеальном государстве Платона утверждаются единомыслие, общественное воспитание детей, жесткое разделение труда. Богатство и бедность одинаково презираются, поскольку ведут к порче людей и социальным возмущениям. Таким образом, античная философия стала вполне самостоятельной формой общественного сознания. В ней начинают складываться основные философские направления, формируется картина мира, основанная на вере в видимость, «кажимость».

## §2. Античность и рождение классической философии

Древнегреческая философия зародилась на побережье Малой Азии, где находились греческие города-колонии. Это место называлось Ионией. Поэтому философию, которая там появилась, принято называть ионийской философией.

Ранние греческие философы искали первоначало всего сущего и усматривали его в отдельных природных стихиях. Таким первоначалом у **Фалеса** (ок. 640 — ок. 545 до н. э.) была «вода», у **Анаксимена** (ок. 588 — ок. 525 до н. э.) — «воздух». А философ **Анаксимандр** (ок. 610 — ок. 546 до н. э.) указал в качестве первоначала на некий «апейрон», что в переводе с древнегреческого означает «беспредельное». Последнее уже не было каким-то конкретным веществом, а неким неопределенным началом, отличным от воды, воздуха, огня и т. п. Такое начало уже трудно себе представить, но можно помыслить, т. е. выделить с помощью разумной абстракции. Абстракциями пользуются в философии и науке. Их нет в мифологии, где все чувственно-конкретно, образно и предметно. И предвестником теоретических абстракций в европейской философии можно считать «апейрон» Анаксимандра.

Тем не менее, «апейрон» Анаксимандра — это нечто принципиально иное, в сравнении с «водой» Фалеса и «воздухом» Анаксимена, хотя последние мы недаром взяли в кавычки. У греков существовал мифологический образ Океана, который тоже состоит из воды. Но «вода» Фалеса это все-таки не то же самое, что мифологический Океан. Дело в том, что «вода» Фалеса, «воздух» Анаксимена, давая начало всему сущему, в нем же и сохраняются в качестве первоосновы. Первоначало у первых философов

одновременно является первоосновой мира. В результате этого картина мира у «физиологов» становится упорядоченной. В мир, каким его видят первые философы, приходит мировой порядок — предвестник закона природы. Например, по мнению Анаксимена, все сущее возникает путем сгущения и разрежения воздуха.

К Милетской школе примыкает философ **Гераклит** (ок. 520 — ок. 460 до н. э.), родиной которого был соседний с Милетом город Эфес. Гераклит происходил из старинного аристократического рода, давшего Эфесу царей и жрецов. Однако во времена Гераклита, а расцвет его жизни и творчества пришелся на 504 — 501 годы до н. э., власть царей в Эфесе стала номинальной. Таким образом, Гераклиту не стоило труда передать свои привилегии брату и удалиться в частную жизнь. Впоследствии он жил одиноко и бедно. При этом Гераклит прослыл у современников очень загадочным философом, выразившим свои мысли при помощи не всегда понятных метафор. За это он получил прозвище «Темный».

Первое, что мы узнаем от Гераклита, это то, что первоначалом мира является вечно живой Огонь, мерами возгорающийся и мерами потухающий. Огонь у Гераклита по сути воплощается в вещи, и вещи — это различные состояния Огня. Причем каждое из таких состояний имеет свою собственную меру. Истина, или мудрость, по Гераклиту, совпадает с Логосом. И здесь необходимо остановиться на многообразном использовании слова «логос» древними греками. Надо сказать, что «логос» в обыденной речи означал «слово», «рассказ», «повествование», а в математике имел другие значения, в том числе означал отношение двух величин. Принято считать, что уже у Гераклита Логос совпадает со все-ленским порядком, в соответствии с которым Огонь как раз и осуществляет свою великую миссию. Но нужно иметь в виду, что эта трактовка взглядов Гераклита была предложена стоиками, жившими значительно позже, чем он сам. Что касается сохранившихся фрагментов из произведений Гераклита, то из них следует, что Логос — это прежде всего слово, причем слово самого Гераклита, посредством которого как бы вещает сама истина об устройстве мира.

О Гераклите принято говорить как об «отце» античной диалектики. Заметим, что «диалектика» буквально означает искусство диалога или спора. Но уже греческие философы связывали диалектику с выявлением противоречий в высказываниях оппонента. Одновременно диалектика стала способом выявления противоречий не только в речи, но и в самом окружающем мире. Именно в этом

смысле обнажает диалектику мира Гераклит. Каждую конкретную вещь Гераклит характеризовал через совпадение противоположностей. Морская вода, говорил он, одновременно чистейшая и грязнейшая. Бессмертные смертны, говорил он, а смертные бессмертны, и одни живут жизнью других.

Почти одновременно с Гераклитом о противоположных началах мироздания задумались пифагорейцы — члены Пифагорейского союза, основанного в VI веке до н. э. в городе Кротоне (Южная Италия). Пифагорейцы стоят несколько особняком среди ранних греческих философов. Основателем указанного союза был легендарный **Пифагор** (ок. 580 — ок. 500 до н. э.), который после учебы у египетских жрецов и восточных магов создал свою философскую школу. Эта школа была подобна восточному религиозному союзу. Туда принимались только мужчины после определенных испытаний, и жизнь в этой школе была организована по строгим правилам. В своем первоначальном виде этот союз просуществовал недолго и был разгромлен политическими противниками пифагорейцев. Именно пифагорейцы стали называть мир космосом, имея в виду его гармонию и совершенство. Уточним, что в переводе с греческого «космэ» означает «красота». Совершенство космоса, доказывали пифагорейцы, проистекает из определенных числовых соотношений, которые лежат в основе движения небесных светил, а также в основе музыкальной гармонии. Они же заключены в пропорциях человеческого тела.

В самом числе последователи Пифагора видели не просто универсальное орудие счета. Для них каждое число имело свой мистический смысл. Особое отношение у пифагорейцев было к числам «три» и «десять». По словам Аристотеля, который передает нам взгляды пифагорейцев, все мироздание у них определялось «троицей». А число небесных сфер у них равнялось десяти. Таким образом, мистика сочеталась у пифагорейцев с логикой, что в той или иной мере было свойственно всем ранним греческим философам. Пифагорейцы составили таблицу десяти пар противоположностей: предел и беспредельное, чет и нечет, единство и множество, правое и левое, мужское и женское, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, свет и тьма, доброе и злое, квадрат и параллелограмм. Вкладом пифагорейцев в мировую философию стало то открытие, что существенную сторону действительности составляет количество, которое выражается посредством величины, пропорции, численности. До пифагорейцев греческая философия

знала только качество. Впоследствии мера уже будет понята как единство качества и количества.

Пифагорейцы развили интересную космологию, которая оказала влияние на космологию Аристотеля и Птолемея. Дело в том, что пифагорейцы, в отличие от астрономов Египта, впервые попытались построить систему мироздания, иначе говоря, его теорию. И в этом выразилась та страсть греков к теории, которая как раз и отличала их науку от науки более древних цивилизаций. Это было не простое эмпирическое описание, а некоторая объяснительная модель мира. В частности, пифагореец Филолай в центр мироздания поместил Мировой огонь, вокруг которого у него обращаются Солнце, Луна, Земля а также пять планет и сфера неподвижных звезд. Все они светят отраженным светом Мирового огня. Характерно, что для достижения совершенного числа небесных тел, выраженного в числе 10, Филолай ввел в эту первую не геоцентрическую систему Противоземлю. По его мнению, невидимая Противоземля находится между Землей и Мировым огнем.

Нельзя пройти мимо учения пифагорейцев о «метемпсихозе», что переводится с греческого как «переселение душ». Это учение о переселении бессмертных душ из тела в тело предваряет аналогичные взгляды Платона. Скорее всего Пифагор заимствовал веру в переселение душ в Древнем Египте. Пифагор доказывал, что его собственная душа переселяется таким образом уже 216 лет, возрождаясь человеком через равные периоды времени. А в промежутках она вселялась в растения, животных и пребывала в Аиде. Пифагореизм уже не в качестве философской школы, подобной религиозному ордену, а как некое направление исследований о числовой основе мироздания, сохранялся до начала христианской эры. Он оказал особое влияние на учение Платона и неоплатонизм, а также на развитие цифровой мистики и кабалистики.

Антиподом Гераклита был **Парменид** (ок. 540 – ок. 470 до н. э.) – глава Элейской школы. Будучи современниками, Гераклит и Парменид проживали на противоположных концах греческого мира. Эфес – родной город Гераклита, как известно, был расположен на побережье Малой Азии. В то же время родина Парменида располагалась по другую сторону Греции – на западном побережье Южной Италии в городе Элее. Парменид прожил долгую жизнь и пользовался уважением сограждан, поручивших ему составление законов для своего полиса. Его акме, т. е. расцвет жизни, пришлось на 475 год до н. э. Философское учение Парменида изложено в единственном произведении, написанном в поэтической форме. Эта

поэма называется «О природе», и рассказывается в ней о поездке юного Парменида к богине справедливости Дике. Но прежде чем говорить о содержании бесед юного Парменида с богиней, напомним, что для философии так называемых «досократиков» характерен долгий и мучительный процесс освобождения от мифологической формы сознания. Выражается он в том, что раннегреческие мыслители постепенно отказываются от аллегории и метафоры как главного оружия в ведении спора. На смену сравнениям приходят обоснования, а место художественных и полухудожественных образов занимают логические аргументы.

Существенную роль в этом процессе как раз и сыграли элеаты, распространившие метод доказательства из области математики на область философских изысканий. По сути дела Парменид является основоположником философского доказательства, хотя парадокс заключается в том, что именно богиня справедливости Дике настойчиво советует ему в поэме отрешиться от следования чувствам, «лживому зрению и гулом наполненному слуху» и обратиться к разуму как главному способу отыскания истины.

Так какова же основа мира, если судить о ней по логическим законам? Ею, по убеждению Парменида, оказывается Бытие. И действительно, если искать то общее, что присуще всему и вся в мироздании, им вполне может оказаться само существование. Чем бы ты ни был, ты есть, ты существуешь! А потому признание Бытия основой мира — вполне логичный шаг в развитии философской мысли. Однако главным законом разума Парменид считает запрет противоречий. А это значит, что, утверждая Бытие, мы, тем самым, отрицаем Небытие. Ведь нечто, как считает Парменид, не может одновременно и быть, и не быть. Выясняя характеристики Бытия, Парменид отмечает, что оно не имеет начала и конца во времени, так как тогда нужно было бы предположить возможность перехода Бытия в Небытие и обратно. Соответственно он считает, что Бытие не может соседствовать с чем-то другим и делиться на части, поскольку отграничение одного от другого происходит также за счет Небытия в виде пустоты. И, наконец, Бытие, согласно Пармениду, неподвижно и совершенно.

Тем не менее, то, что мы именуем множеством, движением, несовершенством, началом и концом, не является пустой выдумкой. Все это дано нашим чувствам и неотлучно сопровождает в будничной жизни. Отрицать этого Парменид не может. Однако, признавая наличие многообразных тел и всевозможных изменений, он отказывает всему этому в подлинной реальности. Строго следуя

закону запрета противоречий, Парменид размещает Бытие и Небытие в двух мирах. Единая неподвижная основа мира, которую он часто, следуя мифологическим представлениям о совершенстве, характеризует как шарообразную, принадлежит истинному миру сущности. Лишь она подлинно существует. А многообразный мир вокруг нас, согласно Пармениду, есть лишь мнимость, видимость. Причем граница между этими двумя мирами оказывается у Парменида абсолютной и непреодолимой. Более того, следуя логике Парменида, мы должны признать эту границу необъяснимой. И это понятно. Ведь иначе, объясняя при помощи разума переход из одного мира в другой, мы признаем реальность и истинность движения.

Собственные доказательства в пользу Парменида изобрел его друг и сподвижник **Зенон Элейский** (ок. 490—430 до н. э.). Существует мнение, что он хорошо разбирался в политике и даже был учителем известного афинского государственного деятеля Перикла. Известно также то, что Зенон участвовал в заговоре против тирана Неарха. По одним сведениям во время допроса он указал как на заговорщиков на всех приближенных Неарха, чтобы оставить того без сторонников. По другим сведениям Зенон во время пыток сам себе откусил язык, чтобы не выдать сообщников. Свой язык он выплюнул в лицо тирану, за что был якобы истолчен в ступе. В области философии Зенон Элейский прославился так называемыми апориями, что переводится с греческого как «затруднения». Своеобразие апорий Зенона заключается в том, что истинность позиции Парменида здесь доказывается «от противного». Таким образом Зенон опровергает пустоту, движение и множественность.

Наиболее известны апории под названием «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Летающая стрела», «Стадий», посвященные опровержению движения. Рассмотрим более подробно апорию «Дихотомия», что буквально означает «деление пополам». В ней речь идет о движении тела, которое, прежде чем пройти весь путь, должно пройти его половину. Но для того, чтобы пройти половину пути, оно должно пройти половину этой половины и т.д. Такого рода деление по сути указывает на бесконечную делимость пространства и времени. А значит движение невозможно, потому что нужно пройти бесконечное число бесконечно малых отрезков пути. Известно, что циник Диоген, опровергая данное доказательство Зенона, попросту стал молча ходить. Но в том-то и дело, что логику элеатов нельзя опровергнуть делом. Вопрос не в том, есть движение или его нет, а в

том, как его выразить в логике понятий. Элеаты по сути доказали, что в логике понятий движение нельзя выразить без противоречия.

**Атомизм как вершина греческой натурфилософии.** О жизни Демокрита (ок. 460 – ок. 370 до н. э.) свидетельств не больше, чем о его предшественниках. Родом Демокрит был из города Абдеры – греческой колонии на Фракийском побережье. Получив наследство, он отправился в путешествие на Восток, побывал у халдеев в Вавилоне, а также у жрецов в Египте, где он овладел геометрией. Есть сведения о его пребывании в Индии и Эфиопии. Поскольку за время путешествий Демокрит растратил отцовское наследство, по законам Абдер он лишался права погребения на родине. Однако Демокрит сумел вернуть уважение сограждан, ознакомив их со своими достижениями и сделав удачное предсказание. Существует легенда о том, как он отдалил время своей кончины, вдыхая запах теплых булок. Чтобы не умереть в праздник, он делал это в течение трех дней, а затем умер спокойно 107 лет от роду, как об этом сообщает Гиппарх.

В отличие от Гераклита, которого называли «плачущим философом», Демокрит известен как «смеющийся философ». По словам Сенеки, смех Демокрита был вызван несерьезностью всего того, что люди делают вполне серьезно. Сам Демокрит считал наиболее серьезным занятием науками. Известно его высказывание о том, что одно причинное объяснение он предпочитает обладанию персидским престолом. Учителем Демокрита якобы был Левкипп (ок. 500 – ок. 440 до н. э.), которого, в свою очередь, принято считать учеником элеата Зенона. Именно от элеатов Левкипп заимствовал интерес к проблеме Бытия. Причем, в отличие от них, он настаивал на том, что Небытие существует несколько не менее, чем Бытие. За признание существования Небытия Эпикур, дававший шуточные прозвища философам, прозвал его «несуществующим» философом.

В основе мира, согласно Демокриту, лежат два начала – атомы и пустота. «Атомос» переводится с греческого как «неделимое». Что касается атомов Демокрита, то он их считал мельчайшими, неделимыми частицами, которые носятся в пустоте и отличаются друг от друга лишь формой, величиной и положением. Атомы бесконечны по числу. Сталкиваясь и сцепляясь между собой, они образуют тела и вещи, с которыми мы имеем дело в повседневной жизни. Окружающие нас вещи, считал Демокрит, мы воспринимаем с помощью чувств, тогда как атомы постигаются разумом, т. е. они находятся на дочувственном уровне бытия.



Слабость атомизма, который отстаивал Демокрит, состоит в том, что он не может объяснить, почему атомы сочетаются таким, а не иным образом, и в результате образуют кошку с четырьмя, а не, скажем, с пятью ногами. Иначе говоря, Демокрит, будучи атомистом, объясняет из чего происходят все вещи и как это происходит, но почему это происходит так, а не иначе, — этого он не объясняет. Все у Демокрита происходит по необходимости, но при этом ничто не предопределено к тому, чтобы быть таким, а не иным, и в этом смысле все в мире случайно. В общем атомисты могут свести сложное к простому, но не могут произвести обратного. И такая позиция называется в науке и философии редукционизмом.

Духовные явления Демокрит пытался объяснять, исходя из все той же атомистической основы мироздания. Душа, согласно Демокриту, состоит из атомов, причем из наиболее подвижных, шарообразных атомов, из которых, кстати, состоит и огонь. Прекращение движения человеческого тела означает, по Демокриту, что он буквально «испускает дух» в форме указанных огневидных атомов. По свидетельствам Аристотеля, больше всего атомов души находится в воздухе, откуда люди извлекают их посредством дыхания. Что касается локализации души внутри человеческого тела, то животная неразумная часть души, позволяющая человеку двигаться, по убеждению Демокрита, распределяется по всему его телу. А разумная часть души должна быть сосредоточена в районе груди, т.е. в легких.

Как считал Демокрит, огневидные атомы, вихрями носящиеся по Вселенной, могут сами по себе соединяться в образы, способные существовать довольно долго. Именно эти образы люди называют богами, поскольку последние могут влиять на их жизнь в лучшую или худшую сторону. Приближаясь к людям вплотную, эти образы своим видом и звуками предсказывают будущее. А в результате те начинают поклоняться им и приносить жертвы. Среди прочего, люди, согласно Демокриту, поклоняются воздуху как вместилищу огневидных атомов, называя его верховным богом Олимпа — Зевсом. Как мы видим, взгляды Демокрита — последовательный атомизм, и в силу этой последовательности боги у него телесны. При этом он считает, что поклонение богам — это результат невежества, а именно незнания атомного строения мира. Иначе бы люди поняли, что не существует вечных и бессмертных богов, а существуют лишь бранные соединения огневидных атомов, наряду, к примеру, с «эйдоломи». Причем и те, и другие свободно перемещаются в пустоте, воздействуя на воспринимающих их людей. Правда, в отличие

от богов и демонов, «эйдолы» не возникают сами по себе, а испускаются вещами. Представление об «эйдолах» как подвижных телесных «образах» вещей напрямую связано с объяснением Демокритом процесса зрительного восприятия. Дело в том, что, согласно Демокриту, «эйдолы» постоянно истекают из вещей, будучи чем-то вроде их миниатюрных копий. Их испускают все вещи и растения. Но энергичнее всего они исходят из живых существ вследствие их движения и теплоты. В свою очередь, измененный воздух соприкасается с истечениями наших глаз. При этом каждый род атомов воспринимается однородными ему атомами в нас. Это значит, что верный образ вещи, по Демокриту, возникает там, где ее «эйдолы», прямо или косвенно, находят внутри нас аналогичную себе основу.

Тем не менее, по большому счету, любое восприятие, согласно атомистическому учению, не достигает подлинной сути мира. Из этого известного положения Демокрита, конечно, не следует, что он был скептиком. Ведь, сомневаясь в данных чувств, он уверен в возможностях разума.

**Софисты и первый опыт субъективизма.** Пик деятельности софистов приходится на вторую половину V века до н. э. При этом интересы софистов перемещаются в область, почти неизвестную «физиологам». Так центр исследований **Протагора** (ок. 480 — ок. 410 до н. э.) — это уже не астрономия и математика, а логика, грамматика, риторика, а также политика и право. Словом, это такое знание, которое обращено к жизни общества и отдельных людей, а вовсе не к основам мироздания.

Будучи первыми платными учителями греков, софисты, и в частности Протагор, обучают их мудрости в домашних и государственных делах. Итак, софисты помогали грекам выявлять не основы мира, а основания человеческих поступков, которые принято называть мотивами. Искусство мотивирования, изощренность доводов, умение произвести впечатление на собеседников — вот цели, которые преследовали юноши, обучаясь у софистов. Согласно свидетельствам, основатель школы софистов Протагор был автором более десяти работ, таких как «О науках», «О государстве», «Прения, или Искусство спорить», «Истина, или Ниспровергающие речи». Но наиболее известна его работа «О богах», за которую он едва не поплатился жизнью.

Быть мудрым у софистов — это значит уметь свободно мыслить, что совпадает с умением выражать мысли в свободной и грамотной речи. Софисты еще не отличают ум от разумной речи. Но в этой свободе ума и речи — главное открытие софистов. Ум, который у

«физиологов» был орудием космоса, у софистов становится личной способностью, позволяющей человеку впервые ощутить власть над миром. Софисты открывают возможность судить обо всем на свете, доказывая то одно, то другое в равной степени убедительно. Пусть не на деле, но в словесном диалоге, в котором они были мастерами, софисты ставят мир в зависимость от себя самих как исходной точки отсчета.

Ум у софистов — это способность к самостоятельному решению и действию, предполагающим определенные правила. Но движущая сила, определяющая правила ума у софистов, — это по большому счету произвол. Подчеркнем, что логика в ее софистическом варианте предполагает законы не как нечто объективное, а как субъективные правила игры. До сих пор софистикой именуют внешне грамотные суждения, которые не соответствуют действительности. Сиюминутная убедительность — главная цель софиста, ради которой он пользуется красноречием и разворачивает систему аргументации. А за спиной сиюминутной убедительности стоит личный интерес, который обслуживает развитая логическая способность.

Иначе говоря, софизмы неминуемы там, где логику подчиняют личному интересу, а критерием достоверности суждений и выводов становится сам индивид с его заботами, желаниями и страстями. И надо сказать, что античные софисты были достаточно откровенны, освещая суть этой позиции. Вспомним хотя бы известное высказывание Протагора из его работы «Истина, или Ниспровергающие речи»: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют»<sup>2</sup>. Что касается софистов, то для них важнее всего не то, что есть на самом деле, а то, что ощущает и переживает индивид. В пересказе Секста Эмпирика мысль Протагора о человеке как «мере всех вещей» должна пониматься следующим образом: «все, что представляется людям, то и существует, а то, что не является никому из людей, то и не существует». Но люди воспринимают мир по-разному, замечает Секст Эмпирик, в зависимости от своих состояний. Разное восприятие у больного и здорового, старца и юноши, спящего и бодрствующего, у человека живущего естественной жизнью и жизнью противоестественной. А потому критерием достоверности могут быть лишь телесные состояния данного конкретного индивида. В тупик может зайти мысль философа, сделавшего мерой всех мер отдельного индивида в качестве

---

<sup>2</sup> Античные философы: Свидетельства, фрагменты и тексты. Киев, 1955. С. 121.

самодостаточного «эго». И если у индивида отсутствует объективная основа для связи с себе подобными, то субъективные силы должны разрушить его самого. Ведь эгоистическое «я», будучи неким «субъектом в квадрате», должно все больше замыкаться на себе, сосредоточившись на нюансах собственных переживаний. А в результате каждое ощущение становится самоцелью, уничтожая цельность человеческой личности.

В учении Протагора перед нами первый опыт субъективизма. Здесь субъективизм уже оборачивается двумя своими сторонами — эмпиризмом и релятивизмом. При этом ощущениями индивида у Протагора по сути определяется достоверность знаний, а также направление нашего ума и смысл приводимых доказательств. Не противопоставляя разум чувствам, Протагор подчиняет первое второму. А в результате суждения становятся столь же относительными и изменчивыми, как и настроения.

Кроме Протагора, известным софистом был **Горгий** (ок. 480 — ок. 380 до н. э.), а также нам известны Гиппий, Продик и Антифонт. Их называют «старшими софистами». К так называемым «младшим софистам», жившим на рубеже V и IV веков до н.э. относят Алкидама, Трасимаха (Фрасимаха), Крития и Калликла.

Софисты не просто повернулись в сторону человека, оставив увлекавшее ранних греческих философов исследование природы. В конце концов человек тоже фигурировал в учениях «досократиков». Но у последних человек погружен в природный мир и живет в нем общей заботой о гармонии Вселенной. В отличие от этого, софисты впервые обозначили границы особой сферы жизнедеятельности человека — сферы культуры. Правда, в этой сфере человек действует у софистов, руководствуясь прежде всего выгодой и произволом. Но первый шаг был сделан. И в том, что софисты переместили человека из мира природы в мир культуры, состоит их непреходящая заслуга.

**Сократ о человеке и сути добродетели.** Именно Сократ открыл ту объективную меру, которой классическая европейская философия на протяжении веков будет мерить человека, определяя его низость и, наоборот, его величие. Но это открытие Сократа, не могло состояться без того, что сделали софисты. Ведь именно они осуществили поворот к человеку в античной философии, перенося акцент с мира природы на мир культуры.

**Сократ** (469–399 до н. э.) родился в Афинах и был первым философом — урожденным афинянином. Происхождения Сократ был простого. Его отец — каменотес Софрониск, а мать — повитуха

Фенарета. В молодости Сократ осваивал ремесло отца, но затем его забросил. Довольно поздно он женился на женщине по имени Ксантиппа, которая родила ему троих детей. Однако о семье и детях Сократ заботился мало, за что, по свидетельствам, был неоднократно бит Ксантиппой. Несмотря на это, деньги он презирал, а еще больше презирал платных «учителей мудрости» — софистов. Сократ был небольшого роста, скуластый, со вздернутым носом и лысой головой, и всем своим видом напоминал сатира. Ко всему прочему он ходил босой и был во всем, что касается быта, небрежен. В 399 году до н.э. Сократ был привлечен к суду, будучи обвиненным в том, что «он не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество; и наказание за то — смерть». Исполнение приговора было отложено на тридцать дней в связи с запретом на проведение казней во время культовых действий на острове Делосе. Именно в это время ученики Сократа подготовили ему побег, подкупив стражу. Однако Сократ бежать отказался, объяснив свой отказ тем, что предпочитает выполнить несправедливое, но законное решение суда, а не вступать на путь произвола и насилия над законом. После этого Сократ простился со своей семьей и в установленное время в присутствии учеников выпил чашу с ядом, приготовленным из цикуты.

Но поскольку философских трактатов Сократ не писал, а излагал свое понимание истины в живых диалогах с учениками и согражданами, то воссоздание его учения связано с определенными трудностями. В этой ситуации наибольшее доверие вызывает творчество Платона, особенно его ранние диалоги. Сократ, если верить Платону, выделяет человека из мира природы, поскольку тот способен к самостоятельному выбору и поступку. И совершает их человек, руководствуясь представлениями о том, что для него «наилучшее». Таким образом, если у «досократиков», в частности у Демокрита, человеческое поведение объясняется, исходя из цепочки природных причин и следствий, то Сократ разрывает указанную цепь и извлекает человека из мира природных связей и зависимостей. Поведение человека, считает Сократ, должно определяться не внешней причиной, а внутренней целью. И задача философа — помочь людям разобраться в смысле и целях собственного поведения.

**Майевтический диалог как путь самопознания.** Вопрос о сути человеческой жизни становится главным в учении Сократа. В ранних диалогах Платона Сократ предлагает нам новый способ овладения добродетелью, который был неизвестен ранее. Знание,

касающиеся добродетели, может быть изначально присуще душе, а может привноситься в душу в процессе ее врачевания. Однозначного вывода о происхождении знания добродетели из ранних диалогов Платона почерпнуть нельзя. Зато вполне ясно, что врачевание душ, согласно Сократу, предполагает прояснение душой своих оснований. Этому как раз и посвящены беседы Сократа со своими согражданами. Сократ предлагает осваивать добродетель, не подражая внешнему, а разбираясь во внутреннем, в своей душе, а точнее, проясняя то, что уже известно гражданину о достойном поведении. Знаменитая ирония Сократа, что в переводе с греческого и есть «сомнение», — это лукавство и притворство с целью вынудить собеседника втянуться в спор и добраться в нем до дна своей души. Сократ, безусловно, хитрит, надевая на себя маску наивного человека, который испрашивает совета у первого встречного, восхищается его достоинствами и просит обучить себя чему-нибудь. Но в ходе беседы Сократ сбрасывает маску шута и невежды, превращаясь в мудрого учителя, помогающего собеседнику исправлять ошибки и избавляться от противоречий на пути к истине. Так метод Сократа оборачивается другой стороной, названной им самим майевтикой, что буквально означает «родовспоможение». Иногда при анализе метода Сократа выделяют опровержение — прием, которым пользуется Сократ, демонстрируя собеседнику противоречивость его собственных тезисов. Впервые этот прием появляется у элеатов, а затем активно используется софистами. Что касается Сократа, то как ирония, так и опровержение выступают у него лишь предпосылками и элементами майевтики. Ведь главный смысл его действий — помочь собеседнику в осознании сути добродетели. Итак, метод Сократа — это майевтический диалог. Именно этим путем, а слово «метод» происходит от греческого выражения «путь следования», Сократ вместе с собеседником пытается дойти до понимания того, что такое мужество, справедливость и многое другое, без чего человека нельзя считать человеком.

Все добродетели человека, заключает Сократ, определяются умением различать Добро и Зло. Зная смысл такой добродетели как мужество, человек, по убеждению Сократа, будет во всех отдельных случаях вести себя мужественно. А зная суть Добра и Зла, человек, согласно Сократу, станет проявлять добродетель во всех возможных формах. Как видим, знание добродетели у Сократа совпадает с самой добродетелью, т.е. нравственным поведением человека. По сути, нравственность, с этой точки зрения, невозможна без понятия о ее основах, а овладев таким понятием, человек не может поступить

безнравственно. В таком сближении и даже отождествлении знаний и поступков в нравственной сфере заключается своеобразие позиции Сократа, из-за чего эту позицию часто называют этическим рационализмом.

**Философия Платона и проблема идеального.** Достоверных сведений о жизни Платона очень мало. Известно, что **Платон** (427—347 до н. э.) принадлежал к старинному аристократическому роду, связанному с настоящим и прошлым Афин, и семейная традиция предназначала ему политическую деятельность. Но юный Платон предпочел занятия наукой, искусством и философией. Переломным моментом в жизни и судьбе Платона стала его встреча с Сократом. Сократ дал Платону твердую основу в жизни, которая заключалась в том, что истина носит объективный, необходимый и всеобщий характер. Платон остается верным учеником Сократа до самой смерти последнего в 399 году. После смерти Сократа Платон долгое время дружил с пифагорейцами. Эта дружба оказалась весьма плодотворной. От пифагорейцев он воспринял склонность к математически точному логическому мышлению и освоению мира в его пространственно-геометрических и структурно-числовых отношениях.

Платон купил на окраине города сад с домом, где основал философскую школу и где поселился сам. Вся близлежащая местность находилась под покровительством древнего героя Академа, которому эта земля была подарена якобы легендарным царем Тесеем. Это место афиняне называли Академией. Именно так и стала называться школа Платона, просуществовавшая до самого конца античности, а именно до 529 года н. э., когда византийский император Юстиниан закрыл ее как рассадник языческой ложной мудрости. Из Академии вышли многие замечательные философы и государственные деятели. Сам Платон оставался главой школы — схолархом — до конца жизни. Наследие Платона включает 34 диалога (подлинность некоторых из них вызывает споры), произведение «Апология Сократа» и 13 писем.

**Учение об "идеальном государстве" как исток идеализма Платона.** Идеальное государство — вот что стоит в центре всей философии Платона. Идеальным государством у Платона является государство, устроенное в соответствии с его идеей. А его идея — это идея Всеобщего Блага. Всеобщее благо, считал Платон, несовместимо с частным интересом. Поэтому правители такого государства должны, во-первых, быть философами, чтобы понимать, в чем состоит идея государства, а во-вторых, они не должны иметь семьи и

собственности, потому что это связано с частным интересом, который противоречит идее Всеобщего Блага. Идеальное государство, по мнению Платона, должно быть сословным. Высшее сословие философов формируется в этом государстве путем специального отбора, начиная с детского возраста. Помимо этого сословия, управляющего с точки зрения Высшего Блага, Платон выделяет сословие производителей, для которого допустимо своекорыстие и стремление к «так называемому благу». Кроме того, в идеальном государстве Платона предусмотрено сословие стражей, которое необходимо для охраны, а также для завоевательных войн, в которых добывают рабов. В государстве Платона рабство сохраняется, хотя не рекомендуется обращать в рабство эллинов. Стражи, в отличие от производителей, у которых отдельные семьи, имеют общих жен и детей. Ведь если у каждого будет своя семья, то и стараться он будет для нее в ущерб общим целям. А стражи служат государству, подобно философам. Поэтому их удел — общее проживание, совместные трапезы и т. п. Каждый из стражей лично для себя получает только пропитание.

Учение Платона есть философский идеализм. И Платона по праву считают основателем этого направления в философии. Философский идеализм — это признание первенства идеального по отношению к материальному. Принято подразделять идеализм на объективный и субъективный в зависимости от того, ищут идеальную основу мира в самом человеке как субъекте или же во внешнем ему объективном мире.

Именно Платон первым ввел в философский обиход термин «эйдос», или иначе «идея». «Идея» переводится с греческого как «облик», «образ», «очертание», «форма». Что касается Платона, то у него «идея» означает не столько внешнюю форму, сколько сущность вещи, или закон ее существования. Никто не будет отрицать, что перед тем, как человек берется что-либо создавать или творить, ему приходит в голову «идея», т.е. замысел, который затем воплощается в определенном материале, веществе природы, таком как дерево, металл и т.п. В этом смысле идеи, конечно, первичны и определяющие по отношению к вещам. Более того, такого рода идеи выступают одновременно и целью деятельности человека. В учении Платона мир идей содержит, с одной стороны, совершенные образцы вещей, а с другой — идеалы человеческого поведения, т.е. добродетели. Вещи в учении Платона «подражают» своим идеям как неким образцам. И в силу такой «сопричастности» изменчивая вещь остается сама собой и не утрачивает связи с родом. У идеи в



платонизме особый статус. Отражаясь в мышлении человека, она становится понятием, а, определяя отношения вещей, она выступает в роли их сущности. Вещи в платонизме оказываются устремлены к идее как некоему совершенству, подобно тому, как стремится к идеалу всякий достойный человек.

Платон выделяет два пути познания. Во-первых, это познание, связанное с чувствами, обращенными к миру вещей. А, во-вторых, это познание, которое осуществляет разум, который обращен к миру идей. В соответствии с этим делением Платон различает две части души — разумную и неразумную. Вся жизнь человека, по Платону, протекает в борьбе указанных начал души, а значит в борьбе истинного знания и мнения, впечатления, вожделения. И в зависимости от того, какое начало победит, в последующем рождении человек обретает тело человека или животного и т. п. Таким образом, вслед за пифагорейцами, Платон признает переселение душ, по-гречески «метемпсихоз». Подобно Пифагору, он считает, что души бессмертны, и, будучи сотворенными Богом однажды, затем переселяются из тела в тело. А в промежутках между земными существованиями они, по мнению Платона, оказываются в мире идей. Рассказ о том, как души путешествуют в «занебесье», приводится Платоном в диалоге «Федр». Именно там, в «занебесье», доказывает Платон, души способны созерцать идеи в их чистоте и незамутненности. Так с платоновским учением о метемпсихозе оказывается связан третий путь познания, именуемый «анамнесисом». «Анамнесис» переводится с греческого как «припоминание». В диалоге Платона «Менон» мальчик-раб решает геометрическую задачу, как бы припоминая то, чего он явным образом никогда не знал. Уточняя соотношение трех способов познания у Платона, подчеркнем, что главный из них, конечно, припоминание. Ведь человек узнает вещи, которые воспринимает чувствами, и продвигается к истине посредством логических рассуждений только потому, что душа уже когда-то знала истину, но затем, вернувшись в этот мир, ее забыла. Разум в платоновской диалектике восходит от мира вещей к миру идей, поднимается от единичного к общему, устремляясь к вершине идеальной иерархии — идее Высшего Блага.

**Философское учение Аристотеля.** Великий грек **Аристотель** (384–322 до н. э.) является самым универсальным мыслителем всех времен и народов. Вся современная философия, наука и культура так или иначе обязаны Аристотелю. Родился он в городе Стагиры неподалеку от Македонии. Его отец Никомах был врачом при македонском царе Аминте III. В семнадцатилетнем возрасте

Аристотель уехал в Афины для довершения образования и вступил в Академию — школу Платона. В ней он пробыл двадцать лет до самой смерти Платона поначалу как слушатель, а затем как равноправный член Академии. После смерти Платона Аристотель вышел из Академии, через несколько лет поступил на службу к македонскому царю Филиппу II в качестве воспитателя его сына — будущего великого завоевателя Александра Македонского, которому в ту пору было тринадцать лет.

Аристотель возвращается в Афины после двенадцатилетнего отсутствия и основывает уже собственную философскую школу. Эта школа находилась в одном из предместий города и примыкала к храму Аполлона Ликейского (в переводе «волчьего»), в результате чего она получила название Ликей, или Лицей. Поскольку занятия с учениками Аристотель проводил в саду для прогулок, то его учеников называли перипатетиками, т. е. «прогуливающимися», а сама школа получила название перипатетической. Умер Аристотель на острове Эвбея, прожив 61 год. Причиной его бегства в Халкиду на о. Эвбея, где находилась вилла его покойной матери, стали гонения. После смерти Александра в них выразились антимакедонские настроения афинян. В Аристотеле видели человека, сочувствующего Александру, хотя формально ему были предъявлены обвинения в «безбожии».

Известно, что Аристотель стал спорить с Платоном, еще будучи его учеником. Разрыв между миром и его же сущностью — главная мишень в аристотелевской критике платонизма. Аристотель настаивает на том, что сущность мира не должна ему противостоять, а должна в нем и находиться. Отвергнув платоновское учение о мире идей и мире вещей, Аристотель выдвинул вместо него представление, согласно которому все сущее происходит и состоит из двух основных начал — «формы» и «материи». И здесь следует уточнить, что Аристотель первым ввел в философию понятие материи подобно тому, как Платон первым ввел в классическую философию представление об идее.

Итак, активным и ведущим началом в указанной паре у Аристотеля является форма. Ее безусловный приоритет в каждой вещи очевиден. Вещь собственно и представляет собой то, что составляет ее форму. Таковую форму вещи, в отличие от ее внешнего облика, Аристотель характеризует как субстанциальную форму. Форма есть то, чем одна вещь отличается от другой, и форма — это всеобщий принцип сходства и разнообразия. Это в одинаковой степени относится как к вещам чисто природным, так и к вещам, созданным человеком. Определенную форму, согласно Аристотелю, имеют и дерево, и статуя. Материя и форма суть принципы возникновения и исчезновения вещей. Если мы

возьмем медный шар, то материей для него будет медь, а формой — сам шар. И возникновение медного шара заключается в том, что медь как материя обретает определенную форму, а именно форму шара. Точно так же исчезновение медного шара может заключаться только в том, что он утрачивает свою форму, но при этом остается медь и остается шар в качестве формы. Но как понимать эту «чистую» форму шара? И где она находится? Этот вопрос вызывает определенное затруднение, которое как будто подталкивает Аристотеля назад — к платоновскому взгляду на идеальное. Но при этом он его существенно меняет.

Аристотель разрешил главный парадокс платонизма, возвратив вещам их сущность. В мироздании, согласно Аристотелю, существуют только отдельные вещи. Существуют отдельные дома, доказывает он, но не существует «дом вообще». Родовое своеобразие вещи определяется не неким образом в отдельном мире, а ее же субстанциальной формой. Но у того же Аристотеля сущность вещи продолжает нуждаться в вечной и неизменной опоре, в качестве которой как раз и выступают «чистые» формы, а по-другому — идеи в уме Бога-перводвигателя. Аристотель характеризует Бога как «форму форм», которая, будучи неподвижной, приводит весь мир в движение. Занимаясь проблемой возникновения и исчезновения вещей, Аристотель разрабатывает учение о четырех видах причин: материальной, формальной, действующей и целевой. Например, когда строится дом, то материальной причиной будут кирпичи, бревна и т. п., формальной причиной — форма дома, его устройство, действующей причиной — деятельность строителя, а целевой причиной — назначение дома, допустим, чтобы в нем жить.

Материальные элементы сущего рассматриваются Аристотелем в основном в «Физике». В отличие от нее, метафизика изучает мир в его целостности, а точнее — мир в его существенных и необходимых формах. Ее интересует лишь «сущее как таковое», т.е. то, что существует всегда и везде и не может быть другим. Такого рода сущее Аристотель именуется «категориями». К ним Аристотель относит: 1) сущность, 2) качество, 3) количество, 4) отношение, 5) место, 6) время, 7) положение, 8) обладание, 9) действие, 10) страдание. По сути дела, он исследует и другие необходимые формы сущего, а именно «форму» и «материю», «движение», «необходимость» и «привходящее» (на современном языке «случайность»). Таким образом Аристотель впервые выделяет категории как формы нашего языка, которые имеют предметный смысл и объективное значение. И действительно, если мы говорим, что Солнце больше Земли, то мы уверены, что слово «больше» имеет в нашем языке тот же смысл, что и в действительности.

Другое дело, что категории являются не только необходимыми формами языка. Прежде всего они являются формами нашего мышления, воплощающими себя как в языке, так и в поступках, во всех разумных действиях человека. По существу категории есть необходимые условия истинности нашего знания о мире. Ведь, будучи формами мышления, они одновременно выступают объективными формами окружающего нас мира.

Аристотель считает, что душа есть не только у человека, а и у любого живого организма. Живое у Аристотеля тождественно одушевленному. Самой элементарной душой, согласно Аристотелю, обладает растение, у которого есть способность роста, питания и размножения. Далее он говорит о душах животных, у которых есть способность к ощущению. И только душа человека является разумной душой. При этом питающая способность растения, согласно Аристотелю, присутствует также у животного и человека. Последнее, однако, не означает того, что у животного, согласно Аристотелю, есть две души, а у человека их даже три. Характеризуя душу растения и животного, Аристотель замечает, что здесь каждое предшествующее каким-то образом сохраняется в последующем. А потому не будет преувеличением сказать, что в животном присутствуют способности растения, а в человеке — животного, а через него и растения. В аристотелевской трактовке питания и ощущения, присущих живому организму, доминирует подход к душе как способу жизнедеятельности тела. Но все упирается в способность познавать истину как субстанциальную форму вещи, которая из отдельного тела никак не выводима. В результате, обособив в трактате «О душе» ум от какого-либо тела, Аристотель оказывается на позиции философского идеализма, впервые заявленной Платоном. Тем не менее, философский идеализм Аристотеля представлен в учении о душе вовсе не так, как у Платона. И прежде всего потому, что бесплотный ум у Аристотеля не владеет истиной изначально, усматривая ее прямо и непосредственно в мире идей. Дело в том, что бесплотному уму в учении Аристотеля истина не дана, а он производит ее своей собственной деятельностью. Речь по сути идет об особенностях теоретической деятельности. Другое дело, что ум у Аристотеля телесных органов не имеет, и потому понятийная деятельность осуществляется разумной душой за счет некой общей для всех людей способности.

**Этические и политические идеи Аристотеля.** Этику и тесно связанную с ней политику Аристотель относил к практическим наукам, которые занимаются деятельностью человека. Причем именно у него мы впервые встречаем отдельную область знания под названием

«этика». От Аристотеля до нас дошли три сочинения по этике — «Никомахова этика», «Эвдемова этика» и «Большая этика». Они написаны по разным случаям, но содержание их часто пересекается. Название «Никомахова этика» происходит от имени сына Аристотеля Никомаха, а «Эвдемова этика» — от имени его ученика Эвдема. Вполне возможно, что именно они дорабатывали эти произведения Аристотеля. Если у Сократа и Платона добродетель — изначальное основание человеческой души, из которого выводится своеобразие действий человека, то у Аристотеля она, будучи основанием поступков, в свою очередь, выводится из практики. И выводит Аристотель нравственные добродетели из практической жизни, опираясь на силу рассудка. Любые добродетели, согласно Аристотелю, даны нам не от природы, но и не вопреки природе. В людях заключена возможность стать добродетельными. Но чтобы она была реализована, необходимы действия рассудка и усилия воли.

Известно, что Аристотель различал две разновидности добродетелей: дианоэтические т. е. мыслительные, и собственно этические, которые проявляют себя не в мышлении, а в поведении. Обеими разновидностями добродетели человек у Аристотеля овладевает при жизни: дианоэтическими — в процессе обучения, а этическими — в процессе воспитания. Что касается нравственных добродетелей, то их Аристотель характеризует как «середину двух пороков». В страстях и поступках, отмечает он, тоже есть свой недостаток, избыток и середина. «Рассудительность» (*phronesis*), согласно Аристотелю, является как раз той дианоэтической добродетелью, которая помогает выявить подобную «золотую середину» в поведении человека. Дианоэтическая добродетель в данном случае выступает в роли предпосылки добродетелей собственно этических. В созерцании первооснов с помощью мудрости как высшей дианоэтической добродетели Аристотель видит подлинное счастье, реально доступное немногим. Он считает, что склонность к теоретическим занятиям совершенствует людей и в нравственном плане. И в этом смысле не только рассудительность, но и мудрость является предпосылкой нравственных добродетелей человека. Таким образом только теория у Аристотеля приобщает людей к идеальному миру. А значит только теоретическая идея в этике Аристотеля сопоставима с представлением об идеале у Сократа и Платона.

Следует заметить, что в работах, посвященных проблемам этики и политики, Аристотель часто использует характеристику человека как «политического животного» или же «полисного животного». Именно так следовало бы переводить выражение «*dzoion politikon*» в первой главе первой книги «Никомаховой этики», где мы читаем: «Понятие

самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек — по природе [существо] общественное»<sup>3</sup>. Однако, в анализе того или иного учения нельзя идти на поводу у терминологии. И если Аристотель говорит о человеке как об «общественном животном», то это еще не означает, что как раз общественной жизнью у Аристотеля определяется природа человека. Именно инструментальное отношение к культуре и социальности по сути представлено в этической и политической теории Аристотеля. Но обратимся к политическим взглядам Аристотеля, которые изложены в произведении «Политика», примыкающем к его этическим работам. В нем, в частности, идет речь о ряде добродетелей, таких как благоразумие, справедливость, рассудительность. Здесь же решается вопрос о природе рабства. Политика у Аристотеля имеет своим предметом греческое государство — полис. И в жизни этого полиса он уделяет особое внимание проблеме собственности. Понятие собственности он рассматривает в связи с производственной деятельностью, специфика которой в том, что она невозможна без орудий. В результате в его учении получает свое обоснование институт рабовладения. Рабство Аристотель рассматривает как необходимое условие хозяйственной деятельности, а также объясняет его с точки зрения патернализма. Аристотель — сторонник частной собственности и выступает против коммунизма Платона, приводя главным образом тот довод, что люди «заботятся все более о том, что принадлежит лично им; менее они заботятся о том, что является общим, или заботятся в той мере, в какой это касается каждого»<sup>4</sup>. И тем не менее, Аристотель допускает общественную собственность, пытаясь как-то совместить частное и общественное.

Что касается устройства государства, то Аристотель прославил себя доскональным исследованием существующих в античности форм правления. В Ликее Аристотеля велась систематическая работа по изучению конституций греческих полисов, которых, по некоторым свидетельствам, было собрано 158. Широко известна аристотелевская классификация форм правления. Как известно, Аристотель различал правильные и неправильные государственные устройства, исходя из своего представления о наилучшем. Каждой правильной форме государства, по мнению Аристотеля, соответствует неправильная форма, которая является ее искажением. К правильным устройствам Аристотель относил царскую власть (монархию), когда при едино-

---

<sup>3</sup> Аристотель. Соч. в 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 63.

<sup>4</sup> Аристотель. Соч. Т. 4. С. 406.

личном правлении руководствуются общим благом. Ее искажением является тирания, при которой единоличный правитель руководствуется только личной выгодой. Вторым правильным государственным устройством Аристотель считал аристократию, когда правят немногие лучшие граждане полиса и тоже в интересах общего блага. Искажением этого правления является олигархия, когда немногие состоятельные граждане, управляя государством, пекутся только о собственной выгоде. И, наконец, полития, которая, согласно Аристотелю, является правлением большинства граждан, отбираемых на основе определенного ценза и руководствующихся в своих решениях интересами общего блага. В противоположность этому, демократию Аристотель считал извращением политики, когда правит большинство, среди которых много неимущих, и только в своих интересах. Согласно Платону, к управлению государством лучше всего подготовлена аристократия. А во главе идеального государства, по мнению Платона, должен стоять философ. В отличие от Платона, наилучшим устройством у Аристотеля является полития. И особенность этого строя в том, что его основа — средний слой граждан, который превосходит бедняков и богачей вместе взятых. Иначе говоря, согласно Аристотелю, наилучшее правление там, где решающая сила — люди среднего достатка. И это перекликается с современными рассуждениями о «среднем классе» как опоре, гарантирующей общество от крайностей диктатуры и анархии.

### **Контрольные вопросы**

1. В чем отличие философского мышления от мифологического?
2. В чем проявляется космоцентризм античной философии?
3. Как ставится и решается вопрос о первоначале представителями натурфилософии?
4. Каким образом Парменид совершил поворот к понятийному мышлению?
5. Каково содержание атомистического учения Демокрита?
6. Каким образом совершается поворот к человеку в античности?
7. В чем заключается принципиальное расхождение Сократа с софистами?
8. Что такое идея, по Платону, и каково ее отношение к материи?
9. Каково учение Платона о душе?
10. Каким представляет идеальное государство Платон?
11. В чем суть аристотелевского учения о четырех причинах?

12. Какова диалектика категорий возможного и действительного в философии Аристотеля?

### **Литература**

1. Аристотель. Сочинения в 4 т. – М., 1975–1984.
2. Платон. Собрание сочинений в 4 т. – М., 1990–1994.
3. Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989. Ч. 1.
4. Хрестоматия по эллинистическо-римской философии. Свердловск, 1987.



## Глава II. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

### § 1. Общая характеристика эпохи

Сформировавшись в классическую эпоху античности как регулятор всех форм духовного освоения действительности, философия успешно выполняла функции трансляции, хранения и умножения теоретического знания в последующее тысячелетие.

Однако после того, как христианство стало распространяться в пределах Римской империи, античная философия подверглась переработке. Осуществляя грандиозную работу по осмыслению христианства, в первую очередь текстов Ветхого и Нового Заветов, апологеты христианства и отцы христианской церкви заложили основы средневековой философии, которая формировалась на протяжении целого тысячелетия, и, несмотря на различные направления и борьбу идей, представляла собой к концу XIV века целостную систему знания. В ее основание были заложены евангельская и апостольская идеология в органическом синтезе с греческой по преимуществу рационалистической философией.

В процессе переработки античного духовного наследия отцы церкви почти не тронули многие концептуальные допущения античной философии, нормы познавательного отношения к миру, понятия знания и ценностной окраски познавательной деятельности. Не только теология влияла на средневековую философию, но и философия в свою очередь определила специфику религиозного освоения действительности, художественное творчество, средневековую словесность, а также школы, университеты и научные дисциплины.

Религиозное и светское, мистическое и рациональное, иерархически организованное философское знание средних веков может быть условно разделено на несколько периодов: апологетика, патристика, схоластика. В свою очередь патристика весьма условно может делиться на восточную и западную; в схоластической философии выделяют ранний (XI-XII вв.) и поздний (XIII-XIV вв.) периоды; в схоластике можно также условно выделить рационалистическое и мистическое направления.

Характерные черты средневековой философии:

- теоцентризм – важнейшим предметом познания является Бог, человеческая душа;
- креационизм – учение о сотворении мира Богом из ничего;
- провиденциализм – понимание истории как проявления воли Бога;

- эсхатология – учение о конечных судьбах мира и человека;
- сотериология – учение о спасении, т.е. о путях обретения райского блаженства и приближения к Богу;
- теодицея – объяснение, почему в мире существует зло, если Бог добр и справедлив;
- экзегетика – искусство толкования религиозных текстов.

## § 2. Раннее средневековье. Апологетика и патристика

Апологетикой называется течение в христианской теологии и философии, выступавшее в защиту христианского вероучения – в основном в период формирования христианства и борьбы с язычеством. Время наиболее интенсивного развития апологетики – II – V вв. Собственно философские идеи в первую очередь можно обнаружить в апологиях, направленных против язычников. Центральная проблема – отношение между разумом и верой, языческой философией и христианским вероучением.

Наибольший интерес в истории философии вызывает автор приписываемого ему знаменитого парадокса «верю, потому что абсурдно», хотя именно такой формулировки в его текстах нет. Это был **Квинт Септимий Флорент Тертуллиан** (ок. 160- после 220 н. э.). Он известен как латиноязычный апологет, который поначалу получил прекрасное античное образование в городе Карфагене, занимался адвокатской практикой в Риме и в это время был язычником. Впоследствии он принял христианство и стал священником.

Тертуллиан уже нападает на языческую философскую мудрость, утверждая, что не только античный разум, но и вся античная культура извращает человеческую жизнь, подчиняя ее ложным целям и ценностям. Тертуллиан – противник изощренной философии, изнеженного искусства и развратных культов, существующих в языческом Риме. Вступив на этот путь, язычники, по мнению Тертуллиана, отказались от естественного образа жизни, подавили естественные человеческие стремления, а среди них и веру в Бога в ее чистом и неискаженном разумом виде. Если неискушенная душа приемлет христианскую веру сразу и безо всяких доказательств, то человеку, развращенному культурой, необходимо пройти путь опрощения и аскетизма. Естественным состоянием человека Тертуллиан считает здравый смысл, искренние желания и чистую, искреннюю веру. Все это можно обнаружить в глубинах души, освобождаясь от культуры как тяжелой болезни. Такого рода самопознание, согласно Тертуллиану,

есть путь к истинной вере, который прошел он сам, будучи поначалу язычником.

Итак, у Тертуллиана вера — антипод разума. А в результате он не допускает разум в святая святых и противится исследованию основ христианского вероучения. Не стоит искать логику в том, считает Тертуллиан, что кажется нам абсурдным. Тем более, не нужно искать скрытые смыслы в том, что должно пониматься буквально. Для того и дана человеку вера, утверждает он, чтобы воспринимать буквально то, что выше человеческого разума. А потому, чем абсурднее то, что сказано в Писании, чем оно непостижимее и невероятнее, тем больше у нас оснований для веры в его божественное происхождение и смысл.

Бог является человеку, доказывает Тертуллиан, самым невероятным и неразумным способом. Именно так являлся людям Христос. Он предстал перед иудеями в качестве униженного и смертного Бога, и иудеи не приняли его. Но для христианской души, утверждает Тертуллиан, в этом абсурде заключены метафизическая тайна и высший смысл. Широко известны рассуждения Тертуллиана о том, что унижение Христа не является постыдным, ибо достойно стыда. Смерть Сына Божьего достоверна, так как нелепа. Его Воскресение несомненно, ибо невозможно. Впоследствии Тертуллиану будет приписана формула: «Верую, ибо абсурдно». Справедливости ради отметим, что подобного утверждения в сочинениях Тертуллиана нет. Но общий пафос его творчества в этой формуле выражен верно. И надо сказать, что его страстная проповедь чистой веры, несовместимой с разумом, оказала влияние на многих христианских мыслителей. Но хотя Тертуллиан отказывает разуму в исследовании основ вероучения, он говорит о том, что его можно использовать в деле защиты христианства от нападок.

**Патристикой** называется религиозно-философское учение крупнейших философов и богословов периода раннего христианства и прежде всего так называемых отцов церкви, т.е. богословов, чьи учения сыграли доминирующую роль в формировании христианской ортодоксальной теологии. Основное время развития патристики — III–VIII вв.

Важнейшими проблемами философско-теологического характера, обсуждавшимися в патристике, были:

- троичность Бога и соотношение между божественными ипостасями («споры о Троице»);
- природа Христа — божественная, человеческая или богочеловеческая (христологическая проблема);
- соотношение свободы и благодати;
- отношение веры и разума.

Наиболее ярким представителем патристики был **Августин Блаженный** (354 – 430).

Он родился в городе Тагасте в Северной Африке в семье язычника и христианки. Поначалу Августин, получив образование, избрал для себя светское поприще ратора и адвоката. Причем в юности он увлекался манихейством — учением, близким к гностицизму. Но под влиянием Амвросия, епископа г. Медиолана (совр. Милан), Августин становится христианином. Вернувшись из Рима в Африку, он принял сан священника и с 395 года до конца жизни был епископом в приморском городе Гиппоне. Августин умер, когда город Гиппон осаждали вандалы, пришедшие с моря. В последние часы он умолял Бога послать ему смерть раньше, чем вандалы возьмут город. Приближалось время крушения Римской империи. Не прошло и полувека, как в 476 году, захватив город Рим, вождь варваров Одоакр объявил себя королем Италии.

Но и в период своего заката Римская империя рождала выдающиеся духовные авторитеты, подобные Амвросию и Августину. Если Амвросий славился прежде всего как талантливый проповедник, то Августин, будучи священником, оставил обширное теологическое наследие. Причем в своем творчестве он сумел дать оригинальные ответы на большинство вопросов христианского вероучения, начиная с космологии и заканчивая устройством церковной организации. Именно Августин обосновал в своем сочинении «О граде Божьем» необходимость церковной организации как посредника между Богом и верующими. Он же провозгласил, что церковь является самой высшей инстанцией в деле толкования божественной истины. А потому содержание божественного откровения, доказывает Августин, нельзя искать в священных текстах вне церковной опеки. «Град Божий» толкуется Августином как общность, основанная на «любви к Богу», доведенной до «презрения к себе». «Град земной», в противоположность «Граду Божьему», основан на «любви к себе», доведенной до «презрения к Богу». Этим, согласно Августину, отличается церковь от государства.

Влияние Августина на дальнейшее развитие философии определяется по большому счету тем, что он вновь обращается к центральным проблемам античной философии, и прежде всего к вопросу о свободе воли. Надо сказать, что в христианстве эта проблема обостряется тем обстоятельством, что свобода воли человека противоречит догмату о всемогуществе Бога, согласно которому все происходит с его соизволения. Августин решает эту проблему, толкуя подлинную свободу как осознанное следование необходимости,

которое состоит в служении Христу. В данном вопросе он присоединяется к стоикам. Но человек, согласно Августину, может отклоняться от истинного пути, когда по своей собственной воле делает ложный выбор. Таким образом, свобода воли, которой человека наделил Господь, способна привести его как к подлинной свободе, так и к произволу. Последнее произошло с Адамом и Евой, считает Августин, когда они впали в первородный грех. Возможность произвола Августин связывает с наличием Зла, которое, несмотря на его роль в нашем мире, самостоятельной основы и питающего его источника не имеет. Зло, по убеждению Августина, является отсутствием или неполнотой Добра, нарушением установленного Богом порядка. Физическое зло выглядит как порок, а нравственное зло имеет форму греха. Но во всех проявлениях оно проистекает из того, что Бог творил мир «из ничего», т. е. из небытия. А потому без постоянной опеки со стороны Всевышнего все им сотворенное, включая человека и ангелов, один из которых, как известно, пал и стал Сатаной, имеет тенденцию к разрушению, т.е. к возвращению в небытие.

Что касается собственно философской стороны вопроса, то, пытаясь совместить свободу воли и предопределение, Августин первым заговорил о субъективном моменте человеческого выбора и о том внутреннем психологическом измерении души, феномен которого стал явным как раз в эпоху христианства. Дело в том, что главные истины, включая убежденность в бытии Бога, человек у Августина, как в свое время у Тертуллиана, извлекает из глубин души в акте самопознания. Но прежде, чем человек доходит до этих истин, он, по мнению Августина, должен пережить ситуацию тотального сомнения во всем и вся. И выход из этой ситуации Августин увязывает с формулой «Я сомневаюсь, следовательно, существую». Тем самым Августин предваряет методологический ход рационалиста XVII века Р. Декарта, у которого из тотального сомнения рождается вывод «Я мыслю, следовательно, существую...».

На пути самопознания мы узнаем также то, что душа человека не имеет пространственной конфигурации, но зато обладает ориентацией во времени. Таким образом, Августин открывает субъективную форму времени, которая является способом организации души человека. Именно в этом измерении, согласно Августину, происходит становление личной веры, и этот процесс он детально изображает в своей знаменитой автобиографической «Исповеди». В связи с «Исповедью»

Августина принято считать автором жанра психологической автобиографии<sup>5</sup>.

Надо сказать, что разговор о душе, имеющей временные, но не имеющие пространственных параметров, был начат неоплатониками. Но у Августина существование души во времени обретает ту индивидуально-психологическую окраску, которая была невозможна в языческой философии и возможна только в христианстве. Еще в молодые годы, проведенные в Риме и Медиолане, Августин познакомился с сочинениями неоплатоников. Но их теологические идеи оказались подчинены у Августина идее личности и ее индивидуального восхождения к Богу. В связи с этим он различает в человеческой душе такие способности как воля, разум и память. Согласно Августину, волевое начало души в форме произвола способно уводить человека в мир страстей и плотских желаний. Но та же самая воля, став подлинно свободной, превращается в акт веры. Следовательно, веру Августин связывает с волевой способностью человека. Вера — это высший акт воли. Но в дальнейшем вера нуждается в помощи разума, поднимающего нас к пониманию Божественной сути. Таким образом, Августин выступает с позиции гармонии веры и разума. Его формула «Верую, чтобы понимать» открывает дорогу средневековому рационализму.

### §3. Фома Аквинский как великий систематизатор схоластики

Собственно **схоластика** начинается в XI веке. Само слово происходит от (schola) – школа, пришедшего в латинский язык из греческого, и не случайно появление схоластики связано с развитием городов и разнообразных школ от монастырских и епископальных до всевозможных светских, юридических, медицинских, математических (Шартрская школа). Появились педагоги, врачи, юристы, одним словом, интеллектуалы. Геометрию и диалектику стали использовать для постижения Бога посредством внутреннего опыта. Сначала читался текст святоотеческих авторитетов или само Священное писание, (lectio), чтение сопровождалось экзегезой, толкованием и буквальным, и смысловым, где выявлялись все "за" и "против" (pro и contra), "sic et non" (да и нет). Так начинался диспут, в котором оттачивались логические приемы, совершенствовалось владение словом, которому придавалось огромное значение, выяснялась природа речи.

---

<sup>5</sup> См.: Аврелий Августин. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М. 1991.

Средневековые схоластики были убеждены в том, что можно достичь рационального знания о сущем, прежде всего о начале сущего Бога и доказать его существование с помощью логических приемов.

Что касается античного наследия, то первым Западна Европа узнала учение неоплатоников, во многом благодаря переводам Эриугены в IX веке. Аристотелю повезло меньше всех, поскольку до XII века средневековым философам были известны лишь его сочинения по логике, переведенные на латынь еще Боэцием. Зато с XII века Аристотель становится главной фигурой в философской жизни Европы. И происходит это, как ни странно, благодаря арабскому нашествию. Напомним, что, начиная с VII века арабы под знаменем ислама подчиняли себе одну страну за другой. В результате возник Арабский халифат, простиравшийся от Туркестана до Испании и превосходивший по размерам бывшую Римскую империю. Именно через покоренную арабами-берберами Испанию в Европу стали проникать культурные достижения Востока, и среди них, кстати, всем теперь известные арабские цифры. Арабские завоеватели в целом оказались более культурным народом, чем западноевропейцы — потомки варваров и вандалов. В результате именно благодаря арабам европейцы познакомились с полным наследием Аристотеля. Получилось так, что вначале работы Аристотеля были переведены на арабский язык и откомментированы Авиценной в XI веке и Аверроэсом в XII веке, а затем вернулись в Европу, где были переведены с арабского на латынь.

Надо сказать, что к XIII веку в Европе уже появились несколько университетских центров. Университеты были, к примеру, в Болонье, Падуе, Тулузе, а также в Оксфорде и Кембридже. Около 1200 года открылся Парижский университет. И во всех этих университетах, помимо теологии, изучались «свободные искусства», право и медицина. Подготовка в области «свободных искусств» была условием поступления на другие факультеты. Но занятия «свободными искусствами» не всегда задавали учащимся те духовные ориентиры, на которые рассчитывало духовенство.

Эта тенденция усилилась с ростом популярности работ Аристотеля, и прежде всего его естественнонаучных работ, а также «Метафизики». Ситуация усугублялась тем, что указанные работы распространялись вместе с комментариями Аверроэса, который усилил материалистические акценты в творчестве Аристотеля. В результате на популярность материалистических идей Аристотеля католическая церковь ответила запретом на изучение его трудов в Парижском университете. Но это не было выходом из положения, а потому одновременно с запретом была создана комиссия с целью приспособления

трудов Аристотеля к христианскому вероучению. Комиссия работала шесть лет, не оправдав надежд церкви. И только после того, как эту работу поручили сделать ученым из ордена доминиканцев, был получен результат. Львиная доля этого успеха пришлась на особое дарование одного из членов ордена, а именно Фомы Аквинского.

**Фома Аквинский** (ок. 1226–1274) происходил из знатного неаполитанского рода. С пяти лет он обучался в монастыре бенедиктинцев, а затем в университете Неаполя. В 18 лет он решил стать монахом ордена доминиканцев и настоял на своем, несмотря на протесты семьи. Будучи монахом, Фома продолжал изучать теологию, сначала в Париже, а затем в Кельне. Коллеги по учебе звали его «Немым быком» за огромный рост, полноту, а также отсутствие интереса к беседам и диспутам.

Фома был основательным человеком, и, лишь пройдя все ступени обучения и получив степень магистра, он начинает писать собственные работы и участвовать в диспутах по теологическим вопросам. Упорство Фомы было вознаграждено. В 1259 году именно ему была поручена работа над наследием Аристотеля. Результатом стал грандиозный труд под названием «Сумма теологии», который Фома писал более 10 лет. В 1273 году работа над ним была завершена. А уже в марте 1274 года Фомы не стало.

Здесь следует уточнить, что историю схоластики обычно делят на периоды. Первый период схоластики с IX по XII век — это время логических споров и дискуссий, когда теология видела в философии лишь своеобразное техническое средство для решения своих проблем. С XII по начало XIV века — второй период схоластики. Только здесь философия вновь обретает собственное поле деятельности. Им становится исследование природного и человеческого мира в его отношении к Богу. В свое время Августин заявил: «Хочу понять Бога и душу. И ничего более? Совершенно ничего». Из этого следовало, что природный мир мало интересовал Августина и тех, кто шел за ним. У Фомы Аквинского иное кредо: «Размышляю о теле, чтобы размышлять о душе, а о ней размышляю, чтобы размышлять над отдельной субстанцией, над ней же размышляю, чтобы думать о Боге». Как мы видим, постижение Бога у Фомы возможно лишь через изучение его творения. И сделав такой вывод, церковь в лице Фомы обрела в Аристотеле не противника, а мощного союзника.

Мир у Фомы предстает как иерархическая система, в чем-то аналогичная системе Эриугены. Здесь тоже четыре ступени. Первая — это неживая природа. Над ней возвышается мир растений и животных. Из него вырастает высшая ступень — мир людей, который образует



переход к сверхъестественной и духовной сфере. Наисовершеннейшей реальностью, вершиной, первой абсолютной причиной, смыслом и целью всего сущего является Бог.

Фома использует в своем учении аристотелевский гилеморфизм, согласно которому все сущее состоит из материи и формы. На низшей ступени бытия у Фомы форма составляет лишь внешнюю определенность вещи. Это соответствует формальной причине (*causa formalis*). Сюда относятся неорганические стихии и минералы. На следующей ступени форма предстает как конечная причина (*causa finalis*), которая характерна для растений. Они получают свою целесообразную форму как бы изнутри, в процессе роста. Третий уровень — это животные, и здесь форма становится действующей причиной (*causa efficiens*). Поэтому для животных характерен не только рост, но и перемещение в пространстве, а также ощущение. Наконец, на четвертой ступени форма предстает уже не в качестве организующего принципа материи, а сама по себе, т. е. независимо от материи (*forma separata*). Здесь форма является духом, разумной душой.

Различение ступеней природы связано у Фомы с другими понятиями, заимствованными у Аристотеля, а именно с понятиями актуальности и потенции. Актуальность буквально означает действительность, акт — действие. Потенция, наоборот, означает только возможность действия, способность к действию. Немецкий философ Шеллинг впоследствии будет называть различные ступени природы потенциями, а сам процесс восхождения природы от простого к сложному — потенцированием. Что же имел в виду сам Фома, когда вводил различие между актуальностью и потенцией?

Напомним, что у Аристотеля возникновение различных вещей в природе как раз происходит путем превращения возможности в действительность. Растение, например, сначала является семенем. А семя — это растение в возможности, в потенции. Затем оно переходит в актуальное состояние. Таким образом, возможность у Аристотеля совпадает с материей. Ведь именно в ней заключена потенциальная возможность превращения в любую вещь. При этом Аристотель различает материю как абсолютно бесформенное и неопределенное начало бытия и материю определенную, оформленную. Неопределенное начало бытия Аристотель называл «первой материей», а оформленную в виде камня, железа и т.п. — «второй материей». «Вторая материя», по Аристотелю, постоянно трансформируется, т. е., утрачивая свою форму, перестает быть тем, чем она была. Но «первая материя», по Аристотелю, не может ни возникнуть, ни исчезнуть. А в

результате мир в учении Аристотеля существует вечно, хотя и ограничен в пространстве.

Последнее, а именно то, что мир ограничен в пространстве, полностью согласовывалось с христианской космологией. Но бесконечное существование мира во времени несовместимо с христианским учением о сотворении мира. И это стало одним из главных препятствий на пути приспособления аристотелизма к христианству. Выход был найден Фомой, и заключался он в том, что потенция из первичного состояния мира была превращена во вторичное. Потенциальная возможность, или «первая материя» Аристотеля, у Фомы становится результатом божественного творения. Так в учение Аристотеля была введена идея креационизма, т. е. творения мира из ничего, соответствующая сути христианского вероучения.

Особое место в учении Фомы Аквинского занимают «доказательства» бытия Бога, которые он, будучи великим систематизатором схоластики, излагает в ясной и системной форме. У Фомы таких «доказательств» пять. И все они основаны на принципе постижения Бога по его творениям. Первое доказательство, которое называют сегодня «кинетическим», состоит в том, что если в мире все движется, то должен обязательно существовать Перводвигатель, т.е. Бог. Второе «доказательство» основано на том, что если в мире все причинно обусловлено, то должна быть Первопричина, т.е. Бог. Суть третьего «доказательства» заключается в том, что, если природные вещи возникают и погибают, и происходит это как по необходимости, так и случайно, то должна существовать в действительности и некая абсолютная необходимость, т.е. Бог. В четвертом «доказательстве» Бог является абсолютным Совершенством, поскольку в мире есть более или менее совершенные предметы. А в пятом «доказательстве» Фома говорит о Боге как руководящем начале мира, т.к. вокруг нас все стремится к наилучшему сознательно или инстинктивно.

Мы уже не раз говорили о божественном провидении как одном из главных пунктов христианского вероучения. И в этом вопросе Фома также предлагает новые трактовки, отвечающие духу времени. Так божественное провидение, согласно Фоме, осуществляется не непосредственно, как это было у Августина, а посредством естественных законов. Например, такие явления, как войны, эпидемии и т. п., по мнению Фомы, зависят не от Бога, а от совокупности естественных причин. И потому человек, утверждает Фома, способен через свою деятельность повлиять на ход событий. Этот мотив выражен в учении Фомы Аквинского совершенно явно. Таким образом, католицизм в

лице Фомы ответил на стремления поднимающегося «третьего сословия», которое хотело действовать, преследуя свои интересы.

Бог, согласно Фоме, в момент рождения наделяет каждого человека его особой, неповторимой душой, которая не погибает со смертью тела. В этом вопросе Фома — последовательный христианский мыслитель, а потому не допускает метемпсихоза, т. е. переселения душ, и, тем более, переселения душ людей в тела животных.

Новации Фомы Аквинского, таким образом, заключаются не здесь, а там, где разговор о бестелесной форме нашего тела затрагивает тему личного спасения. Все известные исследователи томизма акцентируют свое внимание на том, что душа и тело человека у Аквината являются неполными субстанциями. И только вместе они образуют единство, именуемое субъектом. Но еще более сложный момент в томизме — ситуация разъединения души и тела. Ведь если смерть, освобождая душу от тела, лишает ее качеств личности, то каким образом душа несет персональную ответственность в свете грядущего Страшного Суда? А если душа, отделившись от тела, остается личностью, то отчего, опять же, такая бестелесная персона несет ответственность за прегрешения прежде всего со стороны тела? Как мы видим, проблема души как персоны напрямую связана с идеей личного спасения. Здесь верование не только провоцирует определенную постановку проблемы души и тела, но и склоняет в пользу тех или иных ее решений.

Таким образом Фома Аквинский достигает своеобразного компромисса между душой и телом там, где предполагается их принципиальное единство и одновременно — коренное различие. Христианская идея личного спасения основана именно на таком противоречивом отношении между душой и телом в рамках индивидуального образования — личности. И томизм — это одна из попыток теоретически представить, как возможно противоречивое единство души и тела в их земном существовании на фоне последующего автономного бытия души в существовании посмертном. Но надо сказать, что найденный Фомой компромисс оказался сугубо теоретическим решением. Предложенная им трактовка души как индивидуальной формы и акта тела, способных к бытию вне тела, — это чисто схоластическое решение проблемы.

### **Контрольные вопросы**

1. Каковы истоки возникновения средневековой философии?
2. Какие основные направления философии характерны для периода средневековья?

3. Что такое «теоцентризм»?
4. В чем заключается специфика патристики и схоластики как основных этапов средневековой философии?
5. Что есть человек с позиции средневековой философии?
6. Как решался спор о соотношении знания и веры в средневековой философии?
7. Можно ли согласиться с утверждением о том, что в период средневековья философия не развивалась?

### **Литература**

1. Абеляр Петр. Теологические трактаты. – М., 1995.
2. Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М., 1995.
3. Августин Бл. Энхиридион или о вере, надежде и любви. – М., 1996.
4. Аврелий Августин. Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. – М., 1991.
5. Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. – М., 1990.
6. Ориген. О началах. – Новосибирск, 1993.
7. Плотин. Избранные трактаты. – М., 1994.
8. Тертуллиан К. С. Ф. Избранные произведения. – М., 1994.
9. Фома Аквинский. Теология и наука. Естественная теология. Метафизическая теория бытия и теория познания // Боргош Ю. Фома Аквинский. – М., 1975.
10. Фома Аквинский. Дискуссионные вопросы о душе. Вопрос четырнадцатый // Историко-философский ежегодник'98. – М., 2000.

## Глава III. ГУМАНИЗМ И ПАНТЕИЗМ В ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

### §1. Общая характеристика эпохи

Еще творили выдающиеся схоласты, еще средневековые не исчерпали себя окончательно, а уже рядом и параллельно с этим зародилась иная культура и философия, основанная на стремлении к античному идеалу. В качестве самостоятельного культурного феномена это стремление оформилось в Италии XV века. Именно в Италии берет свое начало Возрождение, которое затем распространилось по всей Европе.

Впервые термин «Возрождение» появился у известного живописца и архитектора XVI века Джорджо Вазари (1511–1574). В книге «Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» он характеризует словом «rinascita», что с итальянского переводится как «возрождение», состояние современного ему искусства. Но широкое хождение в качестве названия целой эпохи французское слово «renaissance» получило в начале XIX века.

Чаще всего выделяют классическое итальянское и северное заальпийское Возрождение. В центре философии Возрождения находится человек (антропоцентризм), его творческая мощь. Сохраняя сходство со средневековьем в проблематике и риторике, Возрождение трансформирует фундаментальные представления о Боге, человеке, его душе. Гуманистический пафос этой эпохи служит преодолению средневекового теоцентризма. От теизма и теоцентризма философия Возрождения движется в сторону панентеизма, пантеизма.

Эпоха Возрождения отличается приматом городской жизни над сельской. Здесь перед нами начало новой городской цивилизации. И эта цивилизация уже не знает той строгой регламентации жизни и деятельности ремесленника, которое было в корпоративно-сословных объединениях средневековья. С технологической точки зрения Возрождение еще не знает фабрики с ее системой машин. В этом плане мануфактура — это всего лишь расчленение процесса труда на элементарные, не требующие особой подготовки, операции. Но в общекультурном смысле переход к мануфактурному производству означает освобождение труда от средневековой регламентации. А это дает толчок изменению всей системы взаимоотношений в обществе, всей ткани социальных взаимодействий.

Борьба городов за политическую независимость от феодальной знати сочеталась с борьбой идеологической. Именно горожане

позднего средневековья создавали вольные университеты как центры светской культуры. Так уже в XII—XIII веках в Европе, и прежде всего на юге Европы в Италии, начался процесс секуляризации — освобождения социальной и культурной жизни от влияния церкви. Безусловно, он нашел свое проявление и в области философии. Хотя нельзя забывать, что процесс этот был долгим и постепенным.

Разговор о социокультурных основах философии Возрождения требует указать еще на одно явление всемирно-исторического порядка. Дело в том, что в XV веке в Италии зарождается интеллигенция. И прежде всего она возникает не как научно-техническая, а как художественная интеллигенция. «Интеллигенция» происходит от латинского слова «знающий», «понимающий», «разумный». Причем в наши дни это слово имеет два значения. С одной стороны, «интеллигенцией» называют группу людей, которая в соответствии со своим образованием и социальным статусом, занимается умственным трудом, в отличие от тех, кто занимается трудом физическим. С другой стороны, интеллигенцией называют некую духовную элиту общества, которая задает ему нравственные, эстетические и другие ориентиры. В этом случае интеллигентность не предполагает каких-либо формальных признаков, связанных с условиями жизни и труда. Интеллигентность в данном случае выражается в определенном состоянии духа и творческих способностях, которые объединяют людей в неформальное единство.

Именно в качестве такого неформального объединения творческих людей и возникла интеллигенция в эпоху Возрождения. Надо сказать, что в городах позднего средневековья уже были люди, занимавшиеся преимущественно умственным трудом. К ним относились преподаватели университетов, юристы, врачи и многие другие, вплоть до астрологов. Но каждый из них принадлежал к своему цеху, корпорации, строго следуя предписаниям, и в этом смысле ничем не отличался от ремесленников и других представителей физического труда. Ведь только цех и корпорация могли выдать диплом и присвоить звание, без которых невозможно было заниматься своим делом.

В противоположность этому, первых европейских интеллигентов объединяли не профессиональные обязанности и социальный статус, а общие интересы, сфера занятий, отношение к миру. Новый взгляд на мир и человека, выраженный в поэтических, философских, художественных произведениях Возрождения, принято называть «гуманизмом». При этом поэт Петрарка и философ Фичино были священнослужителями, поэт Ариосто служил в военной администрации, автор знаменитого произведения «Государь» Макиавелли был чиновником

коммуны. Но каждый из названных гуманистов прославился как раз тем, чем занимался на досуге, общаясь со своими единомышленниками из самых разных слоев итальянского общества.

Новый тип гуманистического общения уже не регламентирован сословными рамками. Люди низкого происхождения вступают в спор на философские, литературные и политические темы с представителями высших сословий. Иначе говоря, в культурном пространстве художественной мастерской рушатся сословные рамки. Именно так Возрождение закладывает основы для теории и практики гуманизма — начала европейской светской культуры современного типа.

Рождение интеллигенции во многом связано с выделением из ремесленных цехов свободных художественных мастерских, которые как раз и становятся центрами нового гуманистического общения. При жизни одного поколения происходят столь разительные перемены, что даже отец Микеланджело не мог понять, чем его сын отличается от каменотеса и отчего пользуется таким уважением. Рафаэль, Микеланджело, другие деятели Возрождения живут уже преимущественно за счет занятия искусством. Они становятся очень богатыми и знатными людьми. К дружбе с ними стремится знать. Когда умер Донателло, то его хоронил весь город. Его гибель воспринималась как национальная трагедия.

Следует подчеркнуть, что самооценка первых европейских интеллигентов совпадала с внешней оценкой их роли в итальянской и мировой культуре. К XV веку большинство из них уже отличалось обостренным личным достоинством и огромным честолюбием. Выражалось это часто в парадоксальной форме. Так Микеланджело, разговаривая с римским папой, не снимал своей войлочной шляпы. Ему также приписывали жалобу на то, что папа ему иногда докучает и сердит его.

С появлением интеллигенции во Флоренции, Венеции, Падуе и других итальянских городах XIV—XV вв. заявляет о своем существовании активное и грамотное городское большинство. И как раз в античной культуре эти люди видят образец для подражания. Античной культуре подражают во всем: архитектуре, интерьере, одежде, речи, жестах, манерах, вплоть до бытовых деталей. Выдающимися деятелями Возрождения античность воспринималась как далекая родина. Существуют свидетельства, что некоторые из них облачались в античные одеяния перед тем, как приступить к чтению классиков. Эти люди были талантливо помешаны на старине, превращая античность в стиль своей жизни и общения.

Тем не менее, время уже было другим. Это была эпоха, которая под маской древности создала новую культуру и новый тип человека. Культ человека и его творческих деятельных способностей, которым отличается эпоха Возрождения, предполагает еще одну основу, которой не знала и не могла знать античность. Это так называемый индивидуализм, без которого нельзя понять ни философии, ни всей культуры Возрождения. На последнем нужно остановиться особо, так как именно итальянское Возрождение сформировало ту индивидуальность, которую мы до сих пор считаем подлинным творцом культуры.

Напомним, что уже греки пользовались словом «характер», обозначая особенности того или иного человека. Ведь человек может быть разговорчивым и молчаливым, суетливым и медлительным, остроумным и рассудительным. Но эти особенности отходили на второй план, когда речь шла о добродетели, т. е. о том, что не различает, а объединяет людей как граждан полиса. И уже абсолютно бессмысленным посчитал бы античный гражданин стремление культивировать в себе индивидуальные отличия и всяческую оригинальность. А ведь именно с оригинальностью и стремлением к самовыражению связывает творческую личность современный человек.

Указанный сдвиг в представлениях о человеке как раз и произошел в эпоху Возрождения, когда творческая энергия индивида была впервые направлена вовнутрь, на самого себя и развитие своих творческих сил и способностей. Известно, что один из родоначальников культуры Возрождения Петрарка считал самым важным и увлекательным делом размышления о собственном «я». И это индивидуальное «я» как неповторимый внутренний мир человека, сопоставимый по своей значимости со вселенной, стал едва ли не главным открытием эпохи Возрождения. Отныне жизнь и смерть человека потрясают не повторяемостью, а уникальностью. Всякое человеческое существование не только единично и подобно другим существованиям, но — единственное. Каждый раз это целая неповторимая вселенная, вполне соразмерная той, общей для всех вселенной. Поэтому индивид огромен, как мир, и бессмертен, как мир. Если он все-таки определенно умирает, это очень трудно и даже невозможно вместить и разгадать. В это трудно поверить.

Для средневекового мирозерцания был характерен идеал превосходства духа над телом, отсюда религиозная практика аскезы, умерщвления плоти и пр. Гуманистический идеал Возрождения связан с реабилитацией человеческой телесности. Причем реабилитация телесности в искусстве Возрождения порой принимает гипертрофированные, гротескные формы, что, в частности, выразилось в



творчестве Боккаччо, Рубенса и Рабле. Но в своей адекватной и осознанной форме этот идеал означал гармоничное единство телесного и духовного, материального и идеального. Именно в таком виде идеал Возрождения нашел свое выражение у выдающихся художников Возрождения Рафаэля, Тициана, Боттичелли, Микеланджело, Леонардо да Винчи. Если средневековый человек проявляет свою личную волю в поисках спасения души, то человек Возрождения активно самоутверждается и самовыражается в земной жизни — в политике, искусстве, науке, философии и т.д. Не только в контексте хозяйственной и политической деятельности, но и в культурном пространстве художественных мастерских деятели Возрождения демонстрируют свою творческую мощь и разносторонность. Универсализм — это тоже один из идеалов Возрождения, одна из особенностей его гуманизма. Эта эпоха действительно породила много ярких и разносторонних личностей, подобных Леонардо да Винчи. Недаром эту эпоху называют эпохой титанов — богоборцев, претендующих на соперничество в творчестве с самим Создателем.

## §2. Возрожденческий гуманизм

Гуманизм связан со смещением акцента в культуре с Бога на человека. И в искусстве, и в философии презрение к земному естеству заменяется признанием причастности человеческого естества к высшему смыслу и гармонии мироздания. Реабилитируется не только тело человека, его чувства, но и разум, который принижался средневековыми теологами: вера ставилась выше разума. Гуманизм связан с открытым провозглашением и оправданием стремления человека к счастью при жизни, наравне с загробным царством. Все эти темы безусловно присутствуют в античной культуре, которая была телесной, чувственной, материально наполненной, в сравнении с аскетической культурой средних веков. Представление о человеке как источнике огромной творческой мощи, является одним из проявлений возрожденческого индивидуализма. Но в том-то и дело, что подобного взгляда не могло возникнуть ни в античности, ни в средние века. Да, античность с уважением смотрит на человека-творца. Но источник творческой силы человека, с точки зрения античности, — это Космос. А человек эту мощь только проявляет. И точно так же в средние века источник способностей человека — это внешняя сила, т. е. Бог. Только в эпоху гуманизма источником творчества становится сам человек, его активность, его индивидуальность! И в этой установке на индивидуализм, на личность как на главную движущую силу человеческого

мира — неповторимое своеобразие культуры Возрождения. Недаром обоснованием индивидуализма заняты лучшие умы этой эпохи.

Яркой фигурой в ней был **Пико делла Мирандола** (1463–1494). Красавец-аристократ, граф Мирандолы и синьор Конкордии, он очень рано стал поражать современников одаренностью и ученостью. Начиная с четырнадцати лет, Пико изучает в Падуанском университете средневековую теологию, там же знакомится с учением Аверроэса, арабских и еврейских мыслителей. В ходе поездки в Париж в 1485 году Пико приобщается к дискуссиям поздней схоластики. Кроме того, он интересуется каббалой и мистическими учениям Древнего Востока. Столь многосторонняя образованность становится поводом для создания его собственного учения. В результате в декабре 1486 года двадцатитрехлетний граф Мирандола публикует 900 тезисов, которые он намеревается защищать на диспуте в Риме. Значительная часть тезисов была составлена на основе учений Платона и Аристотеля, а также арабской философии и каббалы, поскольку во всех этих учениях он находил важные идеи. Но 500 тезисов выражали собственную позицию Пико по поводу устройства мира и места в нем человека. На диспут приглашались ученые всей Европы, которым Пико собирался оплатить поездку в оба конца. В начале диспута он намеревался выступить со своей «Речью о достоинстве человека». Но диспут не состоялся, так как римская инквизиция заподозрила ересь. Оправдываясь, Пико сочиняет «Апологию», после чего его позиция была уже официально осуждена. Спасаясь от инквизиторов, Пико вынужден бежать во Францию, но там его хватают и заключают в башню Венсенского замка.

Заступничество Лоренцо Великолепного спасло графа Мирандолу. Последние годы он провел во Флоренции. Его ранняя кончина в 31 год была загадочной. Поговаривали, что его отравили. Жизнь Пико вскоре обросла легендами, включая историю страстной любви и похищения возлюбленной, а также погони и сражения по дороге. В кругу флорентийской Академии Пико воспринимали как равного, несмотря на его молодой возраст. Еще в 1486 году он написал «Толкование» на «Канцону о любви» одного из членов Академии Джироламо Бенивьени. В ней он выразил взгляды, еще более свободные от христианской ортодоксии и еще более близкие к пантеизму. В конце жизни Пико написал трактат о семи днях творения под названием «Гептапл» и работу, согласовывающую учения Платона и Аристотеля, под названием «О сущем и едином».

Пико размышляет об иерархии бытия, в котором выделяет три уровня — ангельский, небесный и элементарный. Он не приписывает

Богу атрибут красоты, поскольку, по мнению Пико, в ней содержится элемент несовершенства. Гармония и красота мира, считает он, порождается соединением противоречивых частей в самом мире. При этом связь Бога и мира Пико толкует телеологически. По его мнению, мир устремлен к Богу как к своей цели. В этом свете все, что совершенно в мире, есть Бог. Человек, утверждал Пико, не обладает ни небесной, ни ангельской, ни элементарной природой. Человеческую природу вообще нельзя считать неизменной, поскольку человек — субъект самосозидания. А это значит, что человеческий мир не вмещается ни в один из обозначенных горизонтальных уровней бытия. Этот мир вертикален и пронизывает все уровни мироздания. Ведь человек может поступать и как зверь, и как ангел.

Здесь Пико воспроизводит мысль, приписываемую Гермесу Триждывеличайшему. Но Пико уточняет и развивает эту мысль об универсальной природе человека. Формируя самого себя как «свободный и славный мастер», учит Пико, человек полагает законы своего собственного существования. Исходя из таких законов, Пико разворачивает критику «ложных наук», и, прежде всего, астрологии. В обширном трактате «Против прорицательной астрологии» он доказывает бессмысленность объяснения природных процессов и человеческой жизни общими и отдаленными причинами. От исследования движения небесных светил, указывает он, нужно обратиться к собственной природе вещей и человека. Исследованием именно этих «ближайших причин», согласно Пико, должна заниматься натуральная магия, в которой он видит противоположность суеверной магии.

### §3. Натурфилософия и космология эпохи Возрождения

**Николай Кузанский** (1401–1464) родился в местечке Куза на Мозеле, что на юге Германии, в семье рыбака и виноградаря. Подростком он бежал из родного дома и нашел пристанище у графа Теодорика фон Мандершайда, который отдал его в школу при монастыре в голландском городе Девентере. Монахи этого монастыря именовали себя «братьями общей жизни». Здесь изучали «семь свободных искусств», греческий и латинский языки, а также занимались комментированием теологических и философских книг. Затем Николай из Кузы, — по отцу его фамилия была Кребс, — продолжил образование в Гейдельберге (Германия) и Падуе (Италия). А после возвращения на родину он посвящает себя богословской деятельности. Николай Кузанский становится священником, а затем начинается его

движение по ступенькам церковной иерархии. В результате Кузанский поднимается до высшей, не считая папы, ступени в этой иерархии, получив сан кардинала и должность «легата по всей Германии».

Первая работа Кузанского, которая вышла в 1440 году, называлась несколько странно: «Об ученом незнании» (*De docta ignorantia*). Кроме того, стоит упомянуть такие работы Кузанского, как логико-философский трактат «О предпосылках» (*De coniecturis*) и теологический трактат «О скрытом Боге» (*De Deo abscondito*). В своем учении Кузанский исходит из того, что Бог есть Единое, а его творение — многое. Но если другие философы единое и многое противопоставляли, то Кузанский заявляет об их совпадении. Реализуя это представление о взаимоотношениях Бога и мира, Кузанский использует понятие «развертывание» (*complicatio-explicatio*). В его учении Бог равен миру, но в свернутом виде Единого, а мир равен Богу, но в развернутом виде множества. Иначе говоря, Бог — это потенциальный мир, а мир — это актуально представленный Бог. Кузанский указывает на различие между этими двумя состояниями Божества как совершенным и ограниченным. И тем не менее, развертывание единого Бога в форму множественного мира происходит в его учении с необходимостью, подобной той, с которой точка разворачивается в прямую, мгновение становится временем, а покой переходит в движение<sup>6</sup>.

Итак, по большому счету Бог и мир в учении Кузанского оказываются тождественными. И наиболее радикальным образом это сказалось на космологических построениях Кузанского. Его представления об устройстве Вселенной коренным образом отличаются от аристотелевско-птолемеевских построений, господствовавших в средние века. Бог, согласно его учению, бесконечен. Но и мир, будучи его развертыванием, не может быть конечным. Наш мир, утверждает Кузанский, не бесконечен, но его нельзя считать и конечным, потому что он не имеет границ, между которыми может быть заключен. Подобно Богу, мир, согласно Кузанскому, «имеет свой центр повсюду, а окружность везде». Таким образом, обосновывая не бесконечность, но безграничность мира, Николай Кузанский идейно и методологически подготавливает открытие Николая Коперника.

Итак, в пантеистической картине мира Кузанского нет места для центра мироздания и для его конечных пределов. Но своеобразным центром мира у Кузанского является Человек. Однако это не геометрический центр, которого у бесконечного мира просто нет и не

---

<sup>6</sup> См.: Николай Кузанский. Избр. филос. произв. М., 1937. С. 197-198.

может быть, а это, так сказать, его метафизический центр. Человека Кузанский характеризует как существо «конечно-бесконечное»: он конечен как телесное земное существо и бесконечен как существо духовное.

Поскольку человек — лучшее из творений Бога, то в нем Бог не только разворачивает, но и сворачивает, концентрирует самого себя. Иначе говоря, человек, согласно Кузанскому, пытается воплотить и заключить в себе всеобщие определения бесконечного Бога. Человеческая природа, согласно Кузанскому, как бы стягивает в себе всю Вселенную. В этом смысле она подобна микрокосму, т.е. малому миру, как называли ее с полным основанием древние. И в микрокосме человека находит отражение макрокосмос, поскольку в человечестве все возводится в высшую степень. Таким образом, античное представление о человеке как микрокосме получает в учении Кузанского новый смысл и звучание. Так как в отдельном индивидуе человеческая природа все же представлена ограниченно, в заключительной части «Об ученом незнании» Николай Кузанский сосредоточивает свое внимание на образе Богочеловека — Христа. Здесь его учение о человеке переходит в христологию. Но христология Кузанского также отличается от того, что писали на этот счет средневековые теологи.

Человек у Кузанского есть максимальная природа, а Христос — максимальный человек. Таким образом, человек, согласно Кузанскому, стягивает и сворачивает в себе природу мира, а Христос стягивает в себе человеческую природу. Таким образом, Христос в учении Кузанского оказывается тем пунктом, в котором мир вновь возвращается к Богу. В Богочеловеке максимум и минимум совпадают, а мир вновь оказывается свернутым в Бога.

Но, с другой стороны, в Христе мир еще не свернулся в Бога «до конца». Христос — это еще воплощенный Бог, а значит в нем Бог оказывается одновременно и самим собой, и миром, и единым, и многим, и максимумом, и минимумом. В результате Христос в трактовке Николая Кузанского интересен именно тем, что здесь перед нами то воплощенное всеобщее, которое впоследствии в диалектике Гегеля и Маркса будет именоваться особенным. Именно в своей христологии диалектик Кузанский оказывается на подступах к категории особенного. Ведь особенное — это как раз то единичное, которое выражает собой всеобщее.

Итак, в пантеизме Кузанского, как и во всем возрожденческом пантеизме, своеобразно проявился гуманизм эпохи. Ведь в пантеистической картине мира меняется положение человека в мире. Если в традиционной христианской картине человек был существом земным в

противоположность Богу, который обитал «на небе», то теперь получается, что неба, собственно, нет, или оно всюду. А потому нет и дистанции между Богом и Человеком. Человек таким образом наиболее полно воплощает в себе божественную сущность, или, что в данном случае одно и то же, сущность мира.

**Джордано Филиппо Бруно** (1548–1600) родился в обедневшей дворянской семье в местечке Нола близ Неаполя. В раннем возрасте его отдали в Неаполь в частную гуманитарную школу учиться диалектике, логике и всем наукам, которые входили тогда в круг школьного обучения. Затем в пятнадцать лет он поступает в монастырь Сан Доменико Маджори, где и получает монашеское имя Джордано. В 1572 году Бруно был рукоположен в сан священника, а через четыре года получил степень «публичного» доктора — высшую для школ доминиканского ордена. Но уже в монастыре беспокойный ищущий характер Джордано Бруно сталкивает его с монастырским окружением: он выражал сомнения в догмате Троицы. В связи с этим неоднократно назначались инквизиционные расследования. Бруно надеется в Риме добиться оправдания. Но это была напрасная надежда. В результате в 1576 году он сбрасывает монашеское одеяние и два года скитается по городам Северной Италии. Затем Бруно перебирается в кальвинистскую Женеву. Но и с кальвинистами он не находит согласия и попадает в тюрьму.

Биография Бруно наполнена столь драматичными перипетиями, что заслуживает особого внимания. После освобождения из тюрьмы он отправляется во Францию, где некоторое время преподает в качестве профессора философию в Тулузском университете. Но из-за усилившейся католической реакции в 1581 году он переезжает в Париж, где читает оригинальный курс по философии и издает первые книги. Вскоре всеми гонимый философ принимает приглашение венецианского патриция Дж. Мочениго преподавать ему мнемонику. Здесь следует отметить, что еще юным монахом Бруно был вызван папой Пием V для демонстрации особых возможностей своей памяти. Но Мочениго желал не только тренировать свою память, но и овладеть «тайными науками», при помощи которых можно добиться власти и успеха. В этом, понятно, Бруно помочь ему не мог. Бруно намеревается вернуться во Франкфурт. И вот тогда Мочениго выдает своего гостя инквизиции, обвинив его в ереси. Это был 1592 год. Здесь начинается самая трагическая часть жизни Джордано Бруно.

Сначала Бруно был узником венецианской инквизиции. Но по требованию папы Венецианская республика выдала его римским властям. Семь лет провел Бруно в застенках римской инквизиции. Но ни тюрьма, ни пытки палачей доминиканского ордена его не сломили:

он ни в чем не раскаялся. Его ответ после оглашения смертного приговора был таков: «Вы, может быть, с большим страхом произносите этот приговор, чем я его выслушиваю!» 17 февраля 1600 года Бруно был сожжен вместе с его книгами в Риме на Кампо ди Фьоре (Площади Цветов). В чем же обвинялся Джордано Бруно?

Если говорить в общем, то Бруно обвиняли в ереси, т.е. в превратном толковании ортодоксального христианского учения, его основных догматов. Космология Бруно основана на том, что «вселенная бесконечна и что она состоит из неизмеримой эфирной области; что существует единое небо, называемое пространством и лоном, в котором имеется много звезд; равным образом Луна, Солнце и другие бесчисленные тела держатся в этой эфирной области так же, как и земля; и что не нужно верить в другой небосвод, в другую базу, в другое основание, на которые опирались бы эти великие животные, участвующие в составе мира, который является истинным субъектом и бесконечной материей, бесконечной божественной действующей силой; все это хорошо доказывают как правильное мышление и рассуждение, так и божественные откровения, которые говорят, что нет числа послам Всевышнего, которому тысячи тысяч помогают и у которого десятки тысяч помогают и у которого десятки сот тысяч управляют»<sup>7</sup>.

Таким образом, Бруно отказывается от представления о небесных сферах, т.е. «небесах», которые окружают Землю как центр мироздания. Планеты и другие небесные светила, по его убеждению, поддерживаются эфиром, в котором они как бы плавают. Тем самым Бруно продвигается дальше Коперника, у которого сохранялось понятие небесных сфер. Ведь работа Коперника так и называлась — «Об обращении небесных сфер».

Бруно стремится к тому, чтобы отделить науку от теологии. Философия есть философия, а религия есть религия. Но оригинальность воззрений Бруно состоит не в этом. Она заключается в том, что мир у него является и субъектом-творцом, и своим собственным творением — бесконечной материей. Вследствие этого пантеизм Бруно иногда именуют натуралистическим. Но в том-то и дело, что его пантеизм вообще является очень условным. Ведь на место Бога Бруно явным образом ставит материю, понятую как субъект всех своих изменений, а значит материя у него превращается в субстанцию. Вся материя у Бруно не возникает и не исчезает. Более того, она может принимать любую форму. А поскольку материя и Вселенная бесконечны, то материя всегда существует во всех своих возможных формах, в том числе и в форме мыслящей материи, в форме духа.

---

<sup>7</sup> Бруно Д. Избранное. Самара, 2000. С. 153.

Отсюда предположение Бруно о том, что в иных мирах могут обитать разумные существа, подобные людям.

Материя, понятая как субстанция, есть материя в ее единстве с формой. Внутреннюю способность материи к образованию форм Бруно называет Душой мира. В духе платонизма он иногда именуется ее также Мировой душой. Таким образом, душой у Бруно оказывается то, что схоласты, вслед за Аристотелем, называли субстанциальной формой, которая имела вполне рациональный смысл, утраченный позже механистической философией Нового времени. Душа в учении Бруно — это форма, но не та, которая на материи, а та, которая организует материю изнутри. Природный мир у Бруно оказывается чем-то вроде безмерного тела, которое обладает душой, восходящей до мыслящего духа. Мировая душа в учении Бруно находится не вне мира, а внутри него — в качестве его внутренней формы. Здесь мы подходим к тому же вопросу, но как бы с другой стороны. Как душа мира доходит до состояния мыслящего духа, или как мыслящий дух производится всей материей — суть у этих вопросов одна и та же. Она в том, как именно из всеобщего (материи) рождается особенное (мыслящее тело). По большому счету Бруно ответа на этот вопрос не дает. Но оригинальность его позиции в том, что он не видит в духе чего-то противостоящего материи. Христианские представления о духе и материи, какими их застал Бруно, основаны на противопоставлении одного другому в качестве антиподов. При этом вечный дух в лице Бога творит материю как свою противоположность.

### **Контрольные вопросы**

1. Почему эпоха Возрождения была названа именно так?
2. Каковы основные черты, характеризующие философию этой эпохи?
3. В чем заключается специфика гуманизма Возрождения?
4. В чем значение открытий Бруно и Коперника для философии?
5. Каковы следствия пантеизма и антропоцентризма для развития естествознания Возрождения?

### **Литература**

1. Бруно А. Диалоги. — М., 1998.
2. Валла Л. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. — М., 1989.
3. Макиавелли Н. Сочинения. — СПб., 1998.
4. Николай Кузанский. Об ученом незнании. — СПб., 2001.
5. Помпонацци П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений». — М., 1990.



## Глава IV. НОВОЕ ВРЕМЯ: ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

### §1. Общая характеристика эпохи

Хронологически Новое время начинается с XVII века, когда вполне зримыми становятся черты нарождающегося буржуазного общества. «Новизна» этой эпохи — в освобождении экономической, политической и духовной жизни от пут европейского феодализма. Что касается философии, то в Новое время у ее истоков стоят два человека — англичанин Фрэнсис Бэкон и француз Рене Декарт. Наука Нового времени с самого начала сориентирована на активное «выпытывание» тайн природы и на практическое использование ее результатов. Наука должна служить общественной пользе, а не только прославлять мудрость творца, считали мыслители Нового времени.

Уточним основные черты науки Нового времени. Во-первых, наука Нового времени основана на опыте и эксперименте. Во-вторых, она неотделима от математики, поскольку выражает закономерные связи в природе с помощью чисел. И, в-третьих, эта наука сориентирована на практическую пользу. Именно в Новое время наука становится производительной силой общества, поскольку посредством инженерной деятельности ее открытия целенаправленно внедряются в производство. А со временем она становится движущей силой обновления военной техники.

Естественно, что в этих новых условиях большинство философов уже исходят из самостоятельности разума по отношению к вере, а науки по отношению к религии. И их интересы, повторим, перемещаются в область теории познания, логики и методологии науки. Но в решении этой задачи философия Нового времени с самого начала шла двумя путями — путем эмпиризма и рационализма.

Большой интерес философы Нового времени проявляли к социально-политическим проблемам. Они не только пытались объяснить суть бытия и познания, роль человека в мире, но и искали причины возникновения общества и государства, выдвигали проекты оптимальной организации реально существующих государств. В области социальной философии зародились учения о двух стадиях развития общества (естественное состояние и гражданское общество) и теория «общественного договора».

## §2. Проблема метода: эмпиризм и рационализм

Родоначальником английского эмпиризма принято считать **Френсиса Бэкона** (1561–1626). Он принадлежал к знатному английскому семейству. Отец Бэкона был крупным сановником — лордом-хранителем большой королевской печати. Молодые годы Бэкон провел во Франции, где был свидетелем борьбы между католиками и гугенотами. Возвратившись в Англию, он начал делать политическую карьеру вначале в качестве адвоката, а затем как член палаты общин. При Якове I (Шотландском) он достиг вершины своей карьеры, став лордом-канцлером Англии. Надо сказать, что под конец жизни Бэкон был обвинен в интригах и взяточничестве, посажен в Тауэр, приговорен к крупному денежному штрафу, лишен парламентских полномочий и уволен из суда. После этих передряг он уже посвящал себя только научным занятиям.

Еще в юности Бэкон сочинил произведение «Новая Атлантида». В произведении воссоздана картина совершенного общества, основанного на достижениях науки. Этим обществом, согласно Бэкону, управляют ученые, а граждане строго следуют указаниям, исходящим из так называемого «Дома Соломона». Наука здесь применяется в технике производства и военной технике. В этом обществе имеются повозки, которые передвигаются без лошадей, и лодки, которые плавают без парусов и весел. Имеются в нем и другие чудеса техники. Лозунг Бэкона «Знание — сила» прекрасно иллюстрируется его же описаниями жизни вымышленной Новой Атлантиды. Позже, отойдя от политической деятельности, Бэкон пишет «Новый Органон», в котором конкретизирует свое представление о методах новой опытной науки. К числу важных элементов своего нового метода Бэкон относил критику предрассудков и недостатков нашей умственной и душевной организации. Их Бэкон называл «идолами», и от этих «идолов», по его убеждению, нужно первым делом очиститься на пути к новой логике и новому отношению к действительности. Все «идолы» Бэкон делит на четыре основных типа. Пользуясь образным языком, он именует их идолами рода, пещеры, рынка и театра. Первая разновидность, а именно идолы рода (*idola tribus*), согласно Бэкону, проистекают из общих пороков человеческого восприятия мира. Речь здесь идет, прежде всего, о склонности людей воспринимать природу по аналогии с собственной жизнью. Именно этой склонностью Бэкон объясняет привнесение в природу целевых причин. Другим ярким примером идолов рода Бэкон считает склонность людей к обобщениям, не подтвержденным фактами.

Если идола рода проистекают из недостатков общей человеческой природы, то идола пещеры (*idola specus*), согласно Бэкону, порождаются особенностями каждого отдельного человека. Каждый смотрит на мир как бы из своей пещеры, которая возникает вследствие особенностей индивидуальной физиологии, воспитания, судьбы и пр. Особую роль в формировании идола пещеры Бэкон отводит человеческим страстям. Другие виды идола имеют у Бэкона сугубо социальные корни, а именно возникают из человеческого общения. Прежде всего это идола рынка или площади (*idola fori*), связанные с языком. Слова же, отмечает Бэкон, устанавливаются сообразно разумению толпы, поэтому плохое и нелепое установление слов буквально осаждает разум. Слова прямо насилуют разум, смешивают все и ведут к пустым и бесчисленным спорам и толкованиям.

Иначе говоря, люди принимают слова за представителей самих вещей, тогда как значения слова устанавливаются ими самими и часто чисто произвольно. А в результате не разум повелевает словами, а наоборот, слова начинают повелевать разумом, порождая, тем самым, «идола рынка». И, наконец, идола театра (*idola theatri*), которые коренятся в существующей науке и, в первую очередь, философии. Эти идола, согласно Бэкону, связаны с философскими системами, которые, подобно театру, создают вымышленные миры. Указанные идола происходят из различных философских догм и превратных доказательств<sup>8</sup>.

После освобождения от «идола» Бэкон приступает к изложению своего метода. Основное отличие бэконовской «индукции» от обычной или, по-другому, популярной индукции заключается в ее соединении с экспериментом и наблюдением. При этом как раз эксперимент способен вывести нас за рамки простого чувственного восприятия и обманчивой видимости. Соответственно индукция в трактовке Бэкона оказывается формой не только чувственного, но и рационального познания.

«Индукция» Бэкона выглядит следующим образом. Прежде всего, по его мнению, необходимо составить таблицы и описания единичных случаев, причем таким образом, чтобы разум мог с ними работать». Указанные таблицы, согласно Бэкону, могут быть трех основных видов. Первая из них — таблица положительных инстанций, или таблица наличия. Здесь перечисляются те случаи (инстанции), в которых данное явление встречается. Такой обзор должен быть произведен исторически, пишет он, без излишних спекуляций или подробностей.

---

<sup>8</sup> Бэкон Ф. Соч. в 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 18 - 30.

Но он должен быть максимально полным. Затем определяется, в чем все указанные случаи сходны. Ведь именно тот признак, в котором они сходны, считает Бэкон, скорее всего является причиной или, по-другому, формой данного явления. Например, во всех случаях, где имеет место теплота, так или иначе имеется какое-то движение. Оно-то, следовательно, и является «формой», а на современном языке, причиной теплоты.

Другой вид таблиц — это таблица отрицательных инстанций, или, как ее называет Бэкон, таблица отсутствия наличий. Она содержит случаи, в которых данное свойство отсутствует. Но отрицательные случаи сами по себе не дают основания утверждать, что отсутствующее свойство имеет своей причиной отсутствующую «форму». Ведь если нет теплоты и нет движения, то это совсем не значит, что теплота вызывается движением. Поэтому отрицательные случаи, по мнению Бэкона, следует подчинить случаям положительным и исследовать отсутствие данного свойства лишь на тех предметах, которые ближе всего стоят к тем случаям, в которых данное свойство содержится и проявляется. Иначе говоря, метод отрицательных инстанций должен применяться только вместе с методом положительных инстанций. Третья основная таблица — это таблица степеней, или сравнений. Она позволяет, по мнению Бэкона, дать разуму обзор случаев, в которых свойство, подвергаемое исследованию, содержится в большей или меньшей степени в зависимости от того, убывает или прибавляется оно, а также провести это сравнение на различных предметах. Но для того, чтобы фиксировать изменение степени, требуются, как правило, точные приборы и организация эксперимента. И следовательно бэконовский метод степеней не может характеризоваться иначе, как метод экспериментальный.

Бэкон сам писал о том, что он не переоценивает слишком непосредственное и собственно чувственное восприятие, а считает, что чувства может оценить только эксперимент. По его мнению, только эксперимент может говорить о вещах, ведь тонкость опыта далеко превосходит тонкость самих чувств, даже вооруженных исключительными приборами. Но точно так же он не испытывает полного доверия к разуму. По сути чувственность у Бэкона должна органично сочетаться с разумом в ходе экспериментальной деятельности, преобразующей и то, и другое. Эту свою мысль Бэкон выражает с помощью художественного образа. Человека, переоценивающего значение чувственных данных, он сравнивает с муравьем, довольствующимся собранным. А того, кто уповает только на разум, он сравнивает с пауком, извлекающим все из самого себя. В этой ситуации

Бэкон на стороне пчелы. Путь пчелы, по его мнению, состоит в том, чтобы извлекать нектар из цветов, но перерабатывать его в мед согласно своему умению и разумению.

В целях анализа эволюции двух линий в новоевропейской философии мы от Бэкона перейдем к Декарту, считающемуся основателем рационалистической традиции в философии Нового времени. В философии **Рене Декарта** (1596–1650), как и в философии Бэкона, содержится запрос на новую логику и новый метод научного познания, хотя все это Декарт понимает совершенно иначе, чем Бэкон.

Для творческой биографии Декарта характерно то, что и для многих философов его времени. В зрелом возрасте он резко отмежевался от того, к чему его приобщали в юности во время учебы в иезуитском колледже Ла-Флеш, куда Декарт поступил в возрасте восьми лет. В указанном учебном заведении Франции давали неплохое по тем временам образование, но это было образование в чисто схоластическом духе. Там изучали языки, теологию и в очень незначительной степени математику и науки о природе. Чтобы компенсировать недостатки схоластического образования, по окончании колледжа Декарт решает посвятить несколько лет путешествиям. По его собственному выражению, он стремился к изучению «книги жизни». И с этой целью он поступает на военную службу. В 1621 году Декарт уходит с военной службы и путешествует по Германии, Польше, Швейцарии, Италии, а также некоторое время живет во Франции. Затем продолжительное время, с 1629 по 1644 год, Декарт живет в Голландии, самой либеральной и веротерпимой стране того времени. Именно в этот период были написаны его основные труды. Но даже в Голландии, а именно в Утрехте в 1643 и в Лейдене в 1647 году было запрещено распространение его идей, а книги Декарта были сожжены. В этот период Декарт несколько раз посещает Париж и думает даже о возвращении во Францию. Но получив приглашение от шведской королевы Кристины, с которой он вел переписку и обсуждал философские вопросы, Декарт решается переехать в Стокгольм. Однако суровый климат Скандинавии не пошел на пользу слабому здоровью Декарта, и вскоре он умирает от простуды.

Декарта, как и Бэкона, интересуют прежде всего вопросы, связанные с методом научного познания. Но он является основоположником рационализма — того направления в философии, в котором главным источником наших знаний считается разум (по латыни *ratio*), а чувства при этом играют только вспомогательную роль. И в этом он противопоставлен сенсуализму и эмпиризму, когда считается, что основным источником нашего познания являются чувства. Рационалистическая

направленность взглядов Декарта уже видна в названиях его трудов. Это прежде всего «Правила для руководства ума» (1628–1629) и «Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках» (1637). Причем последнее было написано как введение к его трактату о геометрии. Но и в других крупных работах Декарта «Размышления о первой философии» (1640–1641) и «Начала философии» (1643) речь по существу идет опять-таки о мышлении, познании, логике, методе.

Как и Бэкон, Декарт считал, что наука должна «содействовать общему благу всех людей». Подобно скептикам, Декарт начинает свою философию с радикального сомнения во всем, что было на тот момент известно. Но назначение сомнения в его философии совсем иное. Подвергая наши знания сомнению, Декарт хочет прийти к несомненному, которое и должно составить опору для теоретической науки. Такой несомненной опорой для теоретической науки не может быть чувственный опыт, потому что чувства, как замечает Декарт, нас обманывают. К тому же Декарт, в отличие от Бэкона, по своим научным интересам прежде всего математик. А в математике чувственный опыт не имеет решающего значения, в ней главная роль принадлежит выводу, доказательству. Но вывод и доказательство — это уже формы познания при помощи разума. Именно ему, согласно Декарту, и принадлежит решающая роль в познании. Согласно Декарту, без всякой опасности обмана мы можем идти в познании истины только двумя путями. Эти пути — интуиция и дедукция.

У Декарта интуиция не противостоит логике, и она не является некоей мистической самоочевидностью. В определенном отношении интуиция у Декарта оказывается более логичной, чем сама дедукция. Декарт определяет ее как интеллектуальную интуицию и мыслит ее в качестве самоочевидности идей для разума. Вторым надежным методом постижения истины, как уже говорилось, у Декарта является дедукция. Дедукция, на которую делает ставку Декарт, аналогична той дедукции, которая используется в математике. Дедукция, о которой речь идет у Декарта, это есть умозаключение от общего. Отсюда Декарт и приходит к тому, что у человека есть врожденные идеи, которые изначально присущи разуму. Причем эти врожденные идеи, согласно Декарту, проявляют себя прежде всего в математике. Это то, что называют ее аксиомами, к примеру, что через две точки можно провести только одну прямую, или что две величины, равные третьей, равны между собой.

Но, чтобы довести эти идеи до ясного сознания, согласно Декарту, необходимо размышление и сомнение. Здесь следует вновь напомнить

о месте сомнения в учении Декарта, которое у него играет положительную, конструктивную роль, т. е. служит для того, чтобы отсеять ложные представления и прийти к представлениям истинным. Причем сомнению должны быть подвергнуты самые основы человеческого познания — существование мира и самого познающего субъекта. «Я сомневаюсь, — говорит Декарт, — следовательно, я мыслю, а если я мыслю, значит я существую». Сам же факт сомнения не может быть подвергнут сомнению, потому что иначе мы придем к догматизму.

Но последней инстанцией, которая должна окончательно подтвердить достоверность существования мира и меня самого, по Декарту, является Бог. Без этого теологического довертка философия Декарта, несмотря на весь ее рационализм, обойтись не может. И здесь он по сути не выходит из круга схоластического онтологического доказательства бытия Бога, которое основано на том, что мы имеем идею всеовершеннейшего существа, своим совершенством далеко превосходящего нас самих. Таким образом, традиционный христианский Бог, податель всех благ, оказывается у Декарта не только подателем такого блага, как наше существование, но и нашего истинного знания об этом. Итак, радикальное сомнение в наших познаниях, интуитивное постижение самоочевидных истин и дедукция из них всего здания современной науки — таковы ступени постижения истины в науке и философии, согласно Декарту. Самоочевидными истинами являются прежде всего идея Бога и самопознающего Я. Отсюда исходный принцип философии Декарта «Я мыслю, следовательно существую». С ними могут конкурировать только аксиомы математического знания.

Таковы внутренние основы метода постижения истины, к которым Декарт прибавляет чисто внешние требования. Таких основных требований, по Декарту, четыре: «Первое — никогда не принимать за истинное ничего, что я не признал бы таковым с очевидностью, т. е. тщательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению. Второе — делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить. Третье — располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легко познаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу. И, последнее — делать всюду

перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено»<sup>9</sup>.

Надо сказать, что метод познания истины, очерченный Декартом, прекрасно работает в точных науках, но неприменим в науках опытных. И точно так же метод индукции, на который делают ставку эмпирики, не работает в точных науках. Таким образом, методологическое противостояние эмпиризма и рационализма в философии Нового времени во многом отражает размежевание внутри самой науки, которая еще не создала единой картины мира.

### **Контрольные вопросы**

1. Какое влияние оказала научная революция XVII в. на проблематику философии Нового времени?
2. Какая идея лежит в основании эмпиризма?
3. В чем заключается философская программа построения новой науки Френсиса Бэкона?
4. Из каких умений, по Бэкону складывается индукция?
5. О каких «идолах» познания предупреждает Бэкон?
6. В чем суть рационализма Декарта?
7. Что означает выражение Декарта «*Cogito ergo sum*»?
8. Какие основные правила отыскания истины формулирует Декарт?
9. В чем проявляется дуализм Декарта в понимании человека?

### **Литература**

1. Бэкон Ф. Сочинения: В 2 т. – М., 1978.
2. Беркли Д. Сочинения. – М., 1978.
3. Локк Д. Сочинения: В 3 т. – М., 1985- 1988.
4. Юм Д. Трактат о человеческой природе: В 2 т. – М., 1995.
5. Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М., 1989, 1994.
6. Лейбниц Г.В. Сочинения: В 4 т. – М., 1983–1989.
7. Спиноза Б. Об усовершенствовании разума: Сочинения. – М.: Харьков, 1998.

---

<sup>9</sup> Декарт Р. Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 260.



## Глава V. ИДЕИ И ИДЕАЛЫ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

### §1. Общая характеристика эпохи

Понятие «Просвещение» стало широко использоваться уже в XVIII веке, когда появилось идейное, литературное, а также философское и научное направление, этим словом обозначаемое. Именно тогда была поставлена задача «просветить» народные массы и таким образом очистить сознание людей от предрассудков, которые мешали освободиться от устаревших феодальных порядков. Дошло Просвещение и до России, сделав императрицу Екатерину II на время «вольтерьянкой». Но если у императрицы, как и у многих дворян в России, это было временным увлечением, то убежденным последователем просветителей в России стал А.Н. Радищев, отправленный за свои убеждения в Сибирь той же Екатериной. Французских просветителей называли также энциклопедистами, потому что почти все они группировались вокруг «Энциклопедии», полное название которой «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел». Идея энциклопедии созвучна идее просвещения, ведь просветители стремились, прежде всего, к тому, чтобы распространять научные и полезные практические знания среди широких масс, а для этого жанр энциклопедии, или толкового словаря, был самым подходящим. Идея создать энциклопедию возникла у одного парижского книгоиздателя. Возглавили «Энциклопедию» Дидро и Д'Аламбер. Кроме них, ее известными сотрудниками были Вольтер, Гельвеций, Гольбах, Кондильяк, Руссо, Гримм, Монтескье, естествоиспытатель Бюффон, экономисты Кенэ, Тюрго и др.

Главное место в учении просветителей занимала вера в мощь и силу человеческого разума, который только один и способен изменить жизнь человечества к лучшему. В деятельности просветителей важное место занимала критика религии и церкви, стимулировавшая развитие религиозного скептицизма и вольнодумства. В первую половину эпохи в философии господствовал деизм (Вольтер, Монтескье, Руссо), с середины XVIII века начал активно развиваться и постепенно занял господствующую позицию материализм и атеизм (Дидро, Ламетри, Гольбах). Материализм этой эпохи носил по преимуществу механистический характер, давая объяснение всем природным явлениям прежде всего на базе законов механики. В эпоху Просвещения имела место первая попытка связать законы и особенности развития человеческого общества с материальными условиями их жизни. В эту эпоху получила свое развитие и завершение договорная теория

происхождения государства. Деятельность просветителей во многом идейно подготовила Великую французскую революцию; именно в их идеологии сформировался и знаменитый лозунг: «Свобода. Равенство. Братство».

## §2. Деистическое направление философии французского Просвещения XVIII в.

Как уже было сказано, одним из сотрудников «Энциклопедии» был **Вольтер** (1694–1778). Но он был не только активным сотрудником этого издания. Вольтер – едва ли не самый известный просветитель Франции и всей Европы. Поэтому целесообразно начать изложение философских идей Просвещения именно с него. Вольтер – это псевдоним. Настоящее имя Вольтера – Франсуа Мари Аруэ. Родился он в Париже в семье богатого нотариуса. С 1704 года он учился в иезуитском колледже Людовика Великого – престижном учебном заведении для детей вельмож. Позже Вольтер изучал право и сблизился с кругом молодых вольнодумцев, и уже в 1717 году за два вольных стихотворения он попадает на одиннадцать месяцев в Бастилию. В тюрьме Вольтер написал трагедию «Эдип», которая была поставлена на сцене в 1718 году и имела огромный успех. В 1726 году он снова попадает в Бастилию по навету некоего кавалера, оскорбленного сарказмом Вольтера. После тюрьмы Вольтер был выслан из Франции на три года и с 1726-го по 1729-й год жил в Лондоне.

В Англии Вольтер проводит время с большой для себя пользой. Он знакомится со многими знаменитыми англичанами и английскими порядками, которые в то время были самыми передовыми в Европе. Вольтер изучает философию Локка и механику Ньютона, которых он будет пропагандировать во Франции. Результатом пребывания Вольтера в Англии стали «Философские письма», которые называют также «Английскими письмами» (опубликованы в 1733 году на английском языке, а в 1734 году – на французском). В этих письмах Вольтер обличает царившие во Франции феодальные порядки и религиозную нетерпимость. Английские политические и гражданские свободы он противопоставляет французскому политическому абсолютизму. Он излагает также принципы английской эмпирической философии Бэкона, Локка и Ньютона, сравнивая научные результаты последнего с научными результатами Декарта. Декарт дал, как пишет Вольтер, «черновой набросок» научной картины мира, а Ньютон изобразил всю систему мироздания. Впоследствии эти свои взгляды Вольтер разовьет в работе «Основы философии Ньютона» (1740). В 1729 году Вольтер

возвращается во Францию и целиком отдается литературной деятельности. Он пишет целый ряд трагедий, которые пользуются неизменным успехом у читателей. В 1734 году, как уже было сказано, появились «Английские письма» на французском языке. Но не было сказано, что книга сразу же по ее выходе по приговору парижского парламента (парламенты во Франции выполняли судебные функции) была сожжена как «противная религии, добрым нравам и власти». Вольтер вынужден был скрываться в замке своей почитательницы и друга маркизы дю Шатле. Их тесная дружба продлится целых пятнадцать лет. Женщины вообще играли значительную роль в судьбе Вольтера. В частности благодаря поддержке мадам де Помпадур, он получил прощение двора и приказом короля был назначен историографом Франции, а с 15 апреля 1746 года его избирают членом академии. Возвращение блудного сына как будто бы состоялось.

В судьбе Вольтера играли свою значительную роль не только женщины, но и европейские монархи. Просвещение было модой, и почти каждый европейский монарх стремился прослыть монархом «просвещенным». Не устоял перед этой модой и прусский король Фридрих II, предложивший знаменитому писателю пост камергера. В 1750 году Вольтер отправился в Берлин. Отношения между ним и королем с самого начала сложились весьма трогательные, но потом сильно осложнились на материальной почве. Вольтер, при всем своем философском взгляде на жизнь, не упускал ни одного случая, чтобы не увеличить своего состояния, которое к концу жизни оказалось у него довольно значительным. Прожив три года во владениях «северного Соломона», Вольтер возвращается во Францию и в своих «Мемуарах» высмеивает казарменно-палочный прусский режим. После разрыва с королем Фридрихом Вольтер поселяется сначала в республиканской Швейцарии, у ворот Женевы, а затем приобретает поместье Ферне на рубеже двух государств — Швейцарии и Франции. По меткому замечанию известного советского философа М.А. Лифшица, Вольтер вообще одной ногой стоял в монархии, а другой — в республике, не доверяя до конца ни той, ни другой. С жизнью в Ферне связан последний период в его творчестве, наиболее независимый и наиболее плодотворный. В этом своем убежище он поддерживал тесную связь с молодым поколением просветителей-материалистов, вдохновляя их своим знаменитым лозунгом, направленным, прежде всего, против церковников: «Раздавите гадину!» 30 мая 1778 г. Вольтер умер.

В чем Вольтер был действительно оригинален, так это в своей философии истории. Здесь Вольтер был по большому счету новатором. В истории, согласно Вольтеру, действуют вовсе не мистические «духи».

В ней нет также никакого божественного промысла. Бог создал природу, считает Вольтер, а историю люди делают сами. И все же делают они историю не так, как захочется. Вернее, они могут делать все так, как захочется, но если они делают то, что не соответствует «духу времени», то это вызывает некое противодействие. Так мифические Эринии — служительницы Правды — мстили за все, что содеяно вопреки закону. Рим ограбил варваров — варвары ограбили Рим. История, согласно Вольтеру, есть последний страшный суд, и она, рано или поздно, все расставляет на свои места. Вольтер в своей философии истории близок к тому, что в дальнейшем получит название исторической закономерности, хотя отчетливого объяснения этой закономерности у него еще нет. Она скрывается у него за несколько туманным понятием «дух времени». Тем не менее, именно Вольтер положил начало историческому методу в науке, в отличие от естественно-научного метода, начало которому положили Бэкон и Декарт. Тут его предшественником можно считать, пожалуй, только итальянца Джамбаттиста Вико с его «Новой наукой». Но первое сочинение с названием «Философия истории» принадлежит Вольтеру, хотя его философско-исторические идеи главным образом содержатся в «Опыте о нравах».

Современником и почти ровесником Вольтера был **Шарль Луи де Секонда барон де Ла Бред и де Монтескье** (1689–1755). Трудно сказать, кто из них на кого повлиял, употребляя слово «дух» по отношению к исторической закономерности. Сочинение Монтескье «О духе законов», по всей видимости, было известно Вольтеру. Другим важным сочинением Монтескье, в котором он критикует существующие французские порядки и нравы, царящие в светском обществе, были «Персидские письма». Это философский роман, написанный в форме переписки двух персов, которые обсуждают странные для них обычаи и поступки европейцев.

Монтескье считается основоположником так называемого «географического направления» в социальных науках: на темперамент людей и общественно-государственный строй у него влияет, в частности, климат. Например, жаркий климат, считал Монтескье, порождает лень и страсти, убивает гражданские доблести и является причиной деспотического правления. Государственно-правовые взгляды формировались у Монтескье в основном под влиянием английской конституционной практики. В 1728–1731 годах Монтескье жил в Англии и изучал работы английских правоведов и философов. Как и многие его современники, он отталкивался также от античных политических теорий и античной политической практики. Исходя из этого,

Монтескье различал три правильные формы правления: демократия, аристократия и монархия, и одну неправильную — деспотия. Наилучшей формой государственного правления он считал монархию.

Большое значение придавал Монтескье принципу разделения властей: законодательная, исполнительная и судебная власти должны быть отделены друг от друга. В области территориально-административного устройства он считал наиболее подходящим федеративное устройство, когда государственно-территориальные образования обладают определенной автономией в рамках единого государства. Монтескье был также сторонником принципов равенства граждан перед законом, широкого избирательного права, свободы слова, печати, совести, отделения церкви от государства, отказа от пыток и суровых наказаний, необходимости международных соглашений о гуманизации методов ведения войны и т.д.

**Жан Жак Руссо** (1712–1778) был выдающимся просветителем, который принимал деятельное участие в «Энциклопедии» Дидро и его единомышленников. Будучи сыном часовщика из Женевы и рано потеряв отца, Руссо самостоятельно пробивал себе дорогу в жизни, и это наложило отпечаток на его характер и его мировоззрение. Последнее нашло свое выражение уже в первой работе Руссо, которая была написана им в связи с конкурсом, объявленным Дижонской академией в 1750 году. В этой работе, которая называлась «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов», Руссо впервые в истории общественной мысли заговорил о расхождении между тем, что сегодня называют научно-техническим прогрессом, и состоянием человеческой нравственности. Уже в этой первой работе Руссо фиксирует ряд противоречий исторического процесса, а также то, что культура противостоит природе. Впоследствии эти идеи окажутся в центре споров о противоречиях общественного прогресса.

Другая важная мысль Руссо, которую он будет развивать в работе «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755), написанной в связи с другим конкурсом Дижонской академии, и в своем главном произведении «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1752), связана с понятием отчуждения. Основой отчуждения человека от человека, заявляет Руссо, является частная собственность. Таким образом, Руссо оказывается первым некоммунистическим критиком частной собственности. Руссо не мыслит себе справедливости без равенства всех людей. Но столь же важна для справедливости, по его убеждению, свобода. А она в глазах буржуазного индивида всегда ассоциировалась с владением собственностью. Собственность развращает общество,

утверждает Руссо, она рождает неравенство, насилие и ведет к порабощению человека человеком.

И тот же самый Руссо, который способен на такой революционный гнев, как это ни парадоксально, утверждает, что именно собственность может гарантировать человеку независимость и свободу, только она может внести в его жизнь покой и уверенность в своих силах. Выход из этого противоречия Руссо видит в уравнивании собственности. В обществе равных между собой собственников он видит идеал справедливого устройства общественной жизни. В своем «Общественном договоре» Руссо развивает идею, согласно которой люди договорились между собой учредить государство для обеспечения общественной безопасности и охраны свободы граждан. Но государство, согласно Руссо, из института, обеспечивающего свободу и безопасность граждан, со временем превратилось в орган подавления и угнетения людей. Наиболее откровенно этот переход «в свое иное» происходит в монархическом абсолютистском государстве, давящее воздействие которого Руссо ощутил на самом себе. Его работа «Эмиль, или О воспитании» была приговорена к сожжению, а ее автор в течение пяти лет вынужден был скрываться в Англии.

До государственного и, соответственно, гражданского состояния люди жили, согласно Руссо, в «естественном состоянии». Заметим, что уже английский просветитель Джон Локк говорил о «естественных правах» человека. С помощью идеи «естественного права» им обосновывалась неотъемлемость таких прав человека, как право на жизнь, свободу и собственность. Разговор о «естественном состоянии» становится общим местом всего Просвещения. Что касается Руссо, то, в отличие от других просветителей, он, во-первых, не считает право собственности «естественным» правом человека, а видит в нем продукт исторического развития, а во-вторых, Руссо не связывает общественный идеал с частной собственностью и гражданским состоянием человека. Наоборот, Руссо идеализирует «дикаря» как существо, которое еще не знает частной собственности и других достижений культуры. Более того, если у Т. Гоббса, как и у других мыслителей Нового времени, естественное состояние людей — это война всех против всех, а человек по своей естественной природе существо злобное, коварное и агрессивное, то у Руссо все опять же наоборот. «Дикарь», по мнению Руссо, — это существо добродушное, доверчивое и дружелюбное, а вся порча идет от культуры и исторического развития.

Тем не менее, идеализируя «естественное» состояние, Руссо не видит другой возможности вернуться к истокам, кроме как опереться

на силу государства. Только государство, согласно Руссо, может осуществить идеалы «естественного» состояния, какими он считает идеалы Свободы, Равенства и Братства. Но государством, способным осуществить эти идеалы, у Руссо может быть только республика, которая появилась в Древнем Риме. Республика, если переводить буквально с латыни, означает «общее дело». Государство, считает Руссо, действительно является общим делом граждан, а не добычей бюрократии или царствующей династии, как это было во Франции во времена Людовика XIV, который заявил: «Государство — это Я».

Руссо — республиканец и демократ. Демократ он был и в своей теории воспитания, которая представлена в уже упоминавшейся работе «Эмиль, или О воспитании» (1762) и в романе «Юлия, или Новая Элоиза» (1761). Именно естественное человеческое чувство и является тем главным основанием, на котором должна строиться, согласно Руссо, человеческая личность. Для сохранения и приумножения этой основы наиболее подходящей системой воспитания является та система, которая опирается на человеческие чувства. А местом, наиболее подходящим для воспитания ребенка и молодого человека, Руссо считал природу.

При всей своей неприязни к официальной церкви Руссо считал, что нравственное чувство, которое у него лежит в основании человеческой личности, есть, по существу, религиозное чувство. И без культа Верховного Существа оно недействительно. Руссо был деистом. Но его деизм не столько космологического, как у Вольтера, сколько нравственного свойства. И поскольку органическая нравственность является у Руссо отличительной чертой народной демократии, в противоположность безнравственному аристократизму, то он воспринимает атеизм как чисто аристократическое явление. Расхождение Руссо с либерализмом проявилось прежде всего и глубже всего в трактовке проблемы равенства. Руссо различает равенство юридическое, или формальное, и равенство фактическое. И равенство юридическое, равенство перед законом, за которое в основном ратовали просветители, еще не влечет за собой равенства фактического, под которым Руссо имеет в виду прежде всего равенство имущественное, экономическое. В этом и состоит разница между демократизмом и либерализмом. Либерализм признает только юридическое равенство. А демократическое равенство людей — это равенство условий их хозяйствования. Но Руссо здесь идет еще дальше. Обычный либеральный софизм состоит в том, что не может быть фактического равенства между людьми, потому что люди фактически не равны: один низкий — другой высокий, один сильный — другой слабый, один рыжий — другой

черный, один умный — другой дурак и т.д. И несправедливо было бы, говорят идеологи либерализма, если бы дурак и умный были равны.

Демократ Руссо, при всем его «натурализме», рассуждает иначе. От природы, говорит Руссо, все люди равны. Это не значит, что сильный и слабый равны по силе. По физической силе они не равны. Но они равны относительно права на жизнь. И если такое равенство признается, то сильный помогает слабому выжить. И тогда слабый чувствует себя равным сильному. Но сильный может обидеть слабого. И может воспользоваться слабостью другого для того, чтобы подчинить его себе, заставить работать на себя, обогащаться за счет него. Точно так же и с глупым человеком можно поступить по-разному: можно посочувствовать его глупости, а можно, воспользовавшись этой глупостью, обмануть его в своих корыстных целях. Как показывает Руссо, естественное неравенство усугубляется неравенством в общественных условиях жизни. И действительное неравенство людей проявляется прежде всего в неравенстве этих общественных условий. А потому гуманизм современного общества должен состоять в том, чтобы создать равные условия для здоровых людей и самых безнадежных инвалидов. Хотя можно было бы, ссылаясь на их «неполноценность», просто отбраковывать физически ущербных людей или заключать их в специальные резервации.

Неравенство в общественных условиях жизни Руссо видит прежде всего в собственности. Мы уже говорили, что право собственности он, в отличие от других теоретиков естественного права, рассматривает не как естественное, а как общественное и как историческое. Нельзя представить себе собственности, говорит Руссо, вне круга тех отношений, которые создаются производством. Собственность — это не только не «естественное» отношение, оно даже и не просто юридическое отношение, а оно производственное отношение. Руссо не был и не мог быть материалистом, потому что материализм связан с отрицанием Бога и религии. А для Руссо это означало отрицание основ человеческой нравственности. В этом корень его расхождения с просветителями материалистического толка, прежде всего с такими, как Дидро и Гольбах.

### §3. Механистический материализм

Наиболее ярким воплощением французского материализма XVIII века явилась работа Гольбаха «Система природы». По существу эта работа возникла в результате коллективного творчества кружка философов-материалистов, который образовался вокруг Гольбаха. Поль Анри Дитрих, барон **Гольбах** (1723—1789) был родом из г. Гейдельс-



гейма в Пфальце. Но он воспитывался и провел всю жизнь в Париже. Получив в наследство огромное состояние, Гольбах целиком отдался научным занятиям. Обладая обширными познаниями в области естественных наук и технологии, он был активным сотрудником «Энциклопедии» и написал ряд статей по физике, химии, металлургии и минералогии. Гольбах, как это было модно в то время, содержал салон, где собирались философы, ученые, литераторы, политики, люди искусства для обсуждения различного рода проблем. Салон Гольбаха стал центром философской и атеистической мысли предреволюционной Франции. Дважды в неделю для гостей устраивались обеды. До 1753 года в этих встречах участвовал и Руссо.

Согласно учению, развиваемому в «Системе природы», в основе мироздания лежит материя. Материя, как она определяется в этой работе, есть то, что может оказывать воздействие на наши органы чувств и производить ощущения. Материя делится на органическую и неорганическую. Неорганическая материя вечна, органическая материя возникает и исчезает. На Земле сначала была только неорганическая материя, затем появилась жизнь, растительная и животная. Растения и животные рождаются, растут, потом умирают и разрушаются, т. е. снова превращаются в неорганическую материю. Так, согласно Гольбаху, происходит непрерывный круговорот материи в природе. Человек, согласно Гольбаху, является только физическим существом, а теологические представления о душе как чисто духовной субстанции — это фикция. Гольбах считает, что атрибутом материи является движение: нет материи без движения. Все есть материя и движение, утверждает автор «Системы природы». Враждебность механистического материализма человеку проявляется в том, что живой человек со всеми его человеческими качествами никак не вмещается в понятия и представления этого материализма. Последовательным выражением точки зрения механистического материализма на человека является превращение человека в машину. Как мы знаем, Декарт распространил механистические представления на животное. Животное у него — машина. Но Декарт не мог и не осмелился сделать то же самое по отношению к человеку.

**Жюльен Офре де Ламетри** (1709–1751) родился в Сен-Мало, учился в Кане и Париже, где защитил докторскую диссертацию. Затем он стажировался в Лейдене, в Голландии, у известного врача, химика и ботаника Германа Бургаве, утверждавшего, что жизненные процессы можно свести к формулам и выразить химическими терминами. За свои материалистические и атеистические взгляды Ламетри подвергся гонениям и преследованиям со стороны теологов и философов-идеалистов. В 1746 году Ламетри был изгнан из Франции и вынужден

эмигрировать в Голландию. Там он и публикует анонимно свой главный труд «Человек-машина» (1748). В знаменитом труде Ламетри человек действительно трактуется как машина, хотя и достаточно сложная. С его точки зрения, в человеке все устроено механически. Что касается духовного, идеального и тому подобного, то Ламетри считает, что это выдумки теологов. Та же самая «машина», которая перемещается по поверхности Земли, утверждает Ламетри, она же и мыслит. Что касается сути мышления, то мысль, по его мнению, представляет собой только «способность чувствовать» и «мыслящая душа есть не что иное, как чувствующая душа, устремленная на созерцание идей и на рассуждение».

Иначе говоря, Ламетри не признает качественного различия между чувством и мышлением, между чувствующей и мыслящей душами, как это было у Аристотеля и Декарта. Ламетри, как и другие сенсуалисты, редуцирует, т. е. сводит мышление к ощущениям. Вместе с тем, при всем своем натурализме и механицизме, Ламетри придает значение образованию. Но заметим, что машина тем и отличается от человека, что ее не надо образовывать. И если бы человек был машиной, то образование не могло бы поменять его натуры, и он оставался бы «образованной машиной». Конечно, уподобление человека машине может и даже должно вызывать иронические ассоциации. И взгляды Ламетри, разумеется, совершенно наивные. Но бескомпромиссная материалистическая позиция Ламетри заострила проблему человека, которая связана прежде всего с проблемой души. Есть она у человека? Или ее нет? А если она есть, то что она собой представляет? Если она — часть организма, «машины», как утверждает Ламетри, то она должна быть как-то пространственно локализована и, стало быть, она есть тело. Следовательно, ее можно вычленить, показать и т.д. Если же это не так, то душа идеальна, т.е. является противоположностью тела по всем своим параметрам.

### **Контрольные вопросы**

1. Дайте краткую характеристику французской философии эпохи Просвещения.
2. Как понимали просветители «природу человека»?

### **Литература**

1. Вольтер Ф.М.А. Философские сочинения. – М., 1989.
2. Гельвеций К.А. Сочинения в 2 т. – М., 1973–1974.
3. Гольбах П.А. Избранные произведения в 2 т. – М., 1963–1964.
4. Дидро Д. Сочинения в 2 т. – М., 1986–1988.
5. Кондильяк Э.Б. Сочинения в 3 т. – М., 1982.
6. Ламетри Ж. Сочинения. – М., 1983.
7. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. – М., 1998.

## Глава VI. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### §1. Общая характеристика

Термин «классическая немецкая философия» был введен Фридрихом Энгельсом в его поздней работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», опубликованной в 1886 году. Сам Энгельс специально не разъясняет, что он имеет в виду под «немецкой классической философией». Но под классикой обычно имеется в виду высшая мера чего-либо, некая завершенная форма. И после классики, как правило, идет снижение уровня. В свое время мы уже говорили о греческой философской классике, которая была представлена именами Сократа, Платона и Аристотеля. Выше Аристотеля во времена античности теоретическая философия уже не поднималась. Историческое развитие философии, как и сама история в целом, не идет по монотонной прямой, а оно, скорее, идет «кругами». Аристотелем «круг» развития античной греческой философии завершился. Людвигом Фейербахом завершается «круг» немецкой классики. Но параллель Аристотеля и Фейербаха не может быть прямой: Аристотель целиком принадлежит классике, Фейербах — уже начало конца немецкой классики, ведь в его учении мы обнаруживаем черты неклассической философии XIX и XX веков.

Что касается общего характера классической немецкой философии, то в ней происходит смещение акцентов с анализа природы на исследование человека, человеческого мира и истории. При этом уже у Иммануила Канта ясно выражена мысль об автономности человека и мира культуры относительно природы. До этого философы знали, с одной стороны, природу, а с другой — человека, который рассматривался как особого рода природное тело, наделенное нетелесной душой. Представители немецкой классики впервые осознают, что человек живет не в мире природы, а в мире культуры. И только глядя на него как на творца и одновременно продукт культуры, можно разгадать целый ряд философских загадок.

Вспомним, к примеру, рационалистов Нового времени, которые считали, что о сущности окружающего мира мы узнаем, лишь погрузившись в глубины самого разума, поскольку чувственное многообразие природных тел скрывает от нас основу бытия. Иначе ставится этот вопрос в немецкой классике, где речь идет о разумно организованной действительности, где сущность мира может нам открываться непосредственно. И чем дальше продвигается мысль немецких философов, тем яснее становится, что речь идет не о первоначальной

природе, а о мире культуры, организованном в соответствии с законами Истины, Добра и Красоты. Но откуда берется этот мир? Где его корни? В ответе, который дают на этот вопрос в немецкой классике, скрыта колоссальная мистификация, поскольку она, начиная с Канта и заканчивая Гегелем, выводит мир культуры из деятельности человеческого духа, который у Гегеля превращается даже в Абсолютный дух. Таким образом, мыслящий субъект оказывается основой мироздания. Но нужно иметь в виду, что иного ответа и не могло быть на рубеже XVIII—XIX веков, когда материально-производственная деятельность человечества еще не достигла сегодняшних масштабов. Деятельность людей толкуется здесь только как духовная деятельность, а потому на самые фундаментальные вопросы представители классической немецкой философии отвечают с позиции сначала субъективного, а затем объективного идеализма.

Другая особенность этой философии заключается в том, что, обратившись к внутренней лаборатории субъекта, к исследованию его деятельных способностей, немецкие философы покидают уровень популярного изложения философии.

## §2. И. Кант – основоположник классической немецкой философии

Немецкий философ **Иммануил Кант** (1724—1804) прожил всю свою жизнь в городе Кенигсберге в Восточной Пруссии, который после Второй мировой войны отошел к России. В результате сегодня могила великого немецкого философа Канта находится в российском городе Калининграде. Кант с детства был физически слабым, страдал излишней робостью и забывчивостью. И только благодаря силе воли Канта телесные недуги и особенности характера не помешали ему в занятиях науками. Окончив Кенигсбергский университет, Кант занялся преподавательской деятельностью, которой посвятил 41 год. Не менее усердно он занимался научными исследованиями. В конце концов за достигнутые успехи Кант был при жизни признан первым философом Германии. Нужно заметить, что он никогда не был женат. Жизнь Канта протекала размеренно. Говорят, что по его регулярным прогулкам жители Кенигсберга сверяли свои часы. Так он прожил 80 лет. Однако в творческой биографии Канта были свои проблемы и сомнения, в результате чего его творчество принято делить на два периода.

Так называемый «докритический» период в творчестве Канта связан с его интересом к законам естественного мира. Характерны названия его первых работ, таких как «Мысли об истинной оценке

живых сил» и «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения». Магистерская диссертация Канта называлась «Об огне», а самый известный трактат этого периода – «Всеобщая естественная история и теория неба». В этом космогоническом произведении речь идет об образовании Солнечной системы из газопылевого облака. Впоследствии эта теория получила название теории Канта—Лапласа. В физике Кант обосновывал относительность движения и покоя, в биологии занимался вопросами классификации животного мира, в антропологии предложил идею естественного происхождения рас.

В 70-е годы XVIII века начинается «критический» период в творчестве Канта. В это время были созданы его знаменитые «Критики»: «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика способности суждения». Прежняя логика имела дело с уже имеющимся знанием, а поэтому не выходила за пределы субъекта. Она не рассматривала отношения субъекта к объекту и наоборот. А по сути, она не рассматривала сам процесс познания, но только процесс формального доказывания того, что уже так или иначе известно. Иные задачи стала решать трансцендентальная логика Канта, которая, изучая правила образования суждений, обратилась к взаимоотношениям субъекта и объекта, отношению познающего человека к объективному миру.

Итак, трансцендентальная логика Канта оборачивается теорией познания нового типа. При этом процесс познания у Канта оказывается не пассивным копированием объекта субъектом, как это представляли себе эмпирики, а активным процессом творчества, созидания, синтеза нового содержания. И в результате на первое место в кантовской логике и теории познания выходит проблема синтетических суждений *a priori*.

Уточним, что все суждения, согласно Канту, делятся на аналитические и синтетические. Аналитические суждения как бы раскрывают содержание уже известных понятий, например, «треугольник — это плоская геометрическая фигура, имеющая три угла» или «холостяк — это неженатый человек». Новое тут появляется только для тех, кто не знает значений соответствующих слов. Иное дело синтетические суждения, примерами которых могут быть суждения «эта роза красна», « $2 + 5 = 7$ ». Ведь в понятии розы не заключено того, что она обязательно должна быть красная, розы бывают и желтые. Поэтому здесь мы имеем синтез представления о красном цвете и представления о цветке розы. Но наши суждения делятся также на два вида по другому основанию. Ведь они могут быть получены на основе опыта или же высказываться до всякого опыта. Первые называются

апостериорными, вторые — априорными. Соответственно суждения бывают синтетические апостериорные и синтетические априорные. Примером синтетического суждения апостериори является суждение «роза красна», поскольку здесь синтез основан на чувственном восприятии, т. е. он осуществлен после того, как мы увидели красную розу. Другое дело синтетическое суждение априори типа « $2 + 5 = 7$ ». Такое суждение мы можем высказать до того, как получим возможность сложить опытным путем два предмета и пять предметов, получив в результате семь предметов.

Согласно Канту, такого рода доопытные суждения мы способны высказывать потому, что владеем некими априорными формами. Эти формы, считал Кант, бывают разного вида. Прежде всего это априорные формы созерцания. Таковыми являются пространство и время. Далее идут формы, которые Кант называет чистыми рассудочными понятиями. К ним относятся причина и следствие, качество и количество и т.д. Затем у Канта идут идеи разума, такие как бог, душа и мир в целом. Благодаря априорным формам созерцания, доказывал Кант, мы имеем дело уже с упорядоченным опытом, а не с хаосом внешних впечатлений. А благодаря чистым рассудочным понятиям этот опыт становится осмысленным. Чувства без понятий слепы, писал он, а понятия без чувств пусты. Чувства сообщают нашему знанию чувственную достоверность, а «понятия» — всеобщность и необходимость. Что касается идей разума, то они вносят в наш чувственный опыт момент целостности и системности, придают ему смысл и направленность. Этим разновидностям априорных форм в главном произведении Канта «Критике чистого разума» соответствуют разные разделы учения о процессе познания.

Научная картина мира, согласно Канту, объективна, но объективность законов, открываемых наукой, гарантируется всеобщими, априорными формами познания. Парадокс кантовского образа науки в том, что, углубляясь в сущность мира, наука по сути лишь уточняет категориальные схемы, т.е. законы самого познания. В поисках объективной истины, утверждает Кант, наука не должна выходить за пределы наличного опыта. Всякое научное знание возможно только в пределах возможного опыта. А там, где оно выходит за эти пределы, неизбежны пустое фантазерство и противоречия, которые Кант называет антиномиями чистого разума. Но как раз метафизика, в отличие от науки, считает Кант, стремится выйти за пределы нашего опыта и постичь сверхчувственные основы бытия, такие как Бог, душа, мир в целом. А в результате в области метафизики с необходимостью доказаны прямо противоположные вещи. К примеру, метафизика с

необходимостью доказала, что мир бесконечен в пространстве и времени. И с той же необходимостью она доказала, что мир конечен.

«Антиномия» буквально переводится с греческого как «противоречие с законом». И анализ этих антиномий и причин, их порождающих, производится в трансцендентальной диалектике Канта. Антиномии, считает он, возникают вследствие неистребимого желания человеческого разума перейти границу, за которой скрывается последняя сущность, последнее основание сущего. Но границу эту он перейти не в силах. В форме антиномий, таким образом, проявляется и сила, и бессилие разума. Он настолько силен, чтобы дойти до этой границы, и не настолько силен, чтобы ее перейти. Антиномии, согласно Канту, разрешить никак невозможно. Но в самом стремлении разума постичь сверхчувственную основу мира он видит позитивный смысл.

Ограничение Кантом разума получило впоследствии название агностицизма. Сам термин «агностицизм» появился в середине XIX века, т.е. после Канта, но в современной литературе он употребляется для характеристики именно кантовской философии. Нам известно греческое слово «гносис», т.е. «знание», от которого с приставкой «а» образовано слово «агностицизм» для обозначения «учения о непознаваемости мира». Обычно агностицизм Канта характеризуют в том смысле, что познание «вещи-в-себе», согласно его учению, невозможно. Но что такое «в себе» и что такое «для нас»?

У Канта выходит, что своеобразие познавательных способностей накладывает такую печать на наш опыт, что картина мира никогда не будет соответствовать самой действительности. Внешний мир, утверждает Кант, воздействует на наши чувства, наполняя их хаосом впечатлений. Но после того, как этот хаос упорядочивается при помощи форм созерцания и категорий, мы уже имеем дело с собственным опытом. И он свидетельствует не только о существовании внешнего мира, но и об устройстве наших познавательных способностей, о всеобщих правилах и формах познавательного процесса. Таким образом, открыв всеобщие, а в его терминологии «трансцендентальные», предпосылки познавательного процесса, Кант противопоставил наши знания действительности, определив первое как феномен, а второе — как ноумен. Сфера трансцендентального, по Канту, отделяет субъекта от объекта. В наших знаниях (феномен) никогда не будет адекватно отражен мир вещей (ноумен). В этом суть кантовского агностицизма, который стал платой за его выдающееся открытие.

Вернемся, однако, к тому, что Кант именует «идеями», которые являются идеями не только теоретического, но и практического разума.

А последним человек руководствуется в своем моральном поведении. Идеи разума, согласно Канту, вносят гармонию в наш чувственный опыт и одновременно способствуют нашим устремлениям к высшему Благу. И эти вопросы Кант специально рассматривает в своей «Критике практического разума», посвященной этической проблематике. В этике Канта речь идет о так называемом «мире свободы», в котором причинно-следственные связи уступают место самопричинению или самодетерминации, свойственной человеку. Без свободы, доказывает Кант, нет нравственного поступка. В основе человеческой свободы, по Канту, лежит способность человека самому определять свои поступки и делать собственный выбор. Но свободу при этом следует отличать от произвола как удовлетворения случайных прихотей и желаний. Так чем же, собственно, руководствуется человек в своих свободных поступках?

Почти каждый из нас сталкивается в своей жизни с такими ситуациями, когда доводы «чистого» разума почему-то нас никак не убеждают. Чаще всего это случаи, когда дело касается наших нравственных и идеологических установок. Возникает подозрение, что эти установки продиктованы не разумом, а чем-то иным. В поэтической речи это часто называют «чувством», «сердцем», «душой» и противопоставляют «холодному» рассудку. И в таком подходе к делу есть своя правда, поскольку нравственный поступок продиктован не расчетом, а неким внутренним чувством. Но нравственное чувство, доказывает Кант, полемизируя с английскими просветителями, — это не просто склонность к добру, непосредственный порыв милосердия и сострадания. Согласно Канту, нравственное чувство должно быть опосредовано долгом, ограничено им. А долг — это нечто безусловное и самодостаточное.

Нравственность, по Канту, не может быть обусловлена ни расчетом, ни выгодой, ни стремлением к счастью или наслаждению. Нравственное поведение, утверждает он, вообще не может иметь внешних мотивов. А в качестве единственного внутреннего мотива такого поведения он признает только долг. Нравственно человек поступает тогда, подчеркивает Кант, когда действует вопреки склонности, расчету и т. п. И такая этика называется этикой ригоризма. Подобно другим способностям человека, чувство долга, согласно Канту, является непознаваемым в своих истоках. Но мы не можем отрицать разумного характера нравственного долженствования. Разве не разумно то, что нравственный долг повелевает любить друг друга? Разве не разумно его требование уважать себе подобных? Исходя из этого, Кант делает вывод о том, что нравственный долг — это проявление практического



разума, который обладает безусловным приоритетом по отношению к разуму теоретическому. Итак, чтобы быть свободным, человек, по Канту, должен руководствоваться в своем поведении такой инстанцией, как нравственный долг.

В учении Канта вопрос веры и вопрос нравственности оказывается одним и тем же вопросом. А постулаты «Бог существует» и «Моя душа бессмертна» становятся этическими постулатами, или, как выражается Кант, постулатами практического разума. Освободив строгую науку от решения богословских вопросов, Кант перемещает их в сферу этики.

Свою эстетику Кант излагает в последней из своих «Критик» — «Критике способности суждения». В ней речь идет о нашей способности воспринимать прекрасное. Понятие красоты Кант связывает с целесообразностью. Он различает внешнюю целесообразность и целесообразность внутреннюю. Внешняя целесообразность выражается в пригодности предмета или существа для достижения определенной цели. Например, сила и выносливость быка могут быть полезны для человека, который использует их для обработки земли. Но эти качества могут быть целесообразными и с точки зрения собственной жизнедеятельности животного. Именно внутренняя целесообразность, согласно Канту, составляет источник прекрасного. Однако эстетическое отношение возникает у человека отнюдь не всякий раз, когда он сталкивается с чем-то внутренне целесообразным. Условием эстетического восприятия должна быть незаинтересованность в этом предмете с практической точки зрения. Созерцание прекрасного должно давать, по Канту, незаинтересованное удовольствие, которое мы получаем главным образом от формы созерцаемого предмета.

Второе условие эстетического отношения связано с тем, что это именно чувство и переживание красоты. Красота, по Канту, есть переживание целесообразности предмета без представления о цели. Иначе говоря, прекрасное — это то, что нравится нам без всякого понятия. Рассудок убивает красоту, ибо он разлагает целостность предмета на его отдельные детали, пытаясь проследить их связь. Восприятию красоты поэтому нельзя научить. Но чувство красоты возможно воспитать на основе общения с гармонично организованными формами. Гармоничная форма, по Канту, — это и есть «целесообразное без цели». Именно так определяет Кант в «Критике способности суждения» прекрасное.

Внутренне целесообразные, гармоничные формы, как уже говорилось, мы можем повстречать в первоначальной природе. Другое дело — мир искусства, который специально создается в поисках прекрасного. Именно поэтому общение с произведениями искусства —

это основной способ воспитания чувства красоты. Произведение искусства воспитывает у человека способность в единичном видеть общее, в явлениях раскрывать сущность. А потому способность эстетического восприятия, безусловно, превышает возможности простого восприятия, хотя и базируется на той же чувственной основе.

Помимо прочего, Кант различает прекрасное в искусстве, создаваемом творческим гением, и возвышенное, встречающееся и в мире людей, и в первозданной природе. Переживание возвышенного, согласно Канту, ближе к моральному переживанию, чем к эстетическому. Восприятие возвышенного, отмечает он, связано с тем волнением, которое мы испытываем, созерцая нечто, выходящее за свои пределы или превышающее обычные размеры, к примеру, египетские пирамиды. Если прекрасное однозначно привлекает нас, то возвышенное одновременно привлекает и отталкивает. Но человеку свойственны поиски меры в несоразмерном и бесстрашное отношение к страшному. А потому, преодолевая собственный страх, мы испытываем моральное удовлетворение по этому поводу.

Таким образом, чувство возвышенного оказывается двойственным по своей природе. Это чувство переходного характера: от эстетического к моральному. Суждение о возвышенном, отмечает Кант, требует более развитого воображения и большей культуры, чем эстетическая оценка.

### §3. Система объективного идеализма Г.В.Ф. Гегеля

**Георг Вильгельм Фридрих Гегель** (1770–1831) родился в городе Штутгарте в семье чиновника — секретаря казначейства. Семья принадлежала лютеранскому вероисповеданию, и Гегель всю жизнь гордился своим лютеранством и очень высоко ценил его основателя Мартина Лютера. Среднее образование Гегель получил в штутгартской гимназии. Уже в гимназические годы проявляется довольно обостренный интерес Гегеля к истории духовной культуры и к истории вообще. Об этом, в частности, свидетельствуют его дневниковые записи, статьи-рецензии и курсовые работы тех лет. Гегель проявляет здесь поразительную для его возраста наблюдательность и проницательность. Гегель-гимназист — ярко выраженный сторонник и представитель Просвещения. Одним из его самых любимых писателей становится Руссо. Гегель тяготеет не к либеральному, а к радикально-демократическому течению в Просвещении. В просвещении он видит залог прогресса, залог демократии, поскольку низшие слои населения могут стать политически активными и самостоятельными, только будучи просвещенными.

Самопознание Абсолютного Духа становится сутью философии Гегеля. А природный и социальный мир предстают в его учении как результат самоотчуждения Абсолютного Духа, без которого он не способен познать себя и обрести, тем самым, полноту и целостность. Гегель отстаивает важнейший философский принцип, суть которого в том, что самих себя мы познаем в той же опосредованной форме, в какой познаем окружающий мир. Гегель был последовательным противником «непосредственного познания» в форме интуиции, или прямого созерцания истины, а потому Абсолют в его учении способен осознать себя, лишь глядя на созданный им самим мир, словно в зеркало. И то же самое касается человеческих индивидов, которые оказываются орудием самопознания Абсолютного Духа, хотя, в отличие от природы, в лице человека дух осознает себя в качестве свободного субъекта.

Подчеркнем тот факт, что философское учение Гегеля, изображающее деятельное самопознание Абсолютного Духа, оказалось самой грандиозной идеалистической системой, какую знала мировая философия. Система Гегеля открывается «Наукой логики», в которой, по словам Гегеля, дано «изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа». Следующий раздел гегелевской системы составляет «Философия природы», в которой изображается «развитие духа в пространстве», а затем Гегель переходит к «Философии духа», где речь идет о «развитии духа во времени». В сжатом виде вся система Гегеля изложена им в трехтомной «Энциклопедии философских наук». Но помимо указанной работы, а также «Науки логики», «Философии права» и других произведений Гегеля, опубликованных при жизни автора, гегелевская система уточнялась и развивалась в его лекционных курсах, которые Гегель читал в университетах Гейдельберга и Берлина. Речь идет об «Эстетике», «Философии истории», «Философии религии» и «Истории философии», которые были изданы уже после кончины Гегеля по записям его слушателей.

Гегель производит полный переворот прежде всего в понимании того, что такое логика. А вернее, он доводит до конца реформу в логике, начатую, но не оконченную Кантом. Как и во многих других вопросах, в трактовке понятия Гегель возвращается на вполне естественную и обычную точку зрения. Ведь мы считаем, что у кого-то есть понятие ускорения, когда этот некто понимает, что такое ускорение и может его определить через другие физические понятия, скажем, через скорость или массу. Иначе говоря, в понятии должна быть выражена существенная сторона объективного мира.

Мышление в понятиях, согласно Гегелю, вполне способно постигать истину. Но для этого, еще раз повторим, мы должны «разрешить» ему опираться на противоречие. Для того, чтобы утвердить разум в своих правах, Гегель обосновывает новый взгляд на саму суть противоречий. Ведь традиционная логика видела в противоречии синоним непонимания и заблуждения. Гегель утверждает противоположное. Противоречие у него становится орудием истины, а отсутствие противоречий — симптомом заблуждения. По сути Гегель развивает ту верную мысль, согласно которой мы должны постигать действительность в ее же собственных формах. И если в мире существенную роль играет единство противоположностей, то постигать его мы должны в форме логических противоречий. И каждый раз, когда в познающем мышлении возникает противоречие, мы должны ставить вопрос о том, является ли оно объективным противоречием. Гегель был первым, кто заговорил об объективных противоречиях, выражающих противоречивость самой действительности. У Гегеля противоречие становится необходимой формой движения разума к истине. И всякое понятие, по Гегелю, является внутренне противоречивым. Оно есть единство трех моментов — отдельного, всеобщего и особенного. Причем каждый из этих моментов является единством двух других: отдельное есть единство всеобщего и особенного, всеобщее есть единство отдельного и особенного, а особенное есть единство всеобщего и отдельного. Условием всеобщего разума, считает Гегель, является его способность преодолевать противоречия. Например, противоречивость движения обнаруживает себя в разуме человека в форме противоречия между прерывностью и непрерывностью. При созерцании окружающего мира это противоречие обнаружить невозможно, так как в созерцании нам дана сплошная непрерывность. Сам факт дискретности движения, а также пространства и времени, мы открываем только благодаря аналитической, расчленяющей способности рассудка. Именно поэтому Гегель рассудок называет «кислотой». Но единство прерывности и непрерывности, как единство противоположностей схватывает только разум, который, в свою очередь является противоречивым единством созерцания и рефлексии.

Таким образом, высшей познавательной способностью человека, согласно Гегелю, является разум, а орудием разумного познания — понятия. А поскольку понятия немислимы без противоречий, то высшей формой логики у Гегеля оказывается диалектика. Мы видим, как теория познания оборачивается у Гегеля логикой, а логика, в свою очередь, диалектикой. И действительно, в учении Гегеля они совпадают. Теория познания, логика и диалектика, с точки зрения Гегеля,

по большому счету, должны заниматься одним и тем же предметом, а именно системой категорий.

В «Науке логики», Гегель обрисовывает контуры указанной системы категорий. Согласно Гегелю, категории выражают ступени познания от простого чувственного созерцания до уровня теоретической науки. Дело в том, что Гегель, в отличие от представителей прежней метафизики, не считает возможным получить истину всю и сразу. Более того, у Гегеля истина не исчерпывается готовым результатом. Она, согласно Гегелю, есть результат вместе со своим становлением. Истина — это процесс. Тем самым Гегель вводит в философию понятие относительной истины. И благодаря этому, история, и история познания превращается в процесс уточнения относительных истин и их развития, без чего невозможна никакая наука. Высшую истину, согласно Гегелю, нам открывает философия. Именно философия, пройдя свой собственный путь развития, выявляет подлинную суть и смысл бытия. В то время как искусство, религия и естествознание только приближают нас к истинному знанию. Искусство и религия, по мнению Гегеля, не в состоянии отвлечься от образов и аллегорий в разговоре об основе мира. А наука, уже овладев понятием, застревает на анализе отдельных природных явлений, не проникая к подлинному источнику и причине мироздания. Естествознание, по Гегелю, не может окончательно встать на точку зрения всеобщего. И только философия, считает Гегель, раскрывает перед нами истинную картину происходящего, а именно то, что основу мира составляет подлинно всеобщее — само мышление.

Логическая культура философа-диалектика, согласно Гегелю, позволяет ему понять тот факт, что наше мышление и основа мира есть одно и то же. Таким образом Гегель формулирует принцип тождества бытия и мышления, имея в виду то, что скрытая для обычного восприятия основа мира есть не что иное, как развивающееся мышление. И мы должны восходить в своем познании по категориальным ступеням потому, что таков ход развития этого объективного, надындивидуального Мышления. Принимая в молодые годы пантеизм своего друга Шеллинга, зрелый Гегель переходит на точку зрения объективного идеализма. Тот же путь в своей духовной эволюции проделал, напомним, и Шеллинг. Но у позднего Шеллинга идеальное начало мира — это ветхозаветный мистический Бог, тогда как у Гегеля основой мира является Абсолютный Дух в форме Понятия. Гегель тоже именует эту основу Богом, однако у него мало общего с традиционной христианской точкой зрения на Создателя. Недаром объективный идеализм Гегеля часто называют панлогизмом.

Итак, «Наука логики» — это сердцевина учения Гегеля, в которой идет речь об идеальной основе бытия и способе ее саморазвития. Причем в «Науке логики» этот процесс представлен в той ясной логической форме, которая открывается только философу, и только тому философу, который занимается диалектической логикой. А диалектическая логика — это как раз та универсальная наука, в которой, согласно Гегелю, сошлись теория познания, логика и диалектика. И речь в ней идет о развитии Абсолютного Духа, которое выражается в восхождении от абстрактного к конкретному, т. е. от простого и одностороннего к развитому и целостному, или же к системе. Таким образом, если отвлечься от гегелевского идеализма, то окажется, что диалектическая логика — это наука о том, как возможно системное, научно-теоретическое мышление, или, иначе говоря, как можно подняться от обыденного взгляда на мир к его научному пониманию. Логика, согласно Гегелю, есть собственная организация Мышления, как оно существует до сотворения мира и всякого «конечного духа», т. е. человека. Чтобы прийти к самосознанию и к свободе, это Мышление отчуждает себя сначала в природе, где дух присутствует в бессознательном состоянии, а затем в истории, благодаря которой дух приходит к самосознанию. Этот процесс Гегель анализирует в своих работах «Философия природы» и «Философия истории».

В «Философии духа» Гегеля, в отличие от его же ранней работы «Феноменология духа», где прослеживается историческое становление духа, речь идет о том, что, собственно, предшествует этому духу в качестве некоей «природной души». Как уже было сказано, то, что Гегель называет духом, делится у него на субъективный дух и объективный дух. Причем под тем и другим он имеет в виду совсем не то, что имеют в виду обычно. То и другое у Гегеля — ступени развития духа вообще. Объективный дух проявляется в праве, моральности, нравственности, гражданском обществе и государстве. Абсолютный дух проявляется в религии, искусстве и философии. Учение о субъективном духе распределяется у Гегеля на три раздела: антропологию, феноменологию и психологию. При этом антропология выступает у Гегеля как учение о природном человеке.

Душа понимается Гегелем, во-первых, как природная душа, а во-вторых, как мировая душа. Понятие мировой души у Гегеля во многом похоже на понятие мировой души у пантеистов. Такая трактовка положения души между природой и духом, как уже было сказано, чревата тем, что в ее понятие могут попадать как элементы природы, так и элементы духа. Но Гегель понимает всю разницу между природой и духом и поэтому пытается отмежеваться от крайних проявлений

натурализма, в том числе, например, в понимании истории. У Гегеля переход от природы к духу является снятием. А снятие в гегелевской диалектике есть отрицание как переход в принципиально иное качество, но такое отрицание, когда прежнее содержание в преобразованном виде погружается в основание нового процесса. Так физические процессы продолжают действовать в основе химических процессов, а химические реакции — в основе процессов физиологических. Сама природа оказывается у Гегеля проявлением духа. И общая траектория мирового развития у него выглядит так: дух — природа — природная душа — субъективный дух — объективный дух — Абсолютный дух.

Переход субъективного духа в объективный, или переход природной души в объективный дух, происходит через сознание. Но само сознание не вытекает непосредственно из природы. Поэтому оно появляется у Гегеля, как «бог из машины», или как некий внутренний свет, который вдруг просветляет нашу душу и делает наше бытие осознанным. Здесь Гегель выделяет различные, следующие друг за другом формы сознания, начиная с чувственного сознания. Но сознание, как замечает сам Гегель, в существенном отношении есть рефлексия, а эта последняя снимает непосредственность чувства и способна показать как раз то, что в самой абстрактной чувственности еще никакого сознания еще нет.

История оказывается у Гегеля «шествием духа по земле». Заслуга Гегеля в том, что история у него окончательно превращается из внешней череды событий в закономерный процесс, имеющий внутреннюю логику. История, утверждает Гегель, есть «прогресс в осознании свободы». С этой точки зрения он выделяет три этапа в мировой истории: во-первых, древность, когда восточные народы знали, что свободен один, т.е. деспот; во-вторых, греко-римский мир, в котором было известно, что свободны некоторые, т.е. свободные граждане, а рабы были несвободны и; наконец, современный Гегелю христианско-германский мир, как его называет Гегель, когда прогресс в осознании идеи свободы дошел до того, что свободны все.

Мировой дух, согласно Гегелю, осуществляет свои цели в истории так, что он заставляет человеческие страсти работать на себя. Люди стремятся к тому, чтобы осуществить свои собственные цели, но, вместе с тем, они осуществляют цели Мирового духа, которые они совсем не имели в виду. В этом, согласно Гегелю, состоит «хитрость» Мирового разума. Аналогичным образом, утверждает он, действует человек по отношению к природе. В искусственных условиях, созданных человеком, природные тела взаимодействуют по своим законам, но при этом осуществляют человеческие цели. Свободные

действия выдающихся личностей, подобных Наполеону, считает Гегель, продиктованы целями, гораздо более близкими целям Мирового духа. В этом и состоит, по его мнению, особенность выдающихся личностей. Они вернее угадывают «дух эпохи», т. е. потребности общества, и видят дальше, чем обычные люди. И именно поэтому великие люди действуют свободно, доказывает Гегель, а не потому, что творят историю совершенно произвольно. Таким образом у Гегеля выходит, что свобода есть осознанная и реализованная человеком необходимость.

Чтобы стать свободным, Абсолют у Гегеля должен осознать себя. Ведь без сознания нет свободы. А осознает себя Абсолютный Дух, отражаясь в предметном теле человеческой культуры. Таким образом, Гегель не может обойтись без предметной деятельности по созиданию тела культуры, т. е. без материального производства, промышленности. Гегель имел возможность убедиться в том, что общество, которое получилось в результате Французской революции, так вдохновлявшей его в молодости, является весьма и весьма далеким от идеала. А идеалом для Гегеля всегда была античная Греция, восхищавшая его гармонией своей внутренней общественной жизни. Прекрасный идеал остался только в области мечты. Что касается реальности, то Гегель не видел никаких путей преобразования «гражданского общества» во что-то более высокое. Ведь история, по Гегелю, состоит в осознании идеи свободы, а свобода в «гражданском обществе» достигает своей высшей формы. Здесь, в отличие от рабовладения и феодализма, «все свободны» и каждый делает, что хочет. Тем не менее, такой «кишмя кишаций произвол» Гегеля не устраивает. И единственной силой, которая может противостоять произволу индивидов в «гражданском обществе», он считает «политическое государство». Только оно, согласно Гегелю, является носителем идеи «всеобщего блага». И потому Гегель ставит «политическое государство» выше «гражданского общества». Только государство, доказывает Гегель, способно сделать из совокупности частных индивидов человеческое общество.

Но здесь нужно подчеркнуть, что идея «всеобщего блага» противостоит эгоистическому интересу, как идеальное начало материальному. Поэтому идеальные устремления государства Гегель ставит выше материальных интересов «гражданского общества». Естественно, что философия, призванная быть теоретическим оправданием такого положения вещей, могла быть только философским идеализмом, и подлинное преодоление отчуждения у Гегеля как объективного идеалиста возможно лишь в области чистого духа. При всем том ничего лучшего, кроме гражданского общества, Гегель не видит. Именно



отсюда его крайне противоречивое отношение к этому обществу. И, как уже говорилось, из указанного противоречия Гегель находит только один выход, суть которого в уравнивании эгоизма индивидов в гражданском обществе «политическим государством» с его идеей всеобщего блага и христианской религией. Таким образом, «политическое государство» у Гегеля оказывается областью более адекватных человеку отношений, в противоположность «чисто животному царству» гражданского общества. Гегель идеализирует институт государства. И это ему часто ставят в вину. Но при этом упускают из виду те мотивы, которые стояли за такой гегелевской идеализацией.

Ведь вся последующая история показала, что усиление государства, а тем самым и ограничение произвола («свободы») индивидов в гражданском обществе, происходит всякий раз, когда антагонизмы внутри гражданского общества обостряются. И тогда происходит возврат к тем государственным формам, которые более стабильны, хотя и ближе феодальному обществу. Так было в России и в Германии в первой половине XIX века. И современное Гегелю прусское государство во многом решало такие задачи. Поэтому Гегель и оказался его идеологом. Если исходить из гегелевского диалектического метода, то возможности человеческого разума безграничны, но Гегель устанавливает абсолютную границу развитию человеческого общества, имея в виду современную ему прусскую монархию как наиболее совершенную форму правления в условиях «гражданского общества».

#### §4. Антропологический материализм Л. Фейербаха

Творческая биография **Людвига Фейербаха** (1804–1872) началась с его учебы на теологическом факультете Гейдельбергского университета. Однако Фейербах быстро разочаровался в теологии и уже через год переехал в Берлин, где стал слушать лекции Гегеля по философии. В 1830 году анонимно вышло сочинение Фейербаха «Мысли о смерти и бессмертии», в котором он выступил против христианства с позиции объективного идеализма Гегеля. Но это сочинение было конфисковано властями, а вскоре стало известно имя автора. В результате гонений Фейербах был вынужден уволиться из университета и больше никогда не преподавал. В течение двадцати пяти лет Фейербах жил в глуши в деревне Брукберг, где у его жены была небольшая фарфоровая фабрика. Хотя Фейербах продолжал принимать участие в журнале младогегельянцев «Гальские ежегодники», многие считали, что культурная изоляция отрицательно сказывается на творчестве Фейербаха. Сам он был другого мнения. «Я

лучшую часть моей жизни, — писал он впоследствии, — провел не на кафедре, а в деревне, не в университетских аудиториях, а в храме природы, не в салонах и не на аудиенциях, но в уединении моего рабочего кабинета»<sup>10</sup>.

То, что годы затворничества не прошли даром, стало ясно, когда в 1841 году вышла фундаментальная работа Фейербаха «Сущность христианства», которая сразу же сделалась знаменем демократической общественности. После выхода «Сущности христианства» Фейербах развил свое понимание религии и человека в работах «Основные положения философии будущего» и «Сущность религии». Чем же Фейербах сумел привлечь к себе прогрессивную молодежь тогдашней Германии? Критика Фейербахом христианской религии перерастает в критику гегелевского идеализма, в котором он видит рафинированную религию, а точнее теоретическое обоснование религии. В результате Фейербах отвергает всю философию Гегеля целиком и возвращается на позиции философского материализма. Нет никакого бога и надприродного духа, заявляет он. А есть бесконечная материальная природа, порождением которой является человек с его чувствами и мышлением. Причем Фейербах сознательно отказывается анализировать отвлеченную материю, которой уделяли большое внимание французские материалисты. Центральной проблемой философии, согласно Фейербаху, должен быть человек как телесное, природное существо. Вследствие такого смещения акцента с природы на человека материализм Фейербаха принято называть антропологическим материализмом.

В отличие от религии, которая опирается на веру в догматы, философия, согласно Фейербаху, стремится раскрыть действительную природу вещей и прежде всего разобраться в вопросе о сущности человека. А для этого, считает Фейербах, философия должна заняться жизнью людей как их материальным, чувственным общением с природой и друг с другом. Таким образом, центральная проблема классической философии — соотношение идеального и материального — решается Фейербахом не на вселенском уровне, как у его предшественника Гегеля, а на уровне жизнедеятельности отдельного человека. В результате вопрос о тождестве мышления и бытия, который находится в центре внимания всей немецкой классики, у Фейербаха обретает вид психофизической проблемы, т. е. вопроса о соотношении души и тела. Непосредственное тождество души и тела, а значит, идеального и материального, Фейербах усматривает в головном

---

<sup>10</sup> Фейербах Л. Избр. философские произв. в 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 497.

мозге человека. Дело в том, что серьезным завоеванием немецкого идеализма явилась трактовка души как системы деятельных способностей человека. Мозг есть орудие мыслящего субъекта и как раз при помощи мозга и других телесных и культурных органов субъект создает идеальные образы внешнего мира. Таким образом, только в своей деятельности мозг становится органом идеального. И не любая, а только культурно-историческая деятельность рождает в нашем мозгу мысли о прекрасном, возвышенном и многом другом. Общаясь с миром культуры, мы высекаем из этого деятельного опосредствования искру мысли.

Будучи сенсуалистом, Фейербах отмечает, что чувства человека — это главный способ получения сведений о мире. Однако, в отличие от эмпириков Нового времени, он считает, что уже чувства человека способны фиксировать существенное в окружающем нас мире, и потому, вслед за Гегелем, называет чувства человека «чувствами-теоретиками». Таким образом, признав изначальную разумность наших чувств, Фейербах устанавливает связь между чувственной и рациональной ступенями познания. Но это еще не все, поскольку заслуга Фейербаха состоит в том, что он видит универсальный характер чувств человека. Таким образом, своеобразие человеческого чувственного созерцания Фейербах видит в том, что человек способен не только видеть, слышать, ощущать, но также чувствами понимать воспринятое. Отсюда его способность проникать в основы мира глубже, чем это может сделать животное, хотя физические возможности органов чувств у человека, как правило, слабее. Тем не менее, говорит Фейербах, человек способен видеть красоту формы и гармонию цветовой гаммы. Только человек способен к незаинтересованному созерцанию, лежащему в основе искусства. Иначе говоря, лишь человек, как это заметил уже Кант, может любоваться тем, что не представляет для него интереса с точки зрения удовлетворения утилитарных потребностей. Фейербах утверждает, что чувства человека таковы, поскольку такова природа человека. В результате вместо объяснений он отсылает нас к особой инстанции под названием «родовая сущность» или «природа человека», которая должна быть прояснена медициной как ядром философии будущего. Родовая сущность человека, согласно Фейербаху, неизменна. Родовые качества человека неизменны, поскольку даны ему природой, подобно тому, как природа наделяет особыми чертами растения, животных и другие существа. Другое дело, что человек, согласно Фейербаху, может жить в соответствии со своей природой, а может жить отчужденной жизнью, как это происходит в среде христиан. Здесь мы вновь возвращаемся к фейербаховской

критике христианства и философского идеализма. Причем Фейербаху принадлежит особый метод критики идеализма, который никем не применялся до него. Суть данного метода заключается в том, что Фейербах показывает механизм возникновения идеалистических и религиозных взглядов. Эти взгляды возникают тогда, когда мышление обыкновенных людей абстрагируется от их носителей, возводится в степень и превращается в некий Абсолют. «Бесконечная или божественная сущность, — пишет Фейербах, — есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и представляется как самостоятельное существо». Такое превращение человеческих свойств и способностей в некое самостоятельное существо Фейербах называет отчуждением сущностных сил человека. Всякая религиозная вера, по его убеждению, является результатом такого отчуждения. И все основные определения божества — это определения человека, превращенные в самостоятельный субъект. Почему, отмечает Фейербах, Бог, согласно христианскому вероучению, есть Любовь? А потому, утверждает он, что любовь есть сущностное свойство самого человека. Любовь является неистребимым желанием человека, и потому он ее обожествляет.

Не будучи в состоянии объяснить, откуда происходят религиозные чувства людей, Фейербах вынужден в конце концов отнести их к родовой сущности человека. А в результате «религиозное чувство» оказывается у Фейербаха вечным. В своих поздних работах он критикует не религию как таковую, а ложные и отчужденные формы проявления «религиозного чувства». Исследуя историю религии, он говорит о том, что традиционные формы религиозных верований были ложными и иллюзорными. Но преодоление этих форм, включая христианство, должно привести не к устранению самого «религиозного чувства», а к возвращению ему «истинной формы». Религиозное чувство, таким образом, оказывается у Фейербаха особым высшим чувством человека. И в религиозности проявляет себя своеобразие человеческой природы. Основой подлинной религии, согласно Фейербаху, является любовь к другому человеку. А поскольку наиболее интенсивно это чувство проявляется в половой любви, то у Фейербаха выходит, что именно любовь мужчины к женщине и наоборот является истинным религиозным служением.

Надо сказать, что призывы к любви и сердечному общению Я и Ты являются лейтмотивом учения Фейербаха. Этика Фейербаха — это этика Любви, в которой он видит выход из отчужденного состояния человечества. Человек у Фейербаха должен жить полнокровной жизнью, однако в такой жизни еще нет места предметно-практической

деятельности. Фейербах — материалист, но жизнь людей в его материалистическом учении проходит в созерцании природы и сердечном общении Я и Ты. Таким образом, антропологический материализм Фейербаха оборачивается идеализмом в понимании истории.

### **Контрольные вопросы**

1. Что нового внесли в теорию познания представители немецкой классической философии?
2. Сформулируйте кратко основные тезисы теории познания Канта.
3. Что означает кантовское понятие «вещь в себе», и почему «вещи в себе» недоступны познанию?
4. Что такое «категорический императив»?
5. Каким образом в этике Канта соотносятся свобода и долг?
6. Дайте краткое описание диалектической системы Гегеля.
7. Что означает гегелевское высказывание: «Все действительное разумно, и все разумное действительно»?
8. В чем заключается гегелевское противоречие между системой и методом?
9. Почему философия Л. Фейербаха характеризуется как антропологический материализм?
10. В чем кроются истоки отчуждения с позиции Фейербаха?

### **Литература**

1. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. — М., 1970-1971.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — СПб., 1994.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — СПб., 1993.
4. Кант И. Лекции по этике. — М., 2000.
5. Кант И. Трактаты. — СПб., 1996.
6. Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в 2 т. — М., 1987.
7. Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. — М., 1998.
8. Фихте И.Г. Сочинения в 2 т. — СПб., 1993.
9. Фейербах А. Избранные философские произведения в 2 т. — М., 1955.

## Глава VII. ПОСТКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### §1. Общая характеристика

Ситуация формирования неклассической философии чрезвычайно интересна, поскольку совпадает с расцветом философской классики. 40-е годы XIX века – это время наивысшей популярности гегелевского учения. Хотя Г.В.Ф. Гегель скончался в 1831 году, он продолжал оставаться кумиром и воплощением классической философии. Но уже в 1819 году вышла, хотя и осталась незамеченной, работа А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление». В 1841 году получила серьезный резонанс «Сущность христианства» Л. Фейербаха. А в 1843 году появилось первое произведение С. Кьеркегора «Или-Или».

Позиции этих мыслителей различны, но противник у них один – Гегель. И Л. Фейербах в этом ряду не случаен. Его учение – это одна из развилочек в мировой философии, от которой дороги ведут, с одной стороны, к марксизму, а с другой – к «философии жизни». Недаром, отказавшись от Гегеля, Фейербах впоследствии поддержал А. Шопенгауэра с его противопоставлением гегелевскому спекулятивному разуму волевого начала. И все же влияние Фейербаха на Маркса оказалось наиболее значительным, отчего можно говорить об антропологическом материализме Фейербаха в качестве теоретического источника марксизма.

Особое место в ряду зачинателей неклассической философии занимает О. Конт, который, в своих попытках придать философии характер подлинной науки, сделал шаг в том же направлении. Конт не был противником разума, но понимание разума у Конта есть та же прелюдия настроений и взглядов XX века.

Именно сегодня можно конкретизировать вклад каждого из этих мыслителей в становление неклассической философии, яснее определить, как из отдельных ростков складывалась традиция и как итог совместных усилий спустя полтора столетия опроверг первоначальные замыслы. Сложность именно в том, что неклассическая философия, контуры которой определились уже в XIX веке, отрицает философскую классику в самых важных и принципиальных вопросах. А поэтому отношение классической и неклассической философии – это не два этапа на пути, идущего по восходящей, а два разных пути в философии. Формально и хронологически неклассическая философия следует за классической и потому ее часто именуют постклассической, но, по сути, она претендует быть вместо классической.

## §2. Возникновение и развитие позитивистской философии («первый позитивизм»)

С помощью термина "позитивизм" в истории философии обозначают широкое течение европейской научной и философской мысли XIX–XX вв., сторонники которого стремились дать философское, логико-методологическое обоснование фундаментального значения конкретного, основанного на опыте, доступного проверке, практически эффективного (в этом смысле "позитивного") знания. Одновременно они подвергли критике знание, не удовлетворяющее таким "научным" критериям, но традиционно игравшим большую роль в науке, философии, культуре. Под всё более интенсивный критический обстрел позитивистов попадали абстрактно-метафизические конструкции традиционной философии.

Начальная форма позитивистской философии получила название "первого позитивизма". Он был вызван к жизни существенными изменениями, происшедшими в практической жизнедеятельности и духовном опыте человечества. В XIX столетии был дан новый толчок развитию естествознания и математических наук. Были сделаны научные открытия, раздвинувшие горизонты физики: это и новые ее разделы – учения об электричестве, магнетизме; и существенно обновившиеся теория теплоты, оптика. "Физикализм" и математизм" расширяли свое влияние, в частности, на успехи в точных науках все больше ориентировались и науки о живой природе, и общественные дисциплины. В социальном знании, которое в первые десятилетия XIX в. Еще развивалось под крылом философии, тоже назревали серьезные перемены: появились мыслители, ученые, которые стремились сделать позитивными, т.е. конкретными, максимально точными, научные дисциплины, осмысливающие жизнь человека в обществе, различные сферы социального бытия. Авторитет позитивной науки в обществе на протяжении почти всего XIX в. был достаточно высок. На науку и ее прогресс возлагались самые смелые надежды. В европейских странах возникали новые научные общества и объединения, оказывавшие немалое влияние на развитие знания и культуры.

Основоположником позитивизма является французский ученый и философ **О. Конт** (1798–1857), который и ввел данный термин. О.Конт родился в г. Монпелье. В 1816 году он окончил Высшую политехническую школу в Париже. С 1817 по 1822 гг. Конт является секретарем Сен-Симона — известного французского социалиста, от которого он унаследовал идеи индивидуализма и того, что позже стали называть сциентизмом. То и другое связано с культом машинного производства,

естествознания и, в особенности, так называемых точных наук как универсального средства решения всех социальных проблем. После разрыва с Сен-Симоном Конт пережил нервное заболевание. С 1833 года он занимается репетиторством в Политехнической школе, которую сам же закончил. Почти четверть века, с 1830 по 1854 год, Конт пишет свой главный труд «Курс позитивной философии» в шести томах. Вторая известная работа Конта «Система позитивной политики» была написана значительно быстрее, с 1851 по 1854 год. Подзаголовком этой работы «Трактат по социологии». В ней Конт обосновывает план деятельности учрежденного им в 1848 году Позитивистского общества. Кроме того, к известным работам Конта относится «Позитивистский катехизис, или Суммарная экспозиция универсальной религии» (1852).

Особенность позитивизма в том, что он всю философию отождествляет с метафизикой и отбрасывает ее всю как ложную форму сознания. История философии, которую так ценили в немецкой классике, в особенности Гегель и основоположники марксизма, для позитивизма есть история сплошных ошибок и заблуждений, не представляющая никакой ценности. В этом позитивизм сходен, пожалуй, только с английским эмпиризмом, идущим от Ф. Бэкона.

На место «метафизики» позитивисты ставят «науку». Наука здесь понята в соответствии с той традицией, которая опять же идет от английского эмпиризма — как наука чисто эмпирическая. Позитивизм отрицает по существу всякую теорию как «метафизику». А значит, он отрицает существенную часть самой науки. Отрицая философию, позитивизм отрицает всякую теорию, а отрицая теорию, он отрицает теоретическое мышление. Среди проблем, которые рассматривает позитивизм, — прежде всего, проблема собственно философской методологии и ее роль в научном познании. Философское знание — это знание на уровне обобщения законов конкретных наук, дающее представление о наиболее общих принципах бытия и познания. А знание, ведущее к открытию отдельных законов, есть научное знание. Одним словом, позитивисты растворяют философское знание в конкретно-научном знании.

Среди собственных новаций Конта надо отметить «социологию». Сам термин был введен именно им. «Социологию», как и всякую другую науку, Конт понимал как эмпирическую науку, которая должна строиться на эмпирических наблюдениях и статистической обработке их результатов. Позитивизм проявился у Конта как раз в том, что «социологию» он понимал как «социальную физику». Отводя важную роль социальной теории, Конт отдавал пальму первенства самой



социально-исторической практике. В науках он выдвигал на первый план противопоставленное "метафизике" и "спекуляции" позитивное, т.е. проверяемое опытом и практикой, рационально применяемое знание. Такое знание, по Контю, должно обладать "духовной силой", революционно-преобразующим воздействием на общество и индивидов. Однако и в социологии, согласно Контю, не следует преувеличивать значение выдвигаемых теми или иными учеными понятий и концепций. Социология изучает общественные системы на двух уровнях: на одном исследуются условия их существования, законы функционирования (социальная статика), на другом – тенденции, главные направления, последовательность ступеней общественного развития (социальная динамика).

Учение о стадиях относится к социальной динамике как части социологии. Соответственно представлению о решающей роли развития цивилизации или культуры в развертывании других форм социальной активности Конт и в целостной истории человечества в качестве главной движущей силы выделяет – с целью последующего разделения истории на три главные стадии – развитие человеческого духа, "развертывание человеческой интеллигенции", смену форм познавательной деятельности. Поэтому три формы человеческой истории вычленяются соответственно "всеобщим системам" мышления, духа, философии. Они охарактеризованы так: 1) теологическая, или фиктивная, 2) метафизическая, или абстрактная, и 3) научная, или позитивная, системы. На первой стадии человеческий дух, согласно Контю, стремится познать "внутреннюю природу сущего", но не в силах этого сделать, почему изобретает "сверхприродные" силы и придает им характер действительных. На метафизической стадии (а она есть своего рода модификация первой стадии) опять-таки изобретаются сверхприродные сущности, но теперь им придается чисто абстрактный характер. Абстрактные сущности в свою очередь интерпретируются как нечто реальное и самостоятельное, причем любому феномену считается необходимым поставить в соответствие метафизическую сущность. "Позитивная философия" есть "истинно всеобщая система", в рамках которой можно объяснить феномены природы. Она понуждает нас принять к сведению, что все феномены природы подчиняются природным законам и что законы эти носят неизменный характер. "Позитивная философия делает ясным: цель научных устремлений в том и состоит, чтобы открыть такие законы, сделать их точными и по возможности свести к немногим основным законам".

Конт полагает, что наука и культура человечества (в его время) уже вступили на путь позитивной науки. Но достижение человечеством

третьей стадии еще остается делом будущего. Предстоит многое сделать, чтобы создать новый тип ученого и человека духа, нацеленного на "позитивную" науку. Позитивную науку и ее внедрение в человеческое знание, воздействие на человеческую жизнь Конт считает мериллом прогресса человеческого духа. Прогресс же состоит в том, что дух постепенно освобождается от фикций, абстракций, спекуляций, приближается к освоению огромного массива фактических, опытных данных (чему служит разделение труда в науке, обстоятельство для человеческого духа по преимуществу благоприятное). В результате же наблюдения, восприятия, представления, эксперименты становятся все более рациональными. Поэтому упрощенное представление о "позитивной науке" Конта как господстве эмпирического естествознания не соответствует сути его учения. Как раз "научные всеобщности" он считает главными и в науке, и в прогрессе человеческого духа, и в процессе воспитания. Более того, постулируется глубокое воздействие позитивной науки на реорганизацию общества. Конт верил в позитивную науку как главный фактор общественного прогресса.

После смерти О. Конта центр позитивистской мысли переместился в Англию. Английский позитивизм, в первую очередь, связан с именем логика **Джона Стюарта Милля** (1806—1873). Последний известен своим главным трудом «Система логики силлогистической и индуктивной» (т. 1–2, 1843). В этой работе Милль развивал индуктивные логические методы основоположника английского эмпиризма Ф. Бэкона. И это не случайно, потому что основной принцип эмпиризма — все наше знание из чувственного опыта, из ощущений — неизбежно приводит к постановке вопроса о том, каким образом данные наших наблюдений переводятся в форму тех утверждений, которые в науке называются законами. Но принципиальной разницы между эмпирическими и теоретическими утверждениями Милль не видит.

Милль стремился ослабить жесткую механистическую и физикалистскую трактовку человеческого поведения, которая лишала человека всякого проявления свободы и, следовательно, возможности нравственного поступка. И тем не менее, в этике Милль обосновывает так называемый утилитаризм, т. е. исходит из принципа пользы: люди должны поступать нравственно, потому что это выгоднее, чем поступать безнравственно. Такой взгляд противоположен классической, в особенности кантовской, трактовке нравственного как самоценного.

Другим крупнейшим представителем английского позитивизма явился **Герберт Спенсер** (1820—1903), в интерпретации которого позитивизм получил, можно сказать, всемирное распространение и влияние. Позитивизм Спенсера получил распространение вместе с

распространением дарвинизма, т. е. эволюционной теории, и биологии вообще, которые во второй половине XIX века переживали свой бурный расцвет.

Понятие эволюции, заимствованное Спенсером из теории эволюции видов, — центральное понятие его учения. Эволюция распространяется им на понимание всего существующего, в том числе и на общество: отсюда следует эволюционная социология Спенсера. Эволюция у Спенсера сводится к двум полярным процессам — интеграции телесных частиц и их дифференциации. Механицизм в истолковании эволюции приводит Спенсера к тому, что законы эволюции в неживой природе, в живой природе и в человеческом обществе принципиально не различаются. Ведь принципиальное различие в ощущениях нам не дано, на уровне ощущений человек и собака различаются только внешне, по внешнему виду. А Спенсер держался именно принципа эмпиризма, хотя и пытался соединить его с априоризмом, который он толкует, как закрепленный биологический опыт предшествующих поколений, т. е. у Спенсера речь идет о том же самом эмпирическом опыте, только сокращенном.

Отсюда редукционизм, свойственный всему позитивизму, но наиболее ярко проявившийся у Спенсера, в особенности в его социологии. Дело в том, что все социальные явления он истолковывает сугубо биологистически и организмически, т. е. низводит социальное целое до уровня организма. Спенсер считается основоположником органической школы в социологии. По большому счету, он уподобляет общество животному организму. По его мнению, общество развивается и эволюционирует по законам, сходным с теми, что были открыты Ч. Дарвином. И по мере развития от низшего к высшему у социального организма образуются специализированные органы. Такими органами, к примеру, являются различные социальные группы и политические институты. Государство — это центральная нервная система, пути сообщения — кровеносные сосуды. Революция, по Спенсеру, есть «болезнь» в развитии общественного организма, а «нормальное» развитие — это постепенное реформирование общества.

### §3. Формирование иррационалистической философии

А. Шопенгауэр был тем мыслителем, который сделал первый, но вполне определенный шаг в сторону неклассической философии. В более узком смысле он является родоначальником так называемой «философии жизни». В лице Шопенгауэра «философия жизни» заявила о себе уже в первой половине XIX века. **Артур Шопенгауэр**

(1788–1860) родился в теперешнем г. Гданьске в семье коммерсанта. От матери-писательницы он унаследовал литературные способности. Ей же он должен быть благодарен за знакомство с Гете, Ф. Шлегелем и другими знаменитостями того времени. Шопенгауэр получил образование в Геттингенском, а затем в Берлинском университетах, где изучал медицину и философию. В 1813 году им была защищена докторская диссертация о законе достаточного основания. Затем в течение четырех лет он писал свой главный труд «Мир как воля и представление».

Из всех представителей немецкой классики только Кант заслужил похвалу Шопенгауэра. Его, как и Платона, Шопенгауэр называл своим учителем. Главное достижение Канта, по мнению Шопенгауэра, — это разделение действительности на мир ноуменов и мир феноменов. Напомним, что, по Канту, человек имеет дело лишь с миром своих представлений, в котором царствуют причинно-следственные связи. Но за системой человеческих представлений, названных феноменами, скрывается так называемая «вещь в себе» или ноумены, о которых, согласно Канту, человек никогда ничего не узнает. Однако, в отличие от Канта, Шопенгауэр считал возможным постичь скрытое ноуменальное бытие. Им, по мнению Шопенгауэра, является Мировая воля — слепое и бесосновное начало мироздания. Мировая воля, согласно Шопенгауэру является подлинной причиной мира в целом. В своем извечном стремлении к объективации она переходит в феноменальный план, порождая известные нам роды и виды бытия.

У Шопенгауэра человеческая воля является одним из проявлений общего витального порыва, проистекающего из Мировой воли. Воля к жизни и самоутверждению, считает Шопенгауэр, является тем, что объединяет все в этом мире от явления магнетизма до властолюбия. У Шопенгауэра разум — это нечто внешнее и второстепенное по отношению к волевой природе человека. И, тем не менее, лишив разум субстанциального смысла, каким его наделяла классическая философия, и представив его в качестве простого инструмента и приспособления, которым пользуется в своих нуждах человек, Шопенгауэр отвел разуму незаурядную роль в решении судеб мира. Дело в том, что Мировая воля, как считает Шопенгауэр, является изначально злой волей. Если в философии самосознания разумное начало мира — это гарант природного и исторического прогресса, то Мировая воля у Шопенгауэра, будучи слепой и неразумной по определению, несет в этот мир только боль и страдания. Восходя по лестнице эволюции, объясняет Шопенгауэр в работе «Мир как воля и представление», воля к жизни воплощается во все более обособленных и агрессивных

существах. Отсюда всеобщий эгоизм и бесконечная борьба всех против всех, породившие вселенский пессимизм Артура Шопенгауэра.

Конечной целью человека, по мнению Шопенгауэра, должна стать нирвана. Так, используя индийскую философскую и эпическую традицию, Шопенгауэр называет состояние полного покоя и безразличия. Добавим, что окружающее нас феноменальное бытие Шопенгауэр, опираясь на ту же индийскую культуру, именует майей, т.е. миром видимости. Но путь от майи к нирване непрост. Нирвана, согласно Шопенгауэру, достигается как бы путем обратной эволюции или же нисхождения от личного к родовому началу бытия, а затем к его общемировому истоку. Движение от личного к родовому состоянию мира, с точки зрения Шопенгауэра, должно осуществить искусство. Однако указанную миссию может исполнить только то искусство, которое способно подавлять индивидуальное самовыражение автора в пользу надындивидуального вдохновения. Именно таким Шопенгауэр считал творчество своего друга — композитора Рихарда Вагнера. Достоинство музыкального творчества Вагнера Шопенгауэр видел в эпических темах и сюжетах его произведений, в которых адекватно выражалось родовое начало германского народа. Однако ближайшее к нирване состояние воли, согласно Шопенгауэру, достигает христианская религия, практикуя аскетизм, сострадание и отшельничество, в котором самоотречение обретает высшую форму, доступную этому миру.

Таким образом, растворение в покое Ничто оказывается у Шопенгауэра высшей ценностью бытия. И этот образ еще не раз будет возникать в неклассической философии XX века, в частности, у Мартина Хайдеггера. Еще более знаменательно то, что религия и искусство имеют, согласно Шопенгауэру, безусловное первенство перед наукой в приобщении к истокам бытия. Так в творчестве Артура Шопенгауэра утверждается главная направленность всей неклассической философии с ее неприятием рационального отношения к миру.

**Ф. Ницше** (1844–1900) – это наиболее яркий представитель философского направления под названием «философия жизни». Он родился в Лютцене в Германии в семье потомков польских дворян, которые в свое время носили фамилию Ницки. Будучи сыном простого пастора, он, тем не менее, получил классическое филологическое образование в университетах Бонна и Лейпцига. Уже в годы учебы Ницше проявлял такие таланты, что ему стали прочить карьеру профессора. Так оно и произошло, и уже в 1868 году Ницше становится профессором классической филологии в Базельском университете. Казалось, все шло по накатанному пути, однако в 1876 году Ницше начинает

страдать страшными головными болями и переезжает жить в Италию, а затем путешествует по Швейцарии и Франции. Именно здесь происходит коренной перелом в его мировоззрении и творчестве. Покончив с преподавательской карьерой, Ницше пишет свои главные произведения, включая «Так говорил Заратустра», которые приносят ему мировую известность. К главным произведениям Ницше принято относить «Так говорил Заратустра», «Человеческое, слишком человеческое», «По ту сторону добра и зла», «Генеалогия морали», «Сумерки богов», «Антихрист». Третий период в жизни Ницше наступает в 1889 году, когда безумие прерывает его творческую деятельность. Умер Ницше в 1900 году, не осознавая того успеха, который к этому времени уже имели его произведения.

Творчество Ницше оказалось таким же сложным, как и его биография. Не менее парадоксально сложилась судьба его творческого наследия в XX веке. Долгие годы в нашей стране существовала официальная оценка творчества Ницше как идеолога национал-социализма. И для такого подхода были свои основания, в частности, признанное «библией» нацистов, во многом сфабрикованное сочинение «Воля к власти». Таким образом создавалась теоретическая база для политической практики III Рейха. В наши дни уже достаточно прояснена история взаимоотношений Фридриха Ницше с германским национализмом. В том числе подробно выяснена негативная роль, сыгранная в этой истории сестрой Ницше Элизабет, которая собственноручно фальсифицировала его рукописи в русле национал-социалистической доктрины и передала трость брата в подарок Гитлеру во время посещения им Архива Ницше в 1934 году. Ницше лично не был и не мог быть причастен к нацизму.

Интерес к древности, а в данном случае к жизни и учению основателя зороастризма, у Ницше неслучаен. Он непосредственно вытекает из его критики европейской культуры, которой он пытается противопоставить естественную жизнь, какой, по мнению Ницше, люди жили в далекие времена. Прообраз естественного существования, согласно Ницше, — это жизнь Востока и, прежде всего, древних ариев, к которым, как было принято в науке, его времени, он причисляет иранского пророка Заратустру. В Европе естественное бытие он видит в жизни греков досократической эпохи, изучением которой он занимался, еще будучи профессором.

В 1872 году вышла первая значительная работа Ницше «Рождение трагедии из духа музыки», в которой шла речь о двух основах и силах человеческого духа. Первую у Ницше олицетворяет бог древних греков Дионис, праздники в честь которого всегда отличались беспредельным

восторженным буйством толпы. В дионисических оргиях, по мнению Ницше, утверждала себя та самая Мировая воля, о которой впервые заговорил Шопенгауэр. И утверждала она себя не только через всеобщее опьянение, естественное на празднике бога виноделия, но и посредством дисгармоничной вакхической музыки, ввергающей человека в экстатическое состояние.

Противоположное начало гармонии, согласно Ницше, было представлено в пластических искусствах Греции, символом которых стал бог Аполлон. Там буйство сдерживалось гармонией, безграничности противостояла ясность форм, народному стихийному единству — человеческая индивидуальность. Склоняясь в пользу Аполлона, греческая культура, согласно Ницше, осуждала любую чрезмерность. Необузданные титаны в греческой мифологии были побеждены олимпийскими богами, которые наказали Прометея за чрезмерную любовь к людям, а царя Эдипа — за чрезмерные познания и действия во имя своего спасения.

Напряженное сочетание этих двух начал породило, согласно Ницше, греческую трагедию, в которой соединились холод и пламя, страх и радость, мысли и аффекты, народный хор и герой. Античная трагедия, с его точки зрения, явила нам идеал искусства, но ее век был недолог. После Сократа стремление к рациональности и гармонии становится преобладающим в европейской культуре. А в результате в «романской цивилизации» побеждает «теоретический человек». Его наука, в чем убежден Ницше, расчленяет жизненную стихию на части, а искусство порождает такое явление, как опера, в которой музыка — служанка, а текст — господин, и потрясение творческим гением заменяется на наслаждение от техники пения. Выход из сложившейся ситуации в этой ранней работе Ницше видит в возрождении немецкого народного духа, к чему в свое время призывали романтики. В этом духе, безусловно, присутствует дионисическое начало.

Итак, поворотный пункт у Ницше уже намечен. Им становится классическая Греция, где началось преобладание аполлонического начала в европейской культуре. И чтобы вернуться к равновесию начал, о котором он с восторгом говорит в финале работы «Рождение трагедии из духа музыки», нужно открыть дорогу дионисийству, представленному, как считал Ницше, прежде всего, в творчестве композитора Р. Вагнера. Причем в приведенной работе Ницше лишь вскользь упоминает о Востоке, где дионисическое начало также имело место. Но принципиально иным предстает Восток в другом произведении Ницше под названием «Так говорил Заратустра» (1883–1885), где он оказывается родиной Сверхчеловека. Здесь европейской

цивилизации противопоставлено не ее же собственное прошлое в виде классической Греции, а иная восточная культура, которая, тем не менее, имеет с Западом общие корни. Именно Восток, олицетворяемый пророком Заратустрой, оказывается в «Так говорил Заратустра» носителем дионисического начала. Причем, в отличие от Гегеля, который был противником «индомании», охватившей Европу в XIX веке, Ницше уверен, что Восток сохранил верность лучшему началу в культуре, в то время как Запад развивал в себе ее худшие и тупиковые черты.

Но «Так говорил Заратустра» предлагает нам не только новый взгляд на соотношение культур. В этом произведении содержится иная оценка индивидуализма, который в первой работе Ницше был отнесен к аполлоническому началу в культуре с его стремлением к разграничению всего и вся в природном и человеческом мире. Критика принципа индивидуации здесь сменяется гимнами в честь гордого одиночки с его своеволием и себялюбием. Оставаясь поклонником естественности и стихийности в первобытной жизни, Ницше парадоксальным образом сочетает их с творческой гениальностью, индивидуализмом и субъективизмом. И этот парадокс будет сопровождать последователей Ницше на протяжении всего XX века.

Итак, в учении Ницше перед нами скорее легенда о Востоке, с помощью которой он надеется излечить болезни Запада. Причем, в отличие от представителей немецкой классики, он не считает культуру высшей и адекватной формой бытия человека. Следует отметить, что те противоречия в развитии европейского мира, на которые указывал еще Жан-Жак Руссо и которые определили пессимистическое мировоззрение Артура Шопенгауэра, к концу XIX века обозначились наиболее остро. Но если мыслителями классического направления меркантилизм обывателей и рассудочность ученых, декаданс в искусстве и крайний формализм общественной жизни были восприняты как свидетельство отчужденного состояния современной культуры, то Фридрих Ницше оценил эту ситуацию иначе. Его диагноз однозначен — культура, которой гордятся европейцы, как и любая культура, является болезнью человеческого рода. Противопоставление культуры и природы составляет главный нерв ницшеанства.

В характеристике культуры Ницше во многом следует установкам своего учителя Шопенгауэра. Согласно Шопенгауэру, у культуры одно предназначение — она должна научить человека притворству или, другими словами, лицемерию. Именно умение скрывать свое подлинное лицо, свою природу, по мнению Шопенгауэра, составляет смысл культуры. Аналогичным образом рассуждает и Ницше, у которого суть



культуры — это не столько искусство, сколько искусственность, в основе которой стремление подавить, ограничить, надеть шоры на непосредственное движение жизни. Ставя человека в искусственные рамки, считает Ницше, культура нивелирует индивидуальность, подавляет волю, лишает человека творческого самовыражения.

Однако, одинаково понимая суть культурного воздействия на человека, Шопенгауэр и Ницше расходятся в оценке его результатов. Дело в том, что в этом вопросе, как и в других, Шопенгауэр проявляет двойственность. С одной стороны, он противник лицемерия и искусственных ограничений, но с другой — он не видит иного способа обуздать слепой напор Мировой воли. В отличие от Шопенгауэра, Ницше не испытывает каких-либо сомнений. Если культура ограничивает индивидуальное выражение воли, тогда долой культуру! Долой культуру и да здравствует непосредственное выражение жизненных сил! Таким образом, на смену вселенскому пессимизму Шопенгауэра приходит оптимизм Ницше, основанный на его абсолютном нигилизме и волюнтаризме. И в этом состоит суть ницшеанской версии философии жизни.

Ницшеанство эпатировало добропорядочных обывателей рубежа веков. Но не надо забывать, что пафос учения Ницше — это протест против удушающей регламентации человеческого существования. И в этом протесте он чрезвычайно искренен, хотя также безудержно категоричен. Нельзя не согласиться с его критикой «сущего», т.е. той действительности, в которой государство, навязывая гражданам исполнение пустых формальностей, культивирует посредственность и пресекает незаурядный поступок в любой его форме. Для Ницше неприемлем аскетизм христианства и чужда рассудочность естествознания, упорядочивающего мир так, что в нем не остается места для спонтанных и неповторимых явлений. Но более всего возмущает Ницше здравый смысл и приземленность большинства людей, которым незнакомы творческие порывы и возвышенные стремления. ««Что такое любовь? Что такое творчество? Устремление? Что такое звезда?» — так вопрошает последний человек и моргает»<sup>11</sup>.

И все же отказ от «сущего» носит у Ницше более чем радикальный характер. Так акцент, сделанный на рутинных и косных моментах современной культуры, дает повод Ницше отбросить все — государственность и науку, мораль и религию. «Бог умер!» — провозглашает Ницше, а значит, грядущая эра Сверхчеловека не будет знать ни различия между Добром и Злом, ни Истины, ни Красоты.

---

<sup>11</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 16.

Уже вполне очевидно, что Ницше тяготеет к крайностям в изображении мира. А в результате «сущему» в его творчестве противостоит «жизнь» как такая форма бытия человека, при которой естественность противостоит искусственности, свобода — ограниченности, незаурядность — посредственности, творчество — рутине, героизм — обыденности. А поскольку в настоящем примеров такой «жизни» Ницше не находит, то, будучи литератором, он обращается к художественному образу. В «Так говорил Заратустра» это образ Востока, где «жизнь» уже когда-то воплотилась в действительность.

И тем не менее, главный вопрос у нас пока остается открытым, а именно — что же находится по ту сторону Добра и Зла в учении Ницше? Здесь следует сразу же оговориться, что Воля к Власти, о которой в качестве начала мироздания идет речь у Ницше, такой же витальной природы, как и Воля к жизни у его учителя Шопенгауэра. Спонтанное становление, на которое постоянно указывает Ницше, проистекает из некоей исходной силы, которую он иногда называет «Оно», «Само», но чаще всего — Воля к власти. Однако воля к политическому господству в данном случае является только одним из множества проявлений стремления к жизненному самоутверждению и могуществу.

**С. Кьеркегор: первый опыт экзистенциализма.** С момента окончания университета в 28 лет и до своей смерти в 42 года **Серен Кьеркегор** (1813—1855) нигде не служил и занимался литературным творчеством. Сам себя Кьеркегор именовал «религиозным писателем», и после 13 лет активной творческой работы он оставил 28 томов сочинений, из которых 14 томов составляют его дневники. Кьеркегор обращал на себя всеобщее внимание и одновременно вызывал раздражение тем, что не хотел «быть, как все». Но его противостояние «общему» было не легкомысленной бравадой, а осознанной провокацией и способом борьбы. Обычная жизнь светского человека для Кьеркегора — проникнутое лицемерием прозябание. Современный человек очень серьезен. Что касается его души, то это, как пишет Кьеркегор в одной из статей, — болото, в котором все дружно и сидят. «Вместо радости — вечное брюзжание и недовольство, вместо страдания — упрямая, вязкая, твердолобая терпеливость, вместо воодушевления — речистая многоопытная смышленость». Парадоксальность позиции Кьеркегора заключается в том, что вырваться из объятий «общего» он предлагает через страх и отчаяние — состояния, хорошо известные ему самому. Вот одна из дневниковых записей Кьеркегора: «Я только что пришел из общества, душой которого я был. Остроты сыпались с моих уст, все смеялись, восторженно смотрели на меня. — А

я, и тут мое тире должно быть длинным, как радиус земной орбиты, — я погибал и хотел застрелиться»<sup>12</sup>. Меланхолия была личной бедой Кьеркегора. Но, разбираясь в причинах личных бед, Кьеркегор неуклонно придает фактам своей приватной жизни глобальный масштаб, соотнося их с Богом и вечностью. Главная проблема каждого человека, уверен Кьеркегор, — это его собственное существование, его личное будущее, его судьба. В своем стремлении осуществить вечное во временном, утверждает он, каждый действует и выбирает в одиночку. Но его литературное творчество, в ряде случаев предназначенное для «единственного читателя», — свидетельство того, что на этом пути можно опереться на опыт другого. Иначе писания самого Кьеркегора были бы напрасны.

Таким образом, метод философствования, предлагаемый Кьеркегором, провоцирует видеть в личной судьбе и своей духовной организации призму для рассмотрения судьбы другого и всего человечества. Заметим, что Кьеркегор уже пользуется термином «экзистенциальный», заимствовав его у выдающегося норвежского поэта-романтика Вельхавена. Именно последнему мы должны быть обязаны этим термином, подхваченным Кьеркегором и ставшим символом одного из значительных явлений в культуре XX века.

В свете его «экзистенциального» метода особую роль в творчестве Кьеркегора, сказавшемся на облике всей неклассической философии, сыграла не только знаменитая меланхолия, но и другой известный факт его биографии. Речь идет о разрыве с невестой Региной Ольсен, впоследствии ставшей женой Фрица Шлегеля — датского губернатора на Антильских островах. Регина, которая пережила Кьеркегора на полвека, написала незадолго до своей смерти уже в XX веке: «Он пожертвовал мною ради Бога». И это соответствует тому объяснению своего поступка, которое дает сам Кьеркегор в «Стадиях на жизненном пути». «Благодаря женщине в жизнь приходит идеальное, — пишет он. — И кем был бы мужчина без него? Многие мужчины благодаря девушке стали гениями, иные из них благодаря девушке стали святыми. Однако никто еще не стал гением благодаря той девушке, на которой женился; поступив так, он сможет стать лишь финансовым советником. Ни один мужчина не стал еще героем благодаря девушке, на которой женился; благодаря этому он может стать лишь генералом. Ни один мужчина не стал поэтом благодаря девушке, на которой женился, ибо посредством этого он становится лишь отцом. Никто еще не стал святым с помощью девушки, полученной в жены, ибо кандидат

---

<sup>12</sup> Цит. по: Бибахин В.В. Кьеркегор и Гоголь // Мир Кьеркегора. М., 1994. С. 87.

в святые не получает в жены никого; когда-то он мечтал о своей единственной возлюбленной, но не получил ее... Женщина вдохновляет, покуда мужчина не владеет ею».

В августе 1841 года Серен Кьеркегор возвращает Регине кольцо, разрывая тем самым помолвку. А уже в 1843 году выходит его работа «Повторение», с начала и до конца проникнутая его переживаниями в связи с этим разрывом. Эту работу нужно рассматривать в единстве с первым оригинальным произведением Кьеркегора «Или — или», написанным чуть ранее и изданным в том же 1843 году. (В России основные фрагменты «Или — или» были изданы в 1894 году под названием «Наслаждение и долг».) То же самое касается другой работы 1843 года под названием «Страх и трепет». То, что в «Страхе и трепете» доказывается на материале Библии, в «Повторении» Кьеркегор пытается извлечь из личного опыта.

Категории жизни, страха, смерти, выбора, вины, которые как бы стояли на обочине классической философии, Кьеркегор одним из первых расположил в самом центре философствования, чем предвосхитил некоторые экзистенциалистско-персоналистские учения XX в. В философии Кьеркегора появляется понятие "экзистенция", ставшее принципиально важным для экзистенциальной философии XX в. Вот образчик стиля размышления, характерного для кьеркегоровской философии экзистенции: «Где я? Кто я? Как я пришел сюда? Что это за вещь, которую называют миром? Что это слово значит? Кто тот, кто заманил меня в бытие и теперь покидает меня? Как я оказался в этом мире? Почему со мной не посоветовались, почему не познакомили с его обычаями, а просто сунули в один ряд с другими, как будто я был куплен у некоего "продавца душ"? Как я обрел интерес к этому большому предприятию, которое называется реальностью? И почему я вообще должен иметь интерес к нему? Что это, моя добровольная забота? И если я вынужден принять в нем участие, где директор? Я хотел бы сделать ему мои замечания. Никакого директора нет? Но к кому я тогда обращаюсь с моей жалобой? Существование (экзистенция), безусловно, есть полемика — и могу ли я просить, чтобы и моя точка зрения была принята к рассмотрению? Если нужно принять мир таким, каков он есть, не лучше ли было бы вовсе не узнавать, каков он?». Такова типичная для Кьеркегора стилистика описания состояния "растревоженной экзистенции". Она была чужда характеристикам самоуверенного Я в классической философии, но зато стала общим местом в философии нашего столетия.

Трагизм человеческого Я порождается, согласно Кьеркегору, в силу разных причин: из-за неисчерпаемости, отчужденности мира от

хрупкого и конечного Я, из-за стремления увидеть Я через Ты, вообще через других людей и их абстрактную сущность, из-за "безумия мира", которое заражает и человеческую личность. Выбор человеком самого себя, своего уникального и неповторимого Я – процесс, исполненный величия и ответственности, – тоже связан с поистине трагическими переживаниями. Выбор – процесс неотлагаемый, срочный, можно сказать, мгновенный. "Внутреннее движение личности не оставляет времени на эксперименты мысли... Наступит, наконец, минута, когда более и речи не может быть о выборе... за человека выбрала сама жизнь, и он потерял себя самого, свое Я". Но если выбор состоялся, если человек осознал свое назначение, то это величайший по смыслу и содержанию этап его жизни: человек сам чувствует важность, серьезность и бесповоротность свершившегося.

Отличительная особенность философии Кьеркегора – сплав экзистенциального, этического, религиозного и художественно-эстетического аспектов. Кьеркегоровскую философию можно было бы назвать "трагическим эстетизмом". Заметное место в наследии Кьеркегора занимает тема Бога, религии, греха. Смирение перед Богом соединяется в философии Кьеркегора с отстаиванием свободы, достоинства, свободы выбора и огромных возможностей человеческой личности. Путь к Богу и вере – центральная тема сочинений Кьеркегора. Трактуется она не теологически, а философски. Осмысливая этот путь, философ отвергает традиционные идеи, тем более выдержанные в духе религиозного благодушия. Путь к вере не усыпан розами. Самым надежным образом к Богу и вере ведут отчаяние, страдание, страсть. Кьеркегор стремится подробно, если не сказать дотошно, проанализировать различные способы и формы приобщения к Богу, а также охарактеризовать соответствующие им человеческие типы.

Философ различает три стадии познания человеком своего существования и, соответственно, три человеческих типа, в концентрированной форме воплощающих эти стадии-формы. Первая стадия и форма – эстетическая. Кьеркегор рассуждает об "эстетизме" как форме существования и называет "эстетиком" человека, который остается поглощенным этой стадией. Эстетик захлестнут переживаниями минуты; он охвачен желанием "остановить мгновение". Вместе с тем эстетик недоволен своим Я; он ждет его чудесного превращения в некое другое Я. Для эстетика характерно безразличие к этическому измерению существования. И хотя он переживает отчаяние и стремится к спасению, его отчаяние неистинно, ибо сковано слабостью.

Вторая стадия и форма – этическая. "Этический человек" ("этик") живет мыслью и заботой о будущем. В отличие от эстетика, он не

заиклен на настоящем. Ему присущи глубокая серьезность и нравственная ответственность. Он также движется к Богу и вере через отчаяние. Но его отчаяние не имеет ничего общего с тем сомнением, о котором писали философы прошлого, например Декарт, и которое было чисто временным и в значительной степени искусственным отчаянием мысли. Отчаяние этической стадии – отчаяние личности, отчаяние, соединенное с мужеством и моральной ответственностью. Все силы души концентрируются в акте отчаяния, чтобы духовность проложила путь к вере. Однако и вторая, т. е. этическая стадия обладает существенным пороком: "этик" охвачен гордыней; он уповает лишь на собственные силы и свой возможный прорыв к будущему ценит выше приобщения к вечному, истинно абсолютному.

Наибольшие преимущества имеет поэтому третья стадия – религиозная. Истинно религиозный человек оставляет позади и "отчаяние слабости" эстетика, и "отчаяние-вызов" этика. Он поднимается на высшую стадию – абсолютного отчаяния. Оно выводит религиозного человека к такой вере и к такому Богу, которые истинно сопрягаются с вечностью.

Анализ этих трех стадий познания человеком своего существования может служить иллюстрацией "качественной" диалектики, которую Кьеркегор противопоставляет диалектике Гегеля, определяемой как диалектика "количественная". Всё в диалектике, что находит выражение в объективном, исчисляемом, относится к количественной диалектике. Но есть феномены и процессы, которые невозможно выразить в объективной форме. Таковы переживания страха, отчаяния, вины, греховности. Им также присуща глубокая, тонкая, даже изощренная диалектика. Но она носит качественный характер, ибо фиксирует противоположности человеческого существования, ухватываемые не рациональным мышлением, а экзистенциальным переживанием и его внутренне религиозным истолкованием.

### **Контрольные вопросы**

1. Кто и каким образом осуществил переход к неклассической философии?
2. Что такое «позитивизм», и каковы его наиболее характерные черты?
3. Каковы основные идеи иррационализма Ницше и Шопенгауэра?
4. Дайте характеристику человека, который представлен в философии Ницше?
5. Что объединяет представителей «философии жизни»?

## Литература

1. Кьеркегор С. Или — Или. – М., 1991.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М., 1993.
3. Конт О. Дух позитивной философии. – СПб., 2001.
4. Милль Д.С. О свободе воли. – СПб., 1906.
5. Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – М., 1990.
6. Спенсер Г. Опыты научные, политические и философские. – Минск, 1998.
7. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. – М., 1992.
8. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – Минск, 1998.

## Глава VIII. ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

### §1. Психоанализ

**Зигмунд Фрейд** (1856–1939) родился в семье мелкого торговца, который еще до рождения сына перестал посещать синагогу, отказавшись от всех бытовых и культовых предписаний иудаизма. Под влиянием либерально настроенного отца Фрейд рано пристрастился к чтению. Проведя юность в Вене, он там же получил типичное для мелкобуржуазной еврейской среды образование: частная школа — гимназия — университет.

В 1873 году Фрейд поступил на медицинский факультет Венского университета и уже через 8 лет имел степень доктора медицинских наук. Поначалу он работал в Институте физиологии под руководством ученого Э. Брюкке. Исследования Фрейда в этот период способствовали формированию материалистической теории нейронов. Некоторое время он затем практиковал в качестве хирурга. После 1881 года Фрейд открывает собственный кабинет и впервые приступает к лечению психоневрозов. В это время наука о психике была еще в зачаточном состоянии. Будучи отчаянным экспериментатором, Фрейд сразу же стал искать новые средства излечения этого тяжелого недуга. В 1885 году Фрейд становится приват-доцентом неврологии и едет на стажировку в Париж во всемирно известную клинику, которую возглавлял Ж.М. Шарко. Через некоторое время он знакомится с практикой лечения неврозов с помощью гипноза. На основе этих исследований складывается его катарсический метод лечения истерии, в основе которого уже лежат представления о бессознательном. Если Шарко считал истерию болезнью, подобной иным соматическим расстройствам, и пытался лечить ее чисто медицинскими методами, то Фрейд стал рассматривать ее как сугубо психологическое отклонение, требующее новых способов преодоления. По возвращении из Франции Фрейд некоторое время сотрудничает с известным венским психиатром Й. Брейером, но того насторожили настойчивые утверждения Фрейда о связи неврозов с сексуальными отклонениями.

Оригинальным открытием Фрейда стало замещение в лечении неврозов гипноза особым методом психоанализа. Впервые Фрейд заговорил о психоанализе в 1896 году, а в 1900 уже опубликовал главные положения своего психоаналитического учения. В 1910 году он прочел курс лекций в США, где его метод приобрел особую популярность. После организации психоаналитического общества в Вене у Фрейда появилось много учеников и последователей в разных



странах. Рост популярности Фрейда сопровождался и острой критикой его работ. Помимо чисто научной критики, его книги были демонстративно сожжены в 1933 году нацистами. После захвата нацистами Австрии его положение стало особенно опасным. В результате, зарубежные психоаналитические общества буквально выкупили Фрейда у нацистов и переправили в Англию, где он и умер в 1939 году.

Фрейд оставил большое наследие. Наиболее выдающимися его произведениями считаются «Толкование сновидений» (1900), «Тотем и табу» (1913), «Лекции по введению в психоанализ» (1915–1917), «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), «Я и Оно» (1923) «Очерк психоанализа» (1938).

После долгих поисков (80-90-е годы прошлого века) Фрейд пришел к концепции бессознательного психического, которая существенно отличалась от предшествовавших теорий. Представляется ошибочным мнение, будто Фрейд "открыл бессознательное", – ведь о бессознательном писали до него и философы, и медики. Новизна его учения состояла в том, что им была выдвинута динамическая модель психики, в которой получила логичное объяснение не только большая группа психических расстройств, но и взаимосвязь сознательных и бессознательных процессов, причем последние однозначно отождествлялись с инстинктивными побуждениями, в первую очередь с сексуальным влечением. Влечения взрослого человека подавляются и вытесняются в бессознательное, откуда дают о себе знать в сновидениях (когда ослаблена "цензура" сознания) или в невротических симптомах. Влечения конфликтуют с социальными нормами и моральными предписаниями. Человеческое существование всегда было и остается полем битвы между разнонаправленными инстинктивными стремлениями и требованиями культуры.

В работе "Психопатология повседневной жизни" Фрейд показывает, что в самых банальных ситуациях обыденной жизни мы имеем дело с вмешательством бессознательного. С каждым из нас случалось, что мы никак не можем вспомнить имя знакомого нам человека, забываем значение хорошо известного нам иностранного слова, куда-то подевали нужную книгу (которую потом обнаруживаем после утомительных поисков буквально перед самым носом). Разного рода оговорки, опiski, "очитки" и прочие "промахи" не случайны, они детерминированы бессознательными мотивами. В сознание, как и в сновидениях, пытаются войти вытесненные, запретные представления, искажающие нашу память или создающие странный мир сновидений (сравниваемый Фрейдом с кратковременным психозом). Галлюцинации психически больных людей, видения мистиков или поэтов, "сны

наяву" и мечтания каждого из нас имеют своим истоком работу бессознательного.

Фрейд предложил структурную модель психики, где главными инстанциями стали Оно, Я и Сверх-Я. Бессознательные влечения (Оно) сталкиваются не только с сознанием (Я), но также со Сверх-Я – той частью психики, которая также не осознается индивидом, откололась от Оно в раннем детстве. Наше Я оказывается между молотом и наковальней: природные влечения конфликтуют с социальными запретами (табу), значение которых осознается нами не более, чем содержание вытесненных влечений. Оно содержит все унаследованное, прирожденное, конституционально заданное, прежде всего проистекающие из телесной организации влечения".

Однако, наше Я зависит не только от природы вне нас и внутри нас, но также от еще одной психической инстанции, от Сверх-Я, т.е. усвоенных социальных запретов и предписаний, находящихся непосредственное выражение в том, что мы называем "голосом совести", в страхе, чувстве вины, охватывающем нас при нарушении социальных табу. Эта инстанция является следствием длительного периода детства, зависимости от родителей, воспитания в семье, традиции, школе и других социальных институтах. Главную роль в психоанализе играют взаимоотношения ребенка со своими родителями, поскольку каждый из нас проходит первичную социализацию в самом раннем возрасте, принимает мужские или женские роли, отождествляя себя с родителями. При всех различиях Оно и Сверх-Я в одном пункте они совпадают: это безличные силы человеческого прошлого, противостоящие индивиду и сталкивающиеся в борьбе за его Я: унаследованные биологические особенности находятся в неразрешимом конфликте с тем, что человек получил от социальных институтов, законов, предписаний, культуры в целом.

Центральным пунктом психоанализа является выдвинутая Фрейдом теория инстинктов или влечений. Фрейд свел все многообразие инстинктов к двум основным: продолжения рода и самосохранения; им соответствовали сексуальное влечение и так называемые инстинкты Я. Через некоторое время он свел вторые к первому (посредством теории "нарциссизма" как стадии психического развития). В результате чуть ли не все психические процессы оказались проявлениями основополагающей психической энергии либидо (лат. "желание", "влечение"), сексуального влечения.

Именно с его трудами в психологическую науку вошла целостная концепция психики как единства сознательных и бессознательных процессов. Для Фрейда отношение между ними представлялось в первую

очередь как конфликт, столкновение обусловленных природой человека влечений с социальными нормами и ценностями культуры. Именно подавление естественных влечений ведет к большей части психических заболеваний. Всякая культура строится на отказе от удовлетворения влечений, на запретах непосредственной реализации биологически заданных стремлений: "Культура действует принуждением экономической необходимости, отнимая у сексуальности значительную часть психической энергии, каковой культура пользуется в своих целях". Чем выше поднимается здание культуры, тем сильнее его давление на природу человека.

Однако Фрейд не был, в отличие от некоторых его последователей, сторонником "раскрепощения чувственности". Подавление влечений представляет собой суровую необходимость. Во-первых, без следования "принципу реальности" вообще невозможно человеческое существование; во-вторых, удовлетворение естественных устремлений угрожает не только той или иной репрессивной культуре, но продолжению человеческого рода. Помимо сексуального влечения, Эроса, имеется иное – "инстинкт смерти", агрессивное или деструктивное влечение (Танатос). Фрейд вносит изменения в свою метапсихологию, чтобы объяснить не только некоторые формы неврозов, но также ряд социальных явлений – не случайно он размышляет о деструктивном влечении во время первой мировой войны.

На основе своей метапсихологии Фрейд создал своеобразную философию культуры, в которой произведения искусства, религиозные представления или социальные институты интерпретируются на основе методов, разработанных для толкования сновидений и симптомов пациентов-невротиков. Возвышенные ценности и идеалы Фрейд был склонен объяснять бессознательными и далеко не идеальными мотивами, проекциями наших вытесненных влечений. Подход Фрейда ко всем областям культуры является "разоблачительным". Подобно тому, как индивидуальная психика каждого есть театр масок, за которым скрываются неузнанные влечения, так и произведения культуры оказываются переодетыми продуктами бессознательной страсти. Психоанализ – это род иконоборчества, причем не зависящего от того, верит ли тот или иной психоаналитик в Бога или нет, почитает искусство или остается профаном. По своему методу психоанализ представляет собой генеалогию или даже археологию, вычитывающую по симптомам архаичные первоисточки культуры. От невротика художник отличается лишь даром сублимации и воплощения тех же детских переживаний и образов сновидений. Художник "играет" своими способностями, он уподобляется "ребенку", живущему по принципу

удовольствия и замещающего вытесненные запретные представления миром сублимированных образов или идей. Сновидения – это язык, на котором говорит наше бессознательное, они оперируют особой символикой, общей для всех людей. Этот язык прасимволов является родовым наследием всего человечества, он записан в бессознательном каждого индивида, по нему мы можем восстановить многие черты погребенных историей культур и даже первобытное "детство человечества". Настоящие произведения искусства отличаются от поделок тем, что художник обращается к универсальным символам, выражающим мир человеческих страстей. Миф есть коллективное сновидение народов, произведение искусства оказывается индивидуальным сновидением. Вся культура рассматривается по образу и подобию "работы сновидения", превращающей запретное влечение в образ, способный обмануть "цензора". Фрейду часто приписывается гедонизм, но в действительности он рассматривал человеческую жизнь, скорее, как юдоль страдания. Мир устроен не так, чтобы удовлетворять наши заветные желания. Наслаждения кратковременны и мимолетны, страдания, напротив, постоянны, поскольку наша плоть подвержена болезни и смерти, сталкивается с враждебным миром. Помимо неуемимой природы, нам приходится страдать и от организации общества, от других людей. Рассмотрев в работе "Недовольство культурой" все формы человеческой борьбы за счастье, Фрейд приходит к неутешительному выводу: со страданиями нужно смириться. Ни бегство от мира, ни религия не дают нам спасения от страданий. Самым лучшим средством он считал научное познание и труд на благо самому себе и другим людям. Он рекомендовал следовать мудрому совету Вольтера: "Возделывать свой сад", ибо труд, как говорится в "Кандиде", "гонит от нас три несчастья: скуку, порок и нужду". Но и этими средствами преобразования природы и общества не отменить старости, болезни, смерти. К тому же, большая часть людей никогда не станет рассматривать труд иначе, как проклятие, а научное познание остается уделом незначительного меньшинства. Тем не менее для Фрейда, рационалиста и просветителя, познание необходимости и сознательное ей следование составляют человеческую свободу. Мы свободны, когда преодолеваем детский нарциссизм, отказываемся от иллюзий. В отличие от религии, которая для Фрейда служит лишь увековечению таких иллюзий, искусство помогает человеку хотя бы на время отрешиться от страданий и создает мир образов, игра которых на какое то время освобождает нас от бремени бессознательных страстей. Но на вершине всех форм деятельности человеческого духа стоит наука: "Там, где было Оно, должно стать Я", познание делает нас свободными. Вслед

за просветителями Фрейд верил в то, что свобода есть осознанная необходимость, а Логос – высшее божество.

## §2. Экзистенциализм

Экзистенциализм (лат. *existetia* – существование), или философия существования, – одно из наиболее влиятельных и распространенных направлений современной философии.

Появился он в период между двумя мировыми войнами (1918-39 гг.), охватившими большую часть Старого и Нового Света. Это было время осмысления пережитых потерь и разочарований, время предчувствия новых, еще более страшных потрясений, время кардинальных переоценок прежних идеалов и формирования новых. Если атмосфера начала XX века еще оставляла место для изысканных чувств, проникнутых светлой печалью, за которыми кроется надежда на лучшее, то война 1914-18 гг. показала человечеству реальность конца цивилизации. Словно из глубин первобытного сознания наружу вырвались самые темные стороны человеческой натуры: жестокость, стремление к превосходству, уничтожению. Были отброшены христианские ценности, культивировавшиеся на протяжении многих тысячелетий. В Германии, Италии и Испании зарождались и стремительно шли к власти фашистские режимы, опирающиеся на низменные и животные инстинкты людей. Одиночество, индивидуализм, утрата чувства сопричастности происходящему, неприкаяность – вот главные черты менталитета той эпохи. Именно в это время формируется экзистенциализм – одно из самых иррациональных и пессимистичных философских течений, в котором, как в зеркале, отразилось общее мироощущение людей той эпохи.

Как духовное течение экзистенциализм просуществовал с 20-х по 70-е годы XX века и был представлен многочисленными учениями и школами. Родоначальниками этого философского направления являются Мартин Хайдеггер, Ясперс, Жан Поль Сартр, Габриэль Марсель, Альбер Камю. Наибольшее влияние оказали на экзистенциалистов работы Кьеркегора и Ницше. Философы-экзистенциалисты часто прибегали к изложению своих идей в собственно-литературной форме (романы, эссе, пьесы), хотя им не была чужда и определённая философская методология – так, все они в большей или меньшей степени опираются на феноменологию Э.Гуссерля. Различают религиозный экзистенциализм (К. Ясперс, Г. Марсель, Н.А. Бердяев, Л. Шестов) и атеистический (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю).

Экзистенциализм отталкивается от наиболее типичных форм

радикального разочарования в истории, которые приводят к истолкованию современного общества как периода кризиса цивилизации, кризиса разума и кризиса гуманности. Но экзистенциализм не выступает в качестве защитника и оправдателя этого кризиса. Напротив, он протестует против капитуляции личности перед этим кризисом. Экзистенциалисты считают, что катастрофические события новейшей истории обнаружили неустойчивость, хрупкость не только индивидуального, но и всякого человеческого бытия. Индивиду, чтобы устоять в этом мире, необходимо прежде всего разобраться со своим собственным внутренним миром, оценить свои возможности и способности. Центральным понятием учения является экзистенция — человеческое существование как нерасчлененная целостность объекта и субъекта. Постигая себя как экзистенцию, личность обретает свободу, которая есть выбор самой себя, своей сущности. Выбор свободы накладывает на индивида ответственность за все происходящее в мире.

Основная установка экзистенциализма — существование предшествует сущности, т.е. человек сначала существует, появляется в мире, действует в нем, а уж потом определяется как личность. По экзистенциализму, человек — это временное, конечное существо, предназначенное к смерти. Этот мотив ярко выражен в экзистенциалистском учении о "пограничных ситуациях" — предельных жизненных обстоятельствах, в которые постоянно попадает человеческая личность. И главная "пограничная ситуация" — это ситуация перед лицом смерти, "ничто", "быть или не быть" — в секулярной разновидности экзистенциализма или перед миром трансценденции — Бога — в религиозной разновидности экзистенциализма.

Пограничные ситуации ставят человека перед необходимостью выбора. Человек постоянно должен выбирать ту или иную форму своего поведения, ориентироваться на те или иные ценности и идеалы. Для религиозного экзистенциализма главный момент выбора "за" или "против" Бога. "За" — значит, путь веры, любви, смирения. В результате человека ждет бесконечное блаженство.

Самым выдающимся представителем французского экзистенциализма является **Жан Поль Сартр** (1905—1980). Вслед за Кьеркегором, Сартр исходит из того, что человеческое существование бессмысленно и абсурдно. И абсурдность человеческого бытия надо героически принять. Сартр получил образование в Высшей школе Парижа, затем преподавал в лицеях разных городов Франции. Будучи мобилизованным и попав на фронт в 1940 году, Сартр оказался в немецком плену. Вернувшись через год во Францию он вместе с Мерло-Понти основал группу Сопротивления «Социализм и свобода». После войны он

пытался сблизиться с марксизмом, встречался с Фиделем Кастро и Че Геварой на Кубе и Н.С. Хрущевым в Москве, а в 1968 году стал духовным лидером бунтующих парижских студентов, которые восстали против режима де Голля. Когда же восстание потерпело поражение, Сартр обвинил Французскую компартию в том, что она не поддержала французских студентов. В 1970 году Сартр стал редактором маоистской газеты «Народное дело».

Первое произведение, давшее Сартру известность, это роман «Тошнота» (1938). И «тошнота» — это не только название романа, а одно из ключевых слов во всей философии Сартра. Это один из «экзистенциалов», подобных тому, чем являются у Кьеркегора и Хайдеггера «страх» и «забота». Основное чувство, которое испытывает, согласно Сартру, человек в нашем неподлинном мире, — это тошнота. Все, что окружает человека, может вызвать у него только тошноту. «Другие — это ад», — заявляет Сартр. «Самый худший вид одиночества, это одиночество вдвоем». Таким образом, в лице Сартра мы имеем дело с вариантом крайнего индивидуализма.

Другой важный пункт философии Сартра — это свобода. Человек, с точки зрения Сартра, обречен на свободу. Но свобода, как суть человеческого бытия, неотделима от абсурда, от негативности, от ничто. Тем самым человек оказывается обречен и на эти изматывающие моменты, которые нельзя не принять. Тем не менее, свобода — это не только абсурд, но и выбор. Человек тем и отличается от вещей окружающего мира, что способен проектировать сам себя. А потому, согласно Сартру, людей отличает то, что их существование предшествует сущности и определяет ее. Указанный тезис стал философским кредо Сартра. Но нужно иметь в виду, что, согласно Сартру, индивид проектирует и созидает себя именно посредством сознания. И наиболее адекватным для самоутверждения в этом мире оказывается состояние бунта. Главное здесь не цель бунта, а само состояние бунта. Как только человек обретает какое-то устойчивое бытие, покой и «смысл», он перестает быть свободным.

Сартр един с другими экзистенциалистами в том, что жизнь человека, организованная в соответствии с рациональным смыслом и научной истиной, является «неподлинным бытием». «Подлинность» человеческого существования обретает только тогда, когда мы игнорируем причинно-следственные связи, и сутью наших действий становится только свобода. Ж.-П. Сартр в работе "Экзистенциализм — это гуманизм" поясняет специфику существования человека следующим образом. При изготовлении вещи человек предварительно формирует ее идею. Ремесленник, изготавливающий нож, исходит из своих

представлений о том, что такое нож и какой именно нож сейчас надо сделать. Сущность здесь как бы предшествует существованию вещи. Принципиально иным образом обстоит дело с человеком. Человеческое дитя рождается, уже существует, но ему еще предстоит обрести человеческую сущность, стать человеком. Итак, в мире человека существование предшествует сущности. Разделяя экзистенциализм на два основных направления – христианское (Г. Марсель, К. Ясперс) и атеистическое (М. Хайдеггер, А. Камю), Ж.-П. Сартр себя относил к последнему.

Человек делает самого себя, постепенно обретает свою сущность, изначально уже обладая существованием, – в этом и состоит первый принцип сартровского экзистенциализма, из которого вытекают многие важные следствия: нет заданной человеческой природы; никакая внешняя сила, никто, кроме данного индивида, не способен превратить его в человека. Индивид должен сделать это сам. И именно он несет ответственность, если его превращение в человека в подлинном смысле так и не состоится. (Как мы увидим, Сартру возражал Камю, который считал, что человеческая природа многое детерминирует в жизни и поведении индивида.)

Несмотря на различия подходов, философы-экзистенциалисты внушают читателю здравую и очень важную идею индивидуальной ответственности человека за все, что происходит с ним самим и с другими людьми. Человек – своего рода "проект", который живет, разворачивается, реализуется или не реализуется, и процесс обретения индивидом человеческой сущности длится всю его жизнь, не теряя остроты и драматизма.

Ж.-П. Сартр предвидит возможные возражения против своей концепции – например, апелляцию к силе обстоятельств: обстоятельства были против меня – я не служил и не служу тому делу, к которому предназначен, не встретил людей, которых можно было бы любить, и т.д. Для экзистенциализма, отвечает на это Сартр, нет способностей человека, его тяготения к какому-либо делу вне их проявления. И если человек никого и никогда не любил, ни к кому не проявил дружеского расположения, значит, таких качеств нет и не было в его индивидуальном "проекте". Быть в пути, т.е. постоянно заботиться об обретении своей сущности, – истинно человеческий, хотя и нелегкий, полный драматизма удел.

Другим представителем французского атеистического экзистенциализма был **Альбер Камю** (1913–1960). Он родился и вырос в Алжире, в городе Мондови в семье сельскохозяйственного рабочего. Там же он окончил лицей, а потом университет. Несмотря на



философское образование, Камю не стремился стать профессионалом в этом деле. После окончания университета он становится писателем, позже пробует себя как актер и режиссер. В 1934—1937 годах он состоял во французской компартии, участвовал в Сопротивлении. Наиболее известны такие работы Камю, как повесть «Посторонний» (1942) и роман «Чума» (1947). Кроме того, он написал ряд пьес, а также философские произведения, прежде всего «Миф о Сизифе» (1942) и «Бунтующий человек» (1951).

Скажем несколько слов о его работе «Миф о Сизифе». Подзаголовок этой работы Камю — «Эссе об абсурде», и в центре внимания здесь все тот же кьеркегоровский абсурд. Камю, как и Кьеркегор, считает человеческую жизнь онтологически абсурдной: она абсурдна не здесь и теперь, а всегда. И единственный выход для человека — эту абсурдность жизни героически принять. Но это одновременно означает бунт против всех богов. Ведь Сизиф, как и Прометей, богоборец. У Сизифа, согласно Камю, уже нет никаких иллюзий. В трактовке Камю он вкатывает свой камень на гору в полном сознании бессмысленности этих действий. Камю наполняет известный античный миф новым содержанием, важным для человека XX века. Его Сизиф действует бесцельно, но он находит удовлетворение в осознании бесплодности своих усилий.

Все начинается с осознания абсурдности жизни в минуту, считает Камю, «когда пустота становится красноречивой, когда рвется цепь каждодневных действий, и сердце впустую ищет утерянное звено». «Бывает, — пишет он, — что привычные декорации рушатся. Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме — вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос «зачем?». Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки»<sup>13</sup>.

Указанное состояние, которое Камю определяет в работе «Бунтующий человек» как скуку, имеет разные последствия. Так положительное значение скуки, по Камю, состоит именно в том, что она может пробудить в человеке сознание. «Скука, — пишет Камю, — пробуждает его и провоцирует дальнейшее: либо бессознательное возвращение в привычную колею, либо окончательное пробуждение. А за пробуждением рано или поздно идут следствия: либо самоубийство, либо восстановление хода жизни. Скука сама по себе омерзительна, но здесь я должен признать, что она приносит благо. Ибо все начинается с

---

<sup>13</sup> Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 29.

сознания, и ничто помимо него не имеет значения. Наблюдение не слишком оригинальное, но речь как раз идет о самоочевидном. Этого пока что достаточно для беглого обзора истоков абсурда. В самом начале лежит просто «забота».

«Изо дня в день, — пишет Камю, — нас несет время безотрадной жизни, но наступает момент, когда приходится взваливать ее груз на собственные плечи. Мы живем будущим: «завтра», «позже», «когда у тебя будет положение», «с возрастом ты поймешь». Восхитительная эта непоследовательность — ведь в конце концов наступает смерть. Приходит день, и человек замечает, что ему тридцать лет. Тем самым он заявляет о своей молодости. Но одновременно он соотносит себя со временем, занимает в нем место, признает, что находится в определенной точке графика. Он принадлежит времени и с ужасом осознает, что время — его злейший враг. Он мечтал о завтрашнем дне, а теперь знает, что от него следовало бы отречься. Этот бунт плоти и есть абсурд». Истина, мог бы повторить Камю вслед за Гегелем, всегда конкретна. Но содержанием этой истины, с точки зрения Камю, является абсурд. Абсурд, однако, считает он, «имеет смысл, когда с ним не соглашаются». Абсурд имеет смысл, когда он переходит в бунт. Таким образом, бунт у Камю есть, прежде всего, борьба человека за свое человеческое достоинство. И это достоинство человек утверждает уже тем, что он борется, а не мирится со своим униженным положением. В бунте, согласно Камю, проявляется любовь и человеческая солидарность.

### §3. Феноменология

Феноменология является одним из наиболее влиятельных философских учений XX века. В ходе своего существования и развития она не только создала целый спектр собственных интерпретаций, но и оказала мощное воздействие на многие направления современной мысли: экзистенциализм, герменевтику, понимающую социологию и другие. Феноменологический метод применяется в психологии, социологии, этике, эстетике, праве, онтологии, философии математики и естествознания. Основателем феноменологии по праву считается немецкий философ Э. Гуссерль, а к списку выдающихся феноменологов принадлежат такие имена как М. Хайдеггер, М. Шелер, М. Мерло-Понти, А. Шюц, П. Рикёр.

Начало активного творчества **Эдмунда Гуссерля** (1859–1938) относят к началу XX века, когда в 1900-1901 году появляется его работа "Логические исследования". В это время Гуссерля волнует вопрос об

обосновании теоретического знания (математики, логики), и он считает, что именно философия должна стать "строгой наукой", которая окажется способна дать обоснование всякому истинному, адекватному знанию. Для этого надо обратиться внутрь сознания, к самому субъекту и именно там – в специфике сознания и его структуре – искать "последние очевидности", то, что определяет для нас осмысленное видение эмпирических реалий.

Достоверные истины, на которых покоится наука, даны нам с очевидностью: непосредственно, ясно и отчетливо. Но такую полную очевидность никогда не может дать эмпирическое созерцание внешнего мира, она возникает только при обращении к сознанию, где то, что мыслится, полностью совпадает с тем, что есть. Такая очевидность противоположна сомнению, она – уверенность. Но как достигнуть очевидности, как достичь структур чистого сознания, связанных с вечными истинами? Гуссерль предлагает философу покинуть "естественную установку сознания", при которой мы обращены к эмпирическому внешнему миру, совершить "феноменологическую редукцию" (эпохе). Фактически, речь идет о том, что мы станем воздерживаться от любых суждений сначала о мире, а потом и о самих себе как конкретных чувственных существах и перенесем все свое внимание на "мир сознания". Эпохе – некая духовная аскеза, насилие над обычным мировосприятием, "поворот очей внутрь". Именно поэтому оно подобно религиозному обращению: обычные суждения и чувства, отношения, расположенные в пространстве и времени, даже собственное "я" "заключается в скобки" – не рассматривается. Зато "остаток", на который направлено внимание феноменолога, содержит мир как чистый феномен сознания и трансцендентальную субъективность (чистое безличное Я, лишенное всякой индивидуализации). Здесь уже нет многочисленных ментальных конструкций, при помощи которых люди пытаются понимать мир, навязывая ему свои изменчивые мнения. Мы отвернулись от них. Именно теперь, считает Гуссерль, нам откроются "сами вещи" – структуры чистого сознания, определяющие истинное знание.

Что же находим мы внутри после совершения эпохе, устраняющего эмпирию? Прежде всего, показывает Гуссерль, мы обнаруживаем, что сознание всегда активно, направлено на "внутренний предмет": суждение – всегда суждение о чем-то, восприятие – восприятие чего-то. Здесь – совпадение чистой предметности и чистой субъективности. Сознание и полагает свой предмет, и относится к нему. Это свойство сознания Гуссерль называл интенциональностью. Поскольку сознание относится определенным образом к полагаемому предмету, оно создает

смысл (значение). Смысл есть отношение, поэтому он не равен ни самому предмету, ни образу или чувству, ни логической структуре высказывания. Мир чистого сознания – это мир смыслов. Феномены – единства идеального предмета и смысла, существующие в "чистом сознании". Они отличаются от "явлений" тем, что за явлениями есть еще "сущность", а за феноменами – нет, они "сами себя через себя показывают", сами себя исчерпывают, они – очевидны. Гуссерля не интересует языковая оболочка феноменов (он с радостью подверг бы редукции язык, но сделать это невозможно), его волнует то, где коренятся смыслы, какова структура их образования, как они полагаются.

Сознание – это поток феноменов, который предан нам до всякой рефлексии и выступает как целостность. Феномены – элементы потока переживаний и тоже целостности. Они не могут быть восприняты путем абстрагирования, выведения общего из индивидуального. Поэтому соотноситься с феноменами можно только путем идеации – особого рода усмотрения сущности, интуитивного категориального созерцания. Усмотрение феноменов – это извлечение их из потока сознания. Однако, извлекать можно по-разному. Существует много различных видов направленности сознания на один и тот же идеальный предмет (воспоминание, фантазирование, ожидание и т.д.). Гуссерль, обращаясь к структуре интенциональной деятельности, берет в качестве универсального ведущего свойства сознания восприятие.

В структуре интенциональности он выделяет предметный момент – ноэму ("что" сознания) и момент направленности сознания на объект – ноэзис ("как" сознания). К ноэме относятся чувственные данные, предметное "нечто" и предметный смысл, который не равен самому предмету (так дерево, существующее в моем сознании, не есть само дерево!). Ноэма как целостность существует благодаря синтезирующей деятельности сознания. "Синтез идентификации" позволяет нам видеть целое, а не отдельные ракурсы. Ноэзис – это способы полагания идеального предмета (следует подчеркнуть, что для Гуссерля вопрос о реальном существовании полагаемого предмета вообще не стоит). Форм и способов много: это воспоминания и мечты, предвосхищения и желания, представления и оценки. Очень важно то, что смешивать акты нельзя. Если мы подменяем наличный акт полагания другим, то истинное положение дел ускользает от нас. Проблемы ноэзиса особенно занимали и волновали Гуссерля.

Единство ноэмы и ноэзиса также осуществляется благодаря синтезам сознания. Итак, идя путем созерцания, мы открываем деятельную сущность сознания: сознание конституирует смыслы, которые мы придаем действительности. Поскольку смысл – отношение, а не

вещь, то его и нельзя передать как вещь. Каждый человек сам и только сам может придать смысл тому, что происходит. Существует как бы запрет на получение смысла извне. Усмотрение феноменов позволяет нам избавиться от натуралистических иллюзий и от навязанных извне интерпретаций, от конструкций "мнения". Кроме того, феномены не подчинены причинным связям, их связи – смысловые. Это говорит, во-первых, о том, что сознание – это сфера свободы, сфера "иначе-действия", непредсказуемая заранее, и во-вторых, это означает, что сознание мы можем только описывать. Метод феноменологии – дескриптивный метод, метод описания. Сознание – "Гераклитов огонь", оно не укладывается в жесткие понятийные формы, отсюда - огромная важность выбора языка, способного передать в описании все переливы живого сознания.

#### §4. Герменевтика

Само понятие герменевтики появляется только в поздней античности, и ведет свое происхождение от бога Гермеса – покровителя торговцев, путешественников, воров, а также посредника между людьми и богами-олимпийцами. Дело в том, что именно в поздней античности развивается представление о неизреченности божественной мудрости. Поэтому она не может быть понятна обычным людям. Здесь необходимо объяснение и толкование. Вот таким истолкователем воли богов и был Гермес Триждывеличайший. А искусство (или «наука») толкования слов получило название герменевтики. «Как искусство передачи иноязычного высказывания доступным для понимания образом, – пишет основоположник современной герменевтической философии Х.-Г. Гадамер, – герменевтика не без основания названа по имени Гермеса, толмача божественных посланий людям»<sup>14</sup>.

Эта «наука» была усвоена христианством, ведь именно здесь дистанция между Богом и людьми становится максимальной, а божественная мудрость менее доступной, чем в язычестве. Но христианство должно было претерпеть реформацию, чтобы эта «наука» появилась уже совершенно явным и оформленным образом. Как известно, первый протестант Мартин Лютер долгие годы переводил Библию на родной язык. Он хотел, чтобы каждый немец мог прямо и непосредственно приобщиться к Писанию, не впадая в зависимость от церковников, толкующих латынь. А в Новое время на этой почве рождается целая герменевтическая традиция в христианстве, основоположником

---

<sup>14</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 260.

которой стал немецкий протестантский теолог и философ **Фридрих Шлейермахер** (1768–1834). Произведения Шлейермахера «Речи о религии к образованным людям ее презирающим» и «Монологи» переизданы на русском языке. Шлейермахер постоянно выступает против «ложной мудрости» и «игры пустыми понятиями» на пути постижения божества и ратует за простоту сердечную в делах веры. Но если философия — это ложный путь к Богу, то должен быть какой-то истинный путь постижения Слова Божия. Как лютеранин Шлейермахер понимает так, что откровение содержится в Писании. Но вот здесь-то и необходимы посредники-толкователи с их герменевтическим искусством. Причем для Шлейермахера это, так сказать, временная и вынужденная мера, необходимая до тех пор, пока люди не «поумнеют». «О, если бы некогда это призвание посредников прекратилось, — восклицает Шлейермахер, — и человеческое священство приобрело назначение! О, если бы наступило время, которое древнее пророчество описывает так, что никто уже не будет нуждаться в поучении, ибо все будут научены Богом!». Почему Бог до сих пор людей не вразумил, и им пока что необходимы мудрые наставники, остается неясным. Собственно, весь текст книг Шлейермахера состоит из восклицаний, подобных только что процитированным.

У **Вильгельма Дильтея** (1833–1911), хотя он и продолжает линию Ницше, «жизнь», которая является первичной, понимается совсем не так витально и зоологически, как у последнего. «Жизнь» у Дильтея — это, скорее, жизнь культуры, и прежде всего, духовной культуры. Но она так же предшествует мышлению и науке, как у Ницше и Фейербаха. В результате у Дильтея мышление, как вторичное и производное духа, чувства понять не может. Чувство можно только чувствовать и переживать, и человеку, который чувствует, можно только сочувствовать. Причем Дильтей распространяет это сочувствие на «понимание» всех явлений духовной культуры и истории: философии, религии, искусства, литературы. Методу «объяснения» в естественных науках Дильтей противопоставляет метод «понимания» в «науках о духе». «Понимание» достигается путем «вживания», «сопереживания», «вчувствования». Но одно дело, «вжиться» в ныне живущую культуру, и совсем другое дело — проникнуть в культуру древних египтян или инков, и даже древних римлян. Отсюда необходимость в особом способе приобщения к «мертвой» культуре. По отношению к культуре прошлого, согласно Дильтею, должен применяться метод интерпретации, который он называет герменевтикой. Герменевтика, таким образом, из метода «понимания» боговдохновенных текстов

превращается у Дильтея в метод «понимания» любого гуманитарного текста.

«Философией жизни» Дильтей считает всякую попытку отойти от того, что он называет «систематической философией». Это литература такого типа, как у Марка Аврелия, Монтеня, Лессинга, Карлейля, Эмерсона, Ницше, Толстого. «Писательство этого рода, — замечает Дильтей, — постольку родственно античному искусству софистов и риторов, от которого так резко отмежевался Платон в сфере философии, поскольку здесь место методического доказательства занимает убеждение, уговаривание». Понятно, что такая «философия» может быть убедительной и интересной. Ведь читать, допустим, Ницше в тысячу раз интереснее, чем какого-нибудь позитивиста, рассуждающего о «научной методологии». Но это, тем не менее, не отменяет разницы между философией и литературой. «Искусство уговаривания», как отмечает Дильтей, связано с «величайшей серьезностью и правдивостью». И это то, что мы называем жизненной правдой и что присуще хорошему реалистическому искусству. Дильтей пишет: «Жизнь должна быть истолкована из нее самой — такова та великая мысль, которая связывает этих философов жизни с мировым опытом и поэзией»<sup>15</sup>. Но почему эта «философия жизни» встает во враждебное отношение к «систематической философии»? Видимо, это происходит в такой период истории, когда жизнь покидает «систематическую философию», и от нее остается пустой сухой стручок. Однако это означает, что в то же время нечто происходит и в самой жизни. Да, жизнь должна быть объяснена из нее самой. Но именно для этого необходимо систематическое мышление, а не одна только риторика. Иначе сама «жизнь» приобретает мистический и призрачный характер.

Вместе с отказом от метафизики, согласно Дильтею, должен произойти и отказ от ее метода. И должен быть найден «независимый от нее метод установления определений ценностей, целей и правил жизни, и на основе описательной и аналитической психологии, исходящей из структуры душевной жизни, надо будет в рамках методической науки искать решение — может быть, более скромное и менее диктаторское — той задачи, которую себе поставили философы нового времени». Таким методом, по его мнению, и должна стать герменевтика. Но совершенно ясно, что это не просто претензия на иной метод, а это претензия на иную философию, сущность которой и составляет свойственный ей метод герменевтики. И такое превращение герменевтики из метода «понимания» в своеобразную метафизику и

---

<sup>15</sup> Дильтей В. Сущность философии. М., 2001. С. 60.

самостоятельную философию происходит в работах ученика Хайдеггера Х.Г. Гадамера.

**Ханс Георг Гадамер** (1900–2002) родился в Бреслау. Он учился философии в Марбургском университете кандидатскую диссертацию Гадамер защитил в 1922 г. В 1928 г. Гадамер защитил докторскую диссертацию. Во время нацизма Гадамер ушел в своего рода внутреннюю эмиграцию. Он занимался античной философией, а также философией Канта, Гегеля, Гуссерля. В 1946-1947 гг. Гадамер преподавал в Лейпцигском университете. В 1947 г. он переселился в Гейдельберг, где занимал кафедру, которую прежде возглавлял Карл Ясперс. С тех пор жизнь Гадамера связана с Гейдельбергским университетом.

Главные сочинения Гадамера: "Диалектическая этика Платона" (1931) (Первое издание – 1931, 2-е расширенное издание с присоединением других работ о платоновской философии – 1968; 3-е издание с новым предисловием – 1983); "Истина и метод" (1960), "Идея добра между Платоном и Аристотелем" (1978). Другие книги, изданные Гадамером, это сборники статей, докладов, лекций. Это – "Гегель. Гуссерль. Хайдеггер", "Диалектика Гегеля" (1971), "Путь Хайдеггера" (1983), четырехтомник "Малых работ" (1967-1977) и др. Г. Г. Гадамер прославился тем, что попытался выйти за рамки «мыслящего самого себя мышления», которое он связывал со всей новоевропейской рационалистической традицией, у истоков которой стоял Декарт. Свою задачу он видел в создании на основе герменевтики некоторой новой «онтологии». Но эта «онтология» должна отличаться от традиционной онтологии, которая считала основами мироздания Бога, материю, природу, пространство, время, бесконечность и т.д. У Гадамера онтология является производной от языка. Понимание текста, согласно Гадамеру, есть одновременно его интерпретация, а потому не только открытие скрытых смыслов, но и их порождение. Гадамер здесь действительно схватывает важное свойство языка и речи. Вернее, это свойство человеческого мышления, суть которого в том, что человек что-то понимает только тогда, когда он мыслит, а значит, активно строит воображаемый образ понимаемого.

Обращение к тексту – традиция герменевтики, на которую опирается и Гадамер. Но в процедуры истолкования текста, которые и находятся в центре его внимания, Гадамер вносит важные новшества. В некоторых традиционных и современных герменевтических концепциях обосновывалась идея о том, что истолкование должно стать максимальным "приобщением" к миру, замыслам, личности творца (или творцов) текстов, как бы "перевоплощением" в давно умерших авторов. Тем самым гарантировались глубина и объективность



интерпретации, реконструкция заложенного в тексте смысла. Гадамер существенно модифицирует герменевтический подход. Настаивая на непреодолимой уникальности бытийной исторической ситуации, в которой был создан текст, и ситуации его интерпретатора, Гадамер делает вывод: "проникновение", "перевоплощение" невозможно, да и нежелательно. Раз дистанция между прошлым и настоящим, текстом и интерпретатором все равно существует, раз реконструкция нереальна и все равно имеет место конструкция смысла (текста и ситуации), то следует тщательно продумать процессы и процедуры герменевтики именно в этих, ранее упускавшихся из виду или подвергаемых отрицанию аспектах.

При объяснении уникальности экзистенциальной ситуации, в которой оказался создатель текста, Гадамер прежде всего отстаивает тезис об определенной самостоятельности смысла текста по отношению к его творцу: обыкновено в тексте "сказывается" многое из того, чего непосредственно не имел в виду автор. Понимание может выходить за пределы субъективного замысла автора, более того, оно всегда и неизбежно выходит за эти рамки. Герменевтика на ранних стадиях своего развития – пока не произошел психологический поворот, называемый теперь историзмом, – это созначала, да и каждый из нас сам приходит к такому сознанию, стоит лишь поставить перед мысленным взором некоторую знакомую нам модель понимания (скажем, понимание исторических фактов или, что то же самое, понимание исторических событий). Никто не станет утверждать, что историческое значение действия или события измеряется субъективным сознанием вовлеченных в него лиц. Чтобы понять историческое значение некоторого действия, нельзя ставить его в зависимость от субъективных планов, идей и замыслов его агентов. Это очевидно.

Текст становится, таким образом, относительно самостоятельной, объективной бытийной данностью со сложным переплетением смыслов. В немалой степени благодаря этому язык толкуется как своего рода реальность, которая есть важнейшая сторона человеческой рациональности, также существенная сторона жизни, бытия. "Мы понимаем язык постольку, поскольку мы в нем живем... Герменевтическая проблема состоит, таким образом, вовсе не в правильном пользовании языком, но в истинном взаимопонимании по тому или иному поводу, осуществляемом в среде языка». Тема языка и мира, "жизненного мира", очень важна для Гадамера. Исследователи справедливо отмечают, что у Гадамера, с одной стороны, встречаются высказывания в духе языкового солипсизма («Языковой опыт мира "абсолютен"»), но что, с другой стороны, "абсолютизация" языка объясняется

онтологической исследовательской установкой, согласно которой мир, действия человека, события выражаются в языке, превращающемся в "самостоятельное инобытие".

Развивая идеи Дильтея, Гуссерля, Хайдеггера, Гадамер " возводит герменевтику как философское учение к истокам человеческой жизни, к самой человеческой сущности. Можно по-разному отличать человека от животных, рассуждает Гадамер, но сам человек выделяет себя из животного мира главным образом благодаря "свободному выбору" (еще древние греки, напоминает философ, ввели для его обозначения понятие "прохерезис"). Но едва зафиксировав это качество человеческой сущности, о котором издревле размышляли философы, Гадамер истолковывает его нетрадиционно. О свободе философы имели обыкновение повествовать в торжественно-приподнятых тонах, отмечая, правда, что свободный выбор дается трудно и требует от человека особых практических и духовно-нравственных усилий. Гадамер же с самого начала расшифровывает свободный выбор через понятия *Vorurteil*, *Vor-verstandnis*, благодаря которым свобода сразу предстает в диалектическом единстве с не-свободой.

Привычный перевод немецкого слова *Vorurteil* на русский язык - "предрассудок". Гадамер дает этому слову более широкое толкование. *Vorurteil* (от: "vor" – перед чем-то и "Urteil" – суждение) в контексте гадамеровской герменевтики означает сложный духовный комплекс "преднастроенности" по отношению к любому предмету, делу, явлению, человеку, о которых мы выносим какое бы то ни было суждение. Классическая традиция признавала это, но сводила все именно к предрассудкам, "идолам", ложным понятиям, от которых можно и необходимо избавиться. По мысли Гадамера, простое "отбрасывание" *Vor-urteil* совершенно невозможно, ибо в их наличии и власти над человеком проявляется социально-исторический характер жизни индивида. Неверно сводить предсуждение и предпонимание к простейшим интуициям, чисто индивидуальным переживаниям. "Задолго до того, как мы осуществляем рефлексивное самоосмысление, мы само собой разумеющимся образом понимаем самих себя как живущих в семье, обществе, государстве... Вот почему предсуждения индивида – в куда большей мере чем суждения – выступают как историческая действительность человеческого бытия".

Аналогичным образом обстоит дело с предпониманием (*Vor-verstfndnis*). Еще до того, как человек рационально, рефлексивно, более или менее отчетливо понимает что-то, он – часто незаметно для себя – именно истолковывает подлежащее пониманию, придает понимаемому совершенно особый смысл. Гадамер считал все это важным не только для обычного, повседневного человеческого сознания, для комму-

никации индивидов, но и для культуры, в исследовании которой на первый план выступают такие формы и структуры как "текст", "традиция" и их истолкование. Гадамер любит опираться на такие примеры как, скажем, толкование Библии (и других религиозных текстов) и интерпретация законов. Если издавна предполагалось, что для наилучшего понимания текстов, традиций, преданий всего лучше "вжиться" в них, "слиться" с ними, то Гадамер, напротив, рекомендует всегда сохранять "дистанцию" по отношению к истолковываемому письменному тексту или историческому событию. В наиболее успешных случаях герменевтике удастся достигнуть "сплава горизонтов": далекое становится близким, сегодняшнее укореняется во вчерашнем, и взаимопонимание людей разных эпох, стран, поколений неизмеримо расширяется. Этому способствует такое толкование соответствующего текста, при котором он берется не изолированно, а в контексте "истории воздействия", влияния его.

### **Контрольные вопросы**

1. Каковы особенности современной западной философии?
2. Что представляет собой герменевтика? Каковы основные ее положения?
3. В чем состоит, по вашему мнению, значение герменевтики для философии?
4. Какова структура личности с точки зрения Фрейда?
5. В чем принципиальное отличие экзистенциализма от классической философии?
6. Почему экзистенциализм – это гуманизм?

### **Литература**

1. Барт Р. Избранные работы. М., 1989.
2. Витгенштейн Л. Избранные философские произведения. М., 1992.
3. Гадамер Х. Г. Истина и метод. М., 1988.
4. Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000.
5. Дильтей В. Сущность философии. М., 2001.
6. Камю А. Бунтующий человек. М., 1990.
7. Рассел Б. История западной философии. Т. 1 – 2. М., 1993.
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
9. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. М., 1991.
10. Фромм Э. Иметь или быть? Киев, 1986
11. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
12. Ясперс К. Введение в философию. Минск, 2000.

# Глава IX. ОНТОЛОГИЯ КАК ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ О БЫТИИ

## §1. Понятие бытия и его основные формы

Проблема бытия и последующего его осмысления возникает практически вместе с формированием культурного человека.

Уже первые античные мудрецы начали задумываться над тем, что представляет собой окружающая их среда, откуда она появилась, конечна она или беспредельна, наконец, как ее обозначить или назвать. Как это ни покажется парадоксальным, но приблизительно эти же вопросы интересуют современного человека, в первую очередь из числа тех, кто задумывается над проблемой своего существования и мира в целом. В наше время бытие трактуется как философская категория для обозначения реально существующего мира, лежащего в основе всех вещей и явлений. Другими словами, бытие охватывает, включает в себя все многообразие космических, природных и созданных человеком вещей и явлений. Перед конкретным человеком бытие предстает по крайней мере в двух видах (двойко). Это, прежде всего, космос, природа, мир вещей и духовных ценностей, созданных человеком. Это такое бытие, которое по отношению к человеку существует вечно как беспредельная и непреходящая целостность.

Человеческое сознание констатирует существование этого бытия и тем самым как бы получает незыблемую точку опоры для подтверждения вечности и нерушимости мира. Однако существует и другое, обыденное понимание бытия, которое обусловлено временным преходящим существованием человека и получает соответствующее отражение в его сознании. Это бытие временное, конечное, преходящее. Именно так оно воспринимается человеком. В строгом смысле слова категорию “бытие” нельзя использовать для обозначения и характеристики этого образа существования человека, но поскольку оно вошло в обиход, то при характеристике такого бытия целесообразно подкреплять ее такими понятиями, как относительное, конечное, преходящее бытие. Предметом нашего изучения становится бытие в его трансцендентальном, универсальном плане как извечно существующее, непреходящее и вечное. Изучение бытия в таком разрезе требует осмысления категорий небытие, существование, материя, пространство, время, становление, качество, количество. Ведь раньше чем говорить о чем-либо и тем более делать какие-либо обобщения нужно, чтобы это что-то прежде всего имелось в наличии, т.е. существовало. И действительно, сначала с помощью чувственного восприятия человек

фиксирует, как бы фотографирует появившиеся вещи и явления и только потом у него появляется потребность отразить их в образе, слове, понятии. Качественное отличие категории “бытия” от реально существующего бытия или конкретного существования вещи, явления заключается в том, что категория “бытие” не самоочевидна, она возникает, формируется благодаря как конкретно существующей вещи или явлению, так и наличию конкретно существующего человеческого мышления. Возникнув в результате такого взаимодействия, категория “бытие” затем начинает самостоятельное существование. В понимании сущности бытия мира как целого важная роль принадлежит категории материя. Действительно, бытие нуждается не только в существовании, но и в какой-то основе, фундаменте. Другими словами, все конкретные вещи и явления для своего объединения в одно целое, и в частности, в категорию бытие должны иметь точки соприкосновения, какую-то единую основу. Такой основой, образующей неразрывное единство и универсальную целостность конкретных вещей и явлений, выступает материя. Именно благодаря ей мир предстает как единое целое, существующее независимо от воли и сознания человека. Тем не менее существуют определенные трудности в понимании единства мира. Они обусловлены тем, что у людей в процессе их практической деятельности преходящее переплетается, смешивается с непреходящим, вечное с временным, бесконечное с конечным. Кроме того, слишком очевидны различия, существующие между природой и обществом, вещным и духовным, отдельной личностью и обществом, наконец, различия между отдельными людьми. И все же человек неуклонно шел к пониманию единства мира во всем его многообразии — природно-вещного и духовного, природного и общественного, поскольку сама реальная действительность все настойчивее подталкивала его к этому.

Вывод, который можно сделать из сказанного, заключается в том, что космос, природа, общество, человек, идеи существуют равным образом. Хотя они представлены в различной форме, тем не менее своим наличием они создают универсальное единство бесконечного непреходящего мира. Не только то, что было или есть, но и то, что будет, с необходимостью подтвердит единство мира. Другой важнейшей характеристикой или составной частью философской категории “бытие” является наличие действительности как совокупной реальности. В повседневной жизни человек постоянно убеждается, что различные целостности, структуры мира, обладая только им присущими свойствами и формами, равно сосуществуют, проявляют себя, и одновременно взаимодействуют друг с другом. Космос, природа, общество, человек — это все разные формы бытия, имеющие свою

специфику существования и функционирования. Но вместе с тем они были, есть и будут взаимозависимы и взаимосвязаны.

Нет необходимости подробно объяснять, насколько взаимосвязаны такие “отдаленные” сущности, как космос и общество. Экологические проблемы, которые все острее дают о себе знать, не в последнюю очередь имеют своей основой человеческую деятельность. С другой стороны, ученые уже не первое десятилетие убеждают, что только через освоение космического пространства человечество в ближайшие столетия, а, возможно, десятилетия сможет решить жизненно важные для себя проблемы: например, снабжение земель так остро необходимыми энергоресурсами и создание высокоурожайных сортов зерновых культур. Таким образом, есть основания утверждать, что в человеческом сознании формируется идея бытия совокупной реальности, которая включает в себя космос и его воздействие на природу и человека; природу, под которой подразумевается окружающая среда, прямо или опосредованно воздействующая на человека и общество, и, наконец, общество и человек, чья деятельность соответственно не только зависит от космоса и природы, но и, в свою очередь, оказывает на них определенное воздействие. Вся эта совокупная реальность самым непосредственным образом влияет на формирование у человека идеи бытия, сознания бытия. Необходимо всегда иметь в виду, что не только внешний природный мир, но и духовная, идеальная среда осваивается в процессе практики, взаимодействия с чем-то реально существующим, а поэтому отраженная в человеческом сознании она приобретает определенную самостоятельность и в этом смысле ее можно рассматривать как особую реальность. Поэтому не только в повседневной жизни, но и при анализе трансцендентальных проблем это надо учитывать не в меньшей мере, чем предметный вещественный мир явлений.

Основные формы бытия и диалектика их взаимодействия

Мир как повседневная реальность предстает перед человеком как целостное явление, всеобщее единство, включающее в себя огромное множество разнообразных вещей, процессов, состояний человеческих индивидов, природных явлений.

Это то, что мы называем всеобщим бытием. Основным компонентом, с помощью которого осуществляются всеобщие связи между этим бесконечным множеством вещей, выступает единичное. Другими словами, мир наполнен множеством единичных явлений, вещей, процессов, которые взаимодействуют друг с другом. Это мир единичных сущностей, к которым следует отнести людей, животных, растения, физические процессы и многое другое. Но если исходить только из

всеобщего и единичного, то человеческому сознанию будет очень трудно, а скорее, невозможно ориентироваться в этом многообразном мире. Между тем в этом разнообразии имеется немало таких единичностей, которые, отличаясь друг от друга, в то же время имеют немало общего, порой даже сущностного, что позволяет их обобщить, объединить в нечто более общее и целостное. Это то, что лучше всего обозначить как особенное. Разумеется, все эти формы бытия тесно взаимосвязаны друг с другом, и их классификация как всеобщего, единичного и особенного, отражая реально существующее, помогает человеку лучше разобраться в бытии. Если эти состояния представить предметно на примерах, то это будет выглядеть следующим образом:

- всеобщее — это мир в целом, космос, природа, человек и результаты его деятельности;
- единичное — это отдельный человек, животное, растение;
- особенное — это различные виды животных, растений, социальные классы и группы людей.

С учетом сказанного выше, формы человеческого бытия можно представить так:

- бытие материальных явлений, вещей, процессов, которые, детализируя, в свою очередь, можно разделить на природное бытие во всем его многообразии и материальное бытие, созданное человеком;
- материальное бытие человека, в котором для удобства анализа можно выделить телесное существование человека как части природы и существование человека как мыслящего и одновременно социально-исторического существа;
- духовное бытие, включающее в себя индивидуализированную духовность и общечеловеческую духовность.

Кроме этих форм бытия, которые служат объектом нашего теперешнего анализа, существует еще социальное бытие, или бытие общества, природа которого будет рассмотрена в рамках учения об обществе. Прежде чем переходить к выяснению того, что такое природное бытие, отметим, что человеческое знание об этой самой первой и важнейшей форме бытия, благодаря чему, собственно, и стало возможным высказываться по поводу рассматриваемой проблемы, опирается на весь опыт практической и умственной деятельности человека, на многочисленные факты и аргументы прикладных и теоретических наук, собранные и обобщенные за все время существования культурного человечества. Эти же выводы убедительно подтверждаются современной наукой. Природное бытие — это материализованные, т.е. видимые, ощущаемые, осязаемые и т. п. состояния природы, которые существовали до появления человека, существуют

сейчас и будут существовать в будущем. Характерная особенность этой формы бытия — ее объективность и ее первичность по отношению к другим формам бытия. Объективный и первичный характер природы подтверждается тем, что она возникла и существовала за много миллиардов лет до появления человека. Следовательно, признание ее существования не зависело от того, есть или нет человеческое сознание. Более того, как известно, сам человек является продуктом природы и появился на определенном этапе ее развития. Еще один аргумент в обоснование незыблемости существеннейших качеств природного бытия заключается в том, что, несмотря на появление человека, его сознательную деятельность и воздействие на природу (нередко разрушительную) человечество и сейчас, подобно тому как и тысячи лет назад, в самом главном, в том, что касается основ его существования, продолжает зависеть от природных явлений.

Весомым свидетельством в пользу первичности и объективности природы может служить то, что физическое и умственное состояние человека зависит от природных условий. Если допустить какие-то даже не очень существенные изменения в природе, например, повышение или понижение на несколько градусов средней температуры на земле, незначительное сокращение содержания кислорода в воздухе, это сразу же создаст непреодолимые препятствия для выживания сотен миллионов людей. А уж если произойдут более резкие природные катаклизмы, например, столкновение нашей планеты с крупной кометой или другим космическим телом, то это грозит физическому существованию всего человечества. Наконец, нельзя не сказать еще об одном качестве природного, а точнее, космического бытия. Известно, что в процессе своего существования человечество шаг за шагом — и надо сказать с огромными трудностями — овладевало тайнами природного мира. И сегодня на рубеже нового тысячелетия, несмотря на открытие законов, объясняющих причинно-следственные связи в окружающем человека мире, совершенные инструменты и приборы, созданные человеческим умом, во внешнем человеку мире, в том числе в космическом пространстве, существует немало такого, что сейчас, а возможно, и в далеком будущем останется недоступно человеческому интеллекту.

Следовательно, при анализе природной формы бытия надо исходить и из того, что в силу своей первичности и объективности, в силу своей бесконечности и безмерности, природа или универсум в целом никогда раньше, а, следовательно, и в будущем не может быть охвачена не только восприятием, но даже человеческим воображением и мыслью. Материальное бытие, произведенное человеком или, как его



еще называют “вторая природа” — это не что иное, как предметно-вещественный мир, созданный людьми и окружающий нас в повседневной жизни. “Вторая природа” или “второе бытие” — это тот вещественный мир, предметно-бытовой и производственный, который создан и используется для удовлетворения индивидуальных и специальных потребностей людей. Как это ни покажется странным, но и это бытие, возникнув однажды по воле человека, затем продолжает существовать относительно независимой от человека, — а порой и человечества — жизнью в течение очень длительного времени, охватывающего столетия и тысячелетия. Так, например, орудия труда, средства передвижения изменяются быстрее, чем вещественные предметы, используемые отдельным человеком для жизни (жилища), обучения (книги), быта (столы, стулья). Во взаимоотношениях между первой и второй природой определяющая роль принадлежит первой, хотя бы уже потому, что без ее участия невозможно не только существование, но и создание “второй природы”. Вместе с тем, и это стало особенно ощутимым и заметным в последнее столетие, вторая природа обладает способностью локального разрушения “первого” бытия. В настоящее время это проявляется в виде экологических проблем, порождаемых непродуманной или социально неконтролируемой деятельностью человека. Хотя “вторая природа” не может разрушить первое бытие, рассматриваемое в его космических измерениях, тем не менее земному бытию в результате разрушительных действий может быть нанесен невосполнимый урон, который при известных обстоятельствах сделает физическое существование человека невозможным.

Нельзя не коснуться такой особенности человеческого бытия, как зависимость его телесных действий от социальных мотиваций. В то время, как другие природные вещи и тела функционируют автоматически и можно с достаточной определенностью предсказывать их поведение на ближайшую и дальнюю перспективу, этого нельзя сделать относительно человеческого тела. Его деятельность и поступки нередко регулируются не биологическими инстинктами, а духовно-нравственными и социальными мотивами. Необходимо упомянуть и о такой форме человеческого бытия, как индивидуализированное духовное бытие и общечеловеческое духовное бытие. Под духовным, не претендуя на охват всей его сущности, подразумевается единство сознательного и бессознательного в деятельности человека, нравственность, художественное творчество, знания, материализующиеся в конкретных символах и предметах. Индивидуализированное духовное бытие — это прежде всего сознание индивида, его осознанная

деятельность, включающая в себя элементы неосознанного или бессознательного. Индивидуализированное духовное в определенной степени, хотя и не очень значительной, связано с эволюцией всеобщего бытия, в целом же оно является относительно самостоятельной формой бытия. Вообще, оно существует и дает о себе знать благодаря тому, что есть другая форма духовного бытия — общечеловеческое духовное бытие, которое, в свою очередь, также является относительно самостоятельным и не могло бы существовать без индивидуального человеческого сознания. Поэтому эти формы бытия можно и нужно рассматривать только в неразрывном единстве. Предметно-вещественным проявлением общечеловеческого духовного бытия выступают литература, произведения искусства, производственно-технические предметы, нравственные принципы, идеи о государственном и политическом устройстве общественной жизни. Эта форма духовного бытия практически вечна, правда, сугубо в человеческом времяизмерении, т.к. ее жизнь детерминирована существованием человеческого рода. Индивидуализированное духовное бытие и общечеловеческое духовное бытие, хотя и созданы искусственно, но без них существование человечества было бы невозможно.

## §2. Категория бытия в истории философии

Вопрос о бытии столь же древней, как и сама философия. Уже первые философы, начиная с основоположника милетской школы Фалеса, в центр своих размышлений ставят проблему устройства космического мироздания. Философская мысль при этом стремится не только построить картину мира, но самое главное — обосновать свой собственный предмет. В отличие от разрозненных на то время конкретных научных знаний, опытным путем постигающих сущее, философия пытается найти во всем многообразии существующего нечто единое — первоначало. Такое неизменное начало (та же вода у Фалеса), лежащее в основе всех вещей, само лишено чувственной конкретности, невозможно объяснить, почему одна вещь, существуя точно также как и другие, оказывается вдруг способной обеспечивать их единство. Первоначало есть особого рода бытие, принципиально не доступное и запредельное опыту — субстанциальное бытие или трансценденция. Эта таинственная, доступная только разуму сущность как вечное начало и порождающая причина и есть предмет размышлений метафизической философии, т.е. собственно философии, поскольку древние греки любой вид научной деятельности называли

философией. В качестве же необходимого условия, через посредство которого осуществляется переход от единой сущности ко множеству (конкретному бытию) и наоборот, у них вводится понятие небытия. Однако в учении Гераклита категория бытия принимает иной онтологический поворот. Мыслитель из Эфеса вообще отрицает наличие неизменного единого бытия за пределами множественного мира. Само первоначало – огонь – предстает как подвижное начало, непрерывная борьба противоположностей, вечное становление, т. е. то, что несовместимо с качественной устойчивостью, бытием. В аспекте постоянной изменчивости становление равнозначно небытию, ничто. Но с другой стороны, огонь не есть хаотический процесс, он в то же время логос, т.е. внутренне закономерен, разумен, стремится к гармоничной упорядоченности. Логос как закон полагает в вечном потоке становления преходящую устойчивость, единство, а, следовательно, существование. Вещь одновременно существует и не существует. Против такой противоречивости в гераклитовой трактовке бытия категорически возражает его современник из Элеи Парменид, который впервые вводит в философию понятие бытия как такового, как чистого существования в отличие от бытия как сущего (вода, апейрон, огонь, атомы и т.п.). По Пармениду, истинно мыслить бытие, значит, мыслить непротиворечиво. Другими словами, бытие абсолютно исключает небытие, иначе не избежать противоречия в мыслях, признав несуществующее существующим. Следуя логике непротиворечия, элеаты вынуждены утверждать, что бытие едино, неделимо, неподвижно, вне пространства и времени (вечно) и не способно из себя ничего порождать. Это абсолютно устойчивое, завершенное и совершенное сущее наподобие шара, где материальное (телесное) и духовное (бестелесное) слито в одну наиболее тонкую реальность – свет. Конечно, такой шар, имеющий предел, но не имеющий пространственной границы, невозможно представить. Но дело все в том, что бытие не представимо, оно мыслимо. Органам чувств (поскольку они постигают лишь отдельные вещи, множественность) единое и неподвижное, а, следовательно, ни на что не воздействующее бытие вообще не доступно. Его можно усмотреть только умом с помощью интеллектуальной интуиции. Таким образом, в онтологическом учении Парменида провозглашается специфичность философского мышления и знания: в своих основаниях оно должно быть независимым от эмпирического чувственного мира. Показания же органов чувств признаются источником иллюзий, заблуждений, равных мнимому бытию (небытию).

Дальнейшее развитие древнегреческой онтологии по пути синтеза осуществляется Платоном. Бытие – это мир идей как самостоятельных

духовных сущностей. Идеи вечны, неделимы, неизменны и в тоже время – это причины и цели стремления мира чувственных вещей, где все временно, преходяще, возникает, изменяется и исчезает. Вещи здесь существуют благодаря причастности к сверхчувственным идеям (эйдосам) как своим первообразам. Вещь получается несовершенной копией, бледной тенью идеи – сущности, т.е. бытием задаются формы проявления вещественного мира. Однако для существования чувственно воспринимаемого мира недостаточно лишь бытия, наряду с последним его необходимым источником служит материя – некое бесформенное, пассивное, пластичное начало, чистая возможность чего-то, тождественная небытию. Потенции этой первоматерии в соответствии с идеями-образцами реализуются в вещественные формы. Таким образом, чувственный мир порождается как единство бытия (идей) и небытия (материи). Сами умопостигаемые идеи, будучи самодостаточными, субстанциальными единицами бытия, иерархически организованы. Источник их организации, конечно, должен находиться вне бытия, это некое особое непостижимое сверхбытие – единое, оно же высшее благо, к которому все стремится и потому выступает условием всякого бытия.

Ученик Платона Аристотель критикует своего учителя, считая, что с помощью неподвижных идей принципиально невозможно объяснить природный, постоянно изменчивый мир. Если нет устойчивого существования, то о таком мире нельзя получить строгого знания (объяснения), можно лишь иметь безразличное к истине мнение. Тем самым наука о природе вообще лишается всякого смысла. В результате критики Аристотель приходит к признанию единичного бытия вещи как субстанции (сущности). Благодаря сущности вещь существует самостоятельно, сама по себе. Единичное бытие представляет конкретное единство материи и формы. Под материей, как и у Платона, понимается пассивное, неопределенное, бесконечно делимое начало. Поэтому она потенциально способна принимать любые формы. Форма же, как активное, неделимое начало превращает материю из потенциального в действительное бытие, оформляет ее в чувственно воспринимаемый мир вещей. Таким образом, опираясь на принцип гилеоморфизма (взаимосвязи материи и формы), Аристотель преодолевает платоновское противопоставление идеальной сущности и материальной вещи и создает учение о многоуровневом распределяющемся от умопостигаемого до чувственного бытия. Аристотель выделяет особую науку – метафизику, которая в отличие от частных наук, изучает «сущее и его атрибуты сами по себе», а также начала или «причины» бытия. Согласно его началом бытия, всякое единичное существование

содержит в себе четыре причины: материальную (то, из чего вещи состоят, их субстрат), формальную (благодаря чему образуется облик вещи, ее сущность), действующую (источник возникновения и движения, превращения возможности в действительность) и целевую (то, ради чего производятся изменения, конечное предназначение). При этом Аристотель допускает сведение действующей и целевой причин к формальной, т.е. концепция «начал бытия» раскрывает суть принципа гилеоморфизма. Постоянное наличие формы как действующей причины и цели (энтелехии) полагает вечность движения и времени в мире. В свою очередь, вечное материальное движение существует в силу наличия за пределами мира первоначала – перводвигателя. Сам перводвигатель, по Аристотелю, должен быть вечным и неподвижным, поскольку только покоящееся может быть абсолютной причиной подвижного, а также бестелесным (ибо телесное есть возможность движения), т.е. чистой формой – целью, что тождественно уму. Такой лишенной материи, вечный, неподвижный, мыслящий себя перводвигатель есть Бог.

В основе средневековой онтологии лежит учение креационизма, согласно которому все сущее в мире свободно творится Богом из ничего. Фактически безличностное космическое античное бытие персонифицируется в образе Бога: Бог – единственное абсолютное начало (вечен, неизменен, самотождествен, ни от чего не зависимый, но все другое от него зависимо) и в то же время абсолютное Благо, Совершенство, Истина. Только Бог обладает предельной полнотой бытия, поэтому и может все, что захочет творить своим всемогуществом, будучи запредельным (трансцендентным) сотворенному миру. Все сотворенное лишь «причастно бытию», но не есть само бытие. В своей причастности Богу как высшему Благу тварный мир является благим, здесь нет места злу. Об этом вещает «Исповедь» Августина: «От полноты благости Твоей возникла вся тварь; от нее Тебе никакой пользы; происходя от Тебя, она не равна Тебе и, однако, должно быть место и ей, доброй, потому что от Тебя она получила существование». Зло, по Августину, привносится в мир человеком как следствие его свободной воли. Зло есть недостаток, порча божественной субстанции – Блага, а поэтому – небытие. Бог как творец определяет иерархию бытия, где человеку и природе отводиться разные места. Созданный по образу и подобию самого Творца человек возвышается над природой, призванный ею повелевать. Природа же занимает нижнюю ступень бытия, причем, природная вещь рассматривается как символ творящего божественного Слова. Увидеть в вещи ее божественный язык – в этом суть познания вещи, а какова вещь сама

по себе средневековую христианскую философию не интересует. Природа – просто безжизненная материя, прах земной. Отношение Бога к миру вещей становится главной проблемой средневековой схоластики. Это проблема универсалий (общих понятий): как понимать универсалии – как реально существующие в божественном уме идеи (реализм), как идеи, существующие в человеческом уме (концептуализм), или как имена, обозначающие классы конкретных вещей (номинализм).

В эпоху Возрождения на основании диалектических идей А. Кузанского, открытий в естествознании Коперника, Бруно, Галилея формируется концепция о множественности и бесконечности систем в природе и о наличии Бога не вне мира как его творца, а в самом природном мире, что придавало смысл и единство бытию. Тенденция натурализации бытия завершается конструированием механической картины мира в Новое время, в основе которой были положены идеи Ньютона и Лапласа. Эскиз ее прост: мир состоит из материальных систем, перемещающихся в пространстве и взаимодействующих между собой по законам механики. В этом мире Бога нет, у него только одна роль – придать материи движение в виде первотолчка, исходного импульса энергии. И больше Бог не нужен, с этого момента мир уже существует и изменяется в силу жестокой естественной причинности.

Наряду с этой линией, отождествляющей бытие с природной, физической реальностью и исключаящей там самым сознание из бытия, в Новое время формируются другие варианты толкования категории бытия, исходя из решения центральной проблемы философских исследований – разработки универсальных методов истинного познания. И рационализм, и эмпиризм, несмотря на существенные разногласия в вопросах познания, приходят к идее необходимости построения такой концепции бытия, которая обосновывала бы научные знания и развитие науки. Понятие бытия здесь осмысливается в контексте анализа сознания познающего субъекта и субстанциональных основ, гарантирующих, в конечном счете, объективность (истинность) получаемого знания. Представленность, заданность объекта в мыслительных или чувственных актах сознания субъекта становится критерием, удостоверяющим бытийственность вещи. По Декарту, который олицетворяет весь новоевропейский рационализм, субстанциональная основа мысли о бытии обнаруживается в чистом акте самосознания («когито»). В «когито» Я открывает мышление как первый, непосредственно данный сознанию объект – мыслящую субстанцию, в то время как существование другой, материальной субстанции открывается ему опосредованно, через Бога. Мыслящая субстанция,

наделенная атрибутом непротяженности, неделима, поэтому является предметом метафизики. Напротив, телесная субстанция, обладая атрибутивным свойством протяженности, делима на части, имеет форму и движется. Она составляет предмет физической науки. Поскольку «когито» обнаруживает бытие, ограниченное нашим «Я», постольку через ощущение неполноты существования «Я» в самосознании возникает необходимость признания безграничного, бесконечного бытия – Бога (Абсолюта). Именно Бог, которым сотворены и поддерживаются в единстве духовная и материальная субстанции, выступает гарантом объективности научного знания. Таким образом, онтологическая основа науки найдена. В отличие от Декарта для Спинозы Бог как субстанция – это творящая сила, тождественная себе, в конечном счете, во всех творениях, т.е. Бог и природа одно и то же (пантеизм), это то начало, которое исключает существование какого-либо другого начала, а, следовательно, является причиной самого себя. Поэтому бытие везде присутствует в универсуме, небытия вообще нет. Пантеистическому монизму Спинозы противостоит плюрализм субстанций Лейбница. Под субстанцией он понимает простейшее, неделимое, неповторимое, самодостаточное, активное и способное к восприятию (перцепции) начало бытия – монаду. Говоря иначе, монада – это духовный атом бытия. Количество монад бесконечно. В зависимости от силы восприятия, или перцепции, образуется восходящая в развитии иерархия монад, «единая лестница живых существ» от бесконечно малых перцепций (неорганический мир) до отчетливых перцепций, способных к саморазличению и познанию (человек). Все монады стремятся к взаимосогласовности в соответствии с предустановленной гармонией, источником которой является воля Бога (монады монад), т.е. бытие осуществляется как наилучший мир из возможных.

В отличие от классического рационализма новая философия эмпиризма, ориентируясь на опытное знание, практически отказывается от понятия субстанции. Оно просто теряет всякий смысл для науки, потому что в этом абстрактном, предельно обобщенном понятии нельзя, согласно Бэкону, «ухватить» бытие. Под бытием эмпирики понимают единичное фактическое существование. Последовательно развивая указанный принцип, Беркли и Юм приходят к выводу – бытие есть очевидные данности нашего сознания. «Быть – значит быть воспринимаемым», по Беркли, иного существования, кроме субъект–объектного, невозможно, т.е. существующие вещи есть комбинации наших ощущений, «коллекции идей». Понятия же, не обладающие наглядностью (в первую очередь «субстанция»), объявляются

фикциями ума. Для Юма бытие – это фактичность данного момента нашего опыта, понимаемого как поток «впечатлений», причины которых неизвестны и непостижимы. Существует ли объективный мир за пределами опыта – проблема неразрешимая. Таким образом, делая проблематичным субстанциальное бытие, а по сути изгоняя его из философии, эмпиризм тем самым пытается преодолеть традиционную метафизику. Бытие и субстанция разъединяется друг с другом, а это смертельный приговор метафизической философии как учению об умопостигаемом бытии.

Наиболее радикальному просмотру метафизика с ее принципом тождества мышления и бытия подвергается в критической философии Канта. Суть научного познания заключается вовсе не в интеллектуальной созерцании умопостигаемой сущности (субстанции) предмета, а в деятельности по его конструированию в границах познавательных способностей субъекта. Мир чувственных предметов, созданных познающим, представляет опытную данность. Быть, по Канту, значит актуально или потенциально присутствовать в опыте. Однако это не значит, что Кант следует традиции эмпирической философии. Дело в том, что предмет как факт опыта не дается нашими органами чувств, а производится в результате соединения (синтеза) чувственной материи (ощущений) и априорных форм трансцендентального субъекта, хотя сами по себе априори статусом существования не обладают. В мире опыта или явлений нет места традиционным метафизическим сущностям – субстанциям души, природы, Богу как абсолютно началу сущего, поэтому Кант их объявляет принципиально недоступными познанию «вещами в себе», и лишь в виде идей разума они приобретают регулятивный характер. Разрушенный кантовской гносеологией, один из основополагающих устоев классического рационализма принцип тождества бытия и мышления пытается реанимировать философия Гегеля. Однако в его учении мышление (мировой дух, абсолютная идея), являясь субстанцией мира, источником всего существующего, не абсолютно совпадает с бытием, а полагает внутреннее различие, противоречие. Первоначально бытие есть полная неопределенность, совершенно бессодержательное понятие, которое равнозначно небытию, ничто. Вследствие преодоления противоречия между ними абсолютная идея раскрывает себя в категориях наличного бытия (начальное «нечто»), качества, количества, меры и т.д. Первое противоречие в истории абсолюта сохраняется и в дальнейшем, но приобретает иные формы, и во всех этих формах присутствует бытие. Вся мировая история (естественная и человеческая) выступает у Гегеля как



последовательность стадий и форм саморазвертывания мирового духа на пути абсолютного самопознания. Последующее неклассическое развитие философской мысли за редким исключением отходит от рассмотрения бытия как субстанции, и, следовательно, идея тождества бытия и мышления, изначально гарантирующая постижение истины, «прозрачность» отношений человека к миру, предается забвению. В работах С. Кьеркегора, Э. Гуссерля, М. Шелера, Н. Гартмана, М. Хайдеггера, Ж. П. Сартра, М. Мерло-Понти, Х.-Г. Гадамера и многих других представителей современной философии складывается новая онтология, которая ориентируется на бытие человека в мире, считая, что только через «погружение» в поток человеческой жизни, где объективное и субъективное неразделимо, могут быть прояснены тайны бытия мира, ибо человеческое бытие единственное в универсуме, способное к вопрошанию Бытия. Поскольку Бытие запредельно, трансцендентно конечному человеческому миру и не тождественно его мышлению, человек не может сказать, что это такое, но он способен обнаружить его воздействие на собственную жизнь, промыслить его формы проявления в индивидуальном существовании. Сталкиваясь с трансценденцией и обнаруживая конечность (смертность) собственного бытия, человек оказывается способным открыть смысл своего существования и подлинным образом реализовать себя в мире.

### §3. Онтологическая и гносеологическая стороны основного вопроса философии

**Материя и сознание (дух)** — две неразрывные и в то же время противоположные характеристики бытия. В связи с этим существуют две стороны основного вопроса философии — онтологическая и гносеологическая.

**Онтологическая (бытийная) сторона** основного вопроса философии заключается в постановке и решении проблемы: что первично — материя или сознание?

Суть **гносеологической (познавательной) стороны** основного вопроса: познаваем или непознаваем ли мир, что первично в процессе познания?

В зависимости от онтологической и гносеологической стороны в философии выделяются основные направления — соответственно материализм и идеализм, а также эмпиризм и рационализм.

При рассмотрении онтологической (бытийной) стороны основного вопроса философии можно выделить такие направления, как:

- объективный идеализм;

- субъективный идеализм;
- материализм;
- вульгарный материализм;
- дуализм;
- деизм.

**Материализм** — направление в философии, сторонники которого считали, что в отношениях материи и сознания первичной является материя.

Следовательно:

- материя реально существует;
- материя существует независимо от сознания (т. е. существует независимо от мыслящих существ и от того, мыслит о ней кто-либо или нет);
- материя является самостоятельной субстанцией — не нуждается в своем существовании ни в чем, кроме самой себя;
- материя существует и развивается по своим внутренним законам;
- сознание (дух) есть свойство (модус) высокоорганизованной материи отражать сама себя (материю);
- сознание не является самостоятельной субстанцией, существующей наряду с материей;
- сознание определяется материей (бытием).

**Идеализм («линия Платона»)** — направление философии, сторонники которого в отношениях материи и сознания первичным считали сознание (идею, дух).

*В идеализме выделяют два самостоятельных направления:*

- объективный идеализм (Платон, Лейбниц, Гегель и др.);
- субъективный идеализм (Беркли, Юм).

Основателем объективного идеализма считается Платон. Согласно концепции объективного идеализма:

- реально существует только идея;
- идея первична;
- вся окружающая действительность делится на «мир идей» и «мир вещей»;
- «мир идей» (Эйдесов) изначально существует в Мировом Разуме (Божественном Замысле и т. д.);
- «мир вещей» — материальный мир не имеет самостоятельного существования и является воплощением «мира идей»;
- каждая единичная вещь — воплощение идеи (Эйдеса) данной вещи. Например, лошадь — воплощение общей идеи лошади, дом — идеи дома, корабль — идеи корабля и т. д.;

– большую роль в преобразовании «чистой идеи» в конкретную вещь играет Бог-Творец;

– отдельные идеи («мир идей») объективно существуют независимо от нашего сознания.

В противоположность объективным идеалистам существуют субъективные идеалисты (Беркли, Юм и др.) считали, что:

– все существует только в сознании познающего субъекта (человека), идеи существуют в разуме человека;

– образы (идеи) материальных вещей также существуют только в разуме человека через чувственные ощущения;

– вне сознания отдельного человека ни материи, ни духа (идей) не существует.

Наряду с полярными (конкурирующими) главными направлениями философии — материализмом и идеализмом — существуют промежуточные (компромиссные) течения — дуализм, деизм.

Дуализм как философское направление был основан Декартом. Суть дуализма заключается в том, что:

– существуют две независимые субстанции — материальная (обладающая свойством протяжения) и духовная (обладающая свойством мышления);

– все в мире производно (является модусом). Либо от одной, либо от другой указанных субстанций. (Материальные вещи — от материальной, иди — от духовной);

– в человеке соединяются одновременно две субстанции — и материальная и духовная;

– материя и сознание (дух) — две противоположные и взаимосвязанные стороны единого бытия;

– основного вопроса философии (что первично — материя или сознание) в действительности не существует, т.к. материя и сознание взаимодополняют друг друга и существуют всегда.

**Деизм** — направление в философии. Сторонники которого (преимущественно французские просветители XVIII в.) признавали наличие Бога, которые, по их мнению, единожды сотворив мир, уже не участвует в его дальнейшем развитии и не влияет на жизнь и поступки людей. (Т.е. признавали Бога, практически не имеющего никакими «полномочий», который должен лишь служить нравственным символом). Деисты также считали материю одухотворенной и не противопоставляли материю и дух (сознание).

*Гносеологическая (познавательная) сторона основного вопроса философии представлена:*

– гностицизмом;

- агностицизмом;
- эмпиризмом (сенсуализмом);
- рационализмом.

Основателем эмпиризма является Ф. Бэкон. Эмпиристы считали, что в основе познания могут лежать лишь опыт и чувственные ощущения («Нет ничего в мыслях (в разуме), чего бы ни было до этого в опыте и чувственных ощущениях»).

Основоположником рационализма (от лат. ratio — разум) считается Р. Декарт. Основная идея рационализма в том, что истинное (достоверное) знание может быть выведено только непосредственно из разума и не зависит от чувственного опыта. Во-первых, реально существует лишь сомнение во всем, а сомнение — мысль — деятельность разума. Во-вторых, существуют истины, очевидные для разума (аксиомы) и не нуждающиеся ни в каком опытном доказательстве, — «Бог существует», «У квадрата равные углы», «Целое больше, чем его часть» и т. д.

В качестве особого направления выделяется иррационализм (Ницше, Шопенгауэр). Согласно иррационалистам мир хаотичен, не имеет внутренней логики, а следовательно, никогда не будет познан разумом.

С гносеологической стороны основного вопроса философии связаны понятия гностицизма и агностицизма.

Представители гностицизма (как правило, материалисты) считают, что:

- мир познаваем;
- возможности познания неограниченны.

Противоположной точки зрения придерживаются агностики (как правило, идеалисты):

- мир непознаваем;
- возможности познания ограничены познавательными возможностями человеческого разума.

К числу видных теоретиков агностицизма принадлежал Эммануил Кант (1724-1804). Согласно Канту человеческий разум обладает большими возможностями, но и эти возможности имеют свои границы. Исходя из конечности и ограниченности познавательных возможностей человеческого разума, существуют загадки (противоречия), которые человеком не будут разгаданы никогда, например:

Бог существует.

Бога не существует

Всего таких неразрешимых противоречий (антимоний) Кант выделяет четыре. Однако, по Канту, даже то, что входит в познавательные возможности человеческого разума, все равно не будет никогда познано, поскольку разум может лишь познать отображение вещи в

чувственных ощущениях, но никогда не познает внутреннюю сущность данной вещи — «вещи в себе».

### **Контрольные вопросы**

1. В чем заключается суть философской проблемы бытия?
2. В чем специфика категорий «небытие» и «ничто»?
3. Как понимается бытие в античности?
4. Как понимается бытие в средневековой философии?
5. Как понимается бытие в Новое время?
6. Как понимается бытие в неклассической онтологии Хайдеггера?
7. В чем сложность определения категории «материя»?
8. Каковы атрибутивные свойства материи?
9. Что такое синергетика, и какова роль случайности в онтологии?

### **Литература**

1. Владимиров Ю.С. Пространство-время: явные и скрытые размерности. – М., 2010.
2. Вонсовский С.В. Современная естественнонаучная картина мира. – Екатеринбург, 2006.
3. Гайденок П. П. Время. Длительность. Вечность. – М., 2006.
4. Гивишвили Г.В. Темная энергия и «сверхсильный» антропный принцип // Вопросы философии, 2008. – № 5.
5. Головкин Н.В. Философские вопросы научных представлений о пространстве и времени. Концептуальное пространство – время и реальность. – Новосибирск, 2006.
6. Иванов А. В., Миронов В. В. Онтология и теория познания. – М., 2005.
7. Лоскутов Ю. В. Проблема субстанции в отечественной материалистической философии XX в.// Новые идеи в философии. – Вып. 14. Ч.1. – Пермь, 2005.
8. Онтология: Хрестоматия / сост. В.И.Плотников. – М., 2004 .
9. Уитрой Д.Д. Естественная философия времени: Пер. с англ. – М., 2010.

## Глава X. ГНОСЕОЛОГИЯ

### §1. Сущность, структура познания. Уровни познания

Проблема познания является одной из важнейших в философии. Как возможно познание мира? Возможно ли оно? Что есть истина? – те вопросы, которые изначально были продиктованы любовью к знанию (мудрости) и до сих пор образуют существо философской проблематики. Эти вопросы философские потому, что заданы в общей форме (т.е. обращены к миру в целом) и являются только обобщенной формулировкой проблем, постоянно встающих перед человеком. Теорию познания (или гносеологию) в общем виде можно определить как раздел философии, в котором изучаются природа познания, его возможности и границы, отношение знания к реальности, субъекта – к объекту познания, выявляются условия достоверности и истинности знания.

Основным содержанием сознания человека является знание. Знание – результат познавательной деятельности. Проблема познания признана одной из главных философских проблем. Познание есть деятельность, направленная на получение нового знания. Человечество всегда стремилось к приобретению новых знаний. Теория познания исследует природу человеческого познания, формы и закономерности перехода от поверхностного представления о вещах (мнения) к постижению их сущности (истинного знания), а в связи с этим рассматривает вопрос о путях достижения истины, о ее критериях.

Но человек не мог бы познать истинное как истинное, если бы не делал ошибок, поэтому теория познания исследует также и то, как человек впадает в заблуждения и каким образом преодолевает их. Наконец, самым животрепещущим вопросом для всей гносеологии был и остается вопрос о том, какой практический, жизненный смысл имеет достоверное знание о мире, о самом человеке и человеческом обществе. Все эти многочисленные вопросы, а так же и те, которые рождаются в области других наук и в общественной практике, способствуют оформлению обширной проблематики теории познания. Человеческий разум, в процессе познания каждый раз пытается ответить на вопрос: познаваем ли мир?

В попытке ответить на него можно обозначить три основные линии: оптимизм, скептицизм и агностицизм. Оптимисты утверждают принципиальную познаваемость мира, агностики, напротив, ее отрицают. Скептики же не отрицают принципиальной познаваемости мира, но выражают сомнение в достоверности знания. Основная проблема,

которая подводит к агностицизму, заключается в следующем: предмет в процессе его познания неизбежно преломляется сквозь призму наших органов чувств и мышления. Мы получаем о нем сведения лишь в том виде, какой он приобрел в результате такого преломления. А раз так, то насколько возможно человеческому разуму постичь сущность мироздания? Получается, что мы ограничены в наших способах познания, и не в состоянии сказать ничего достоверного о мире, как он существует сам по себе.

Одним из истоков агностицизма является гносеологический релятивизм – абсолютизация изменчивости, текучести явлений, событий бытия и познания. Сторонники релятивизма исходят из принципа, что все в мире скоротечно, и то, что вчера считалось истиной, сегодня признается заблуждением. Еще большей зыбкости подвержены оценочные суждения.

Скептическая мысль восходит отчасти к рассуждениям античных философов: “Кто ясно хочет познавать, тот должен прежде основательно сомневаться”. Агностицизм есть гипертрофированная форма скептицизма. Скептицизм, признавая принципиальную возможность познания, выражает сомнение в достоверности знаний. Человек, движимый стремлением к знанию, говорит: “Я не знаю, что это такое, но надеюсь узнать”. Агностик же утверждает: “Я не знаю, что это такое, и никогда не узнаю”. Однако в разумной мере скептицизм полезен и даже необходим. Как познавательный прием скептицизм выступает в форме сомнения, а это – путь к истине. Невежество утверждает и отрицает; знание – сомневается. Говоря о познании, следует обратить внимание на чрезвычайное разнообразие видов или характеров знания. Житейское познание и бытовое знание основывается, прежде всего, на наблюдении и смекалке, оно носит эмпирический характер и лучше согласовывается с жизненным опытом, чем с абстрактными научными построениями. Значимость житейского знания в качестве предшественника иных форм знания не следует преуменьшать: здравый смысл оказывается нередко тоньше и проницательнее, чем ум иного ученого.

Научные знания предполагают объяснение фактов, осмысление их во всей системе понятий данной науки. Научное познание отвечает на вопросы не только как, но и почему оно протекает именно таким образом. Научное знание не терпит бездоказательности: то или иное утверждение становится научным лишь тогда, когда оно обосновано. Сущность научного знания заключается в понимании действительности, в достоверном обобщении фактов, в том, что за случайным оно находит необходимое, закономерное, за единичным – общее.

К научному познанию также тесно примыкает практическое знание. Различие между ними состоит в основном в целевой установке. Цель научного познания – открытие закономерности. Цель практики – создание новой вещи (прибора, устройства, компьютерной программы, промышленной технологии и т.д.) на основе уже полностью известных знаний. Преобразуя мир, практика преобразует человека. Художественное познание обладает определенной спецификой, суть которой – в целостном отображении мира и особенно человека в мире. Художественное произведение строится на образе, а не на понятии. Восприятие художественного образа влечет за собой огромное расширение человеческого опыта, охватывающего собой и сферу настоящего, и сферу прошлого, а иногда – и будущего.

Познание предполагает раздвоенность мира на объект и субъект. Субъект представляет собой сложную иерархию, фундаментом которой является все социальное целое. В конечном счете, высший производитель знания и мудрости – все человечество. В обществе исторически выделяются группы индивидов, специальным назначением и занятием которых является производство знаний, имеющих особую жизненную ценность. Таковы, в частности, научные знания, субъектом которых выступает сообщество ученых. В этом сообществе выделяются отдельные индивиды, способности, талант и гений которых обуславливают их особо высокие познавательные достижения. Имена этих людей история сохраняет как обозначение выдающихся вех в эволюции научных идей.

Фрагмент бытия, оказавшийся в фокусе познания, составляет объект познания, становится в определенном смысле “собственностью” субъекта, вступив с ним в субъектно-объектное отношение. В современной гносеологии принято различать объект и предмет познания. Под объектом познания имеют в виду реальные фрагменты бытия, подвергающиеся исследованию. Предмет познания – это конкретные аспекты, на которые направлено острие ищущей мысли. Так, человек является объектом изучения многих наук – биологии, медицины, психологии, социологии, философии и др. Однако, каждая из них “видит” человека под своим углом зрения: например, психология исследует психику, душевный мир человека, его поведение, медицина – его недуги и способы их лечения и т.д.

Известно, что человек является творцом, субъектом истории, сам создает необходимые условия и предпосылки своего исторического существования. Следовательно, объект социально – исторического познания не только познается, но и создается людьми: прежде чем стать объектом, он должен быть ими предварительно создан, сформирован. В социальном познании человек имеет дело, таким образом, с



результатами собственной деятельности. Будучи субъектом познания, он оказывается вместе с тем и его объектом. В этом смысле социальное познание есть общественное самосознание человека. В силу этого взаимодействие субъекта и объекта в социальном познании особо усложняется.

## §2. Формы и особенности познавательного процесса

Одним из важнейших положений гносеологии является то, что познание есть сложный, противоречивый процесс. Сложность в том, что познание — это многостадийный, многоаспектный, детерминированный различными причинами и условиями, разворачивающийся в пространстве и во времени акт. Противоречивость познания проявляется уже в том, что оно переводит материальное в свою противоположность — идеальное. В процессе отражения физическое (внешний мир, его действительные свойства и отношения) преобразуется в физиологическое (работа нервной системы, мозга) и, наконец, в психическое — в факт сознания, мысленные образы вещей, событий, процессов. Противоречивость познания проявляется также в специфике его форм, в характере связей этих форм между собой.

Цель познания — знания. Они нужны для: ориентации человека в окружающем мире; объяснения и предвидения событий; планирования и реализации деятельности. Знание — средство преобразования действительности и это система. Знание возникает в процессе познания, а он состоит из форм, этапов, уровней. В теории познания выделяют, как правило, чувственное и рациональное познание, а также рассматривают интуицию как особый момент связи чувственного и рационального.

Характеристику процесса познания следует начать с чувственной ступени, потому что она:

- исторически начальная ступень;
- начальная в том смысле, что без чувственности первоначального контакта с миром не возникает.

**Чувственное познание** осуществляется посредством органов чувств (зрение, слух, обоняние, осязание, вкус). *Для него характерны:* — непосредственность (прямое воспроизведение объекта); — наглядность и предметность возникающих образов; — воспроизведение объектов на уровне явления, т.е. их внешних сторон и свойств.

Основные формы чувственного отражения: ощущения, восприятия, представления. *Ощущения* отражают отдельные свойства и стороны объекта (цвет, запах и т.д.) и сами по себе не дают цельной картины объекта познания. *Восприятия* — синтез ощущений, при котором

формируется целостный образ предмета в единстве его сторон и свойств. И, наконец, наглядное воспроизведение прошлых восприятий с помощью памяти и воображения рождает такую форму образа, как *представление*. По сравнению с восприятием оно является более обобщенным образом действительности, служит ступенькой, позволяющей перейти к рациональному отражению действительности. Но не следует представлять дело так, что чувственное познание — это пассивный этап передачи информации от объекта к субъекту. Чувственное отражение активно, во-первых, а во-вторых, социально обусловлено (речь идет о человеческом чувственном отражении).

Говоря о чувственном познании, следует заметить, что социальная детерминация чувственного отражения человека составляет его специфику по сравнению с чувственным отражением у животных. Эту специфику можно выразить в следующих положениях.

- Выделяется влияние социальных отношений, общественной и индивидуальной практики на выбор объектов отражения в окружающей действительности.

- Происходит формирование (под воздействием практики, социально-культурных условий и ценностей) перцептивных установок и ожиданий, регулирующих в ходе восприятия взаимодействие текущих сенсорных данных и прошлого опыта субъекта.

- Осуществляется взаимодействие прошлой, а также текущей сенсорной информации и культурных наслоений. Исходя из этого можно говорить о том, что непосредственность чувственного отражения — вещь относительная и что необходимо учитывать эту относительность в познавательной и практической деятельности. Таковы в общих чертах формы, особенности и специфика чувственного познания человека.

**Рациональное познание** — более сложный, присущий человеку способ отражения действительности посредством мышления. Мышление может быть представлено *тремя основными уровнями*, которые соответствуют в общем истории его развития: сенсорно-перцептивным; уровнем представлений; вербально-логическим уровнем (уровнем понятийного мышления). *Для него характерны:* — опора на результаты чувственного отражения, опосредованность чувствами; — абстрактность и обобщенность возникающих образов; — воспроизведение объектов на уровне сущностей, внутренних закономерных связей и отношений. К основным формам рационального познания можно отнести: понятия, суждения, умозаключения, законы, гипотезы, теории.

**Понятие** — логический образ, воспроизводящий существенные свойства и отношения вещей. С него начинается и им завершается

любой цикл осмысления действительности. Возникновение понятия – это всегда скачок от единичного к всеобщему, от конкретного к абстрактному, от явления к сущности.

*Суждение* – это мысль, связывающая несколько понятий и благодаря этому отражающая отношения между различными вещами и их свойствами. С помощью суждений строятся определения науки, все ее утверждения и отрицания.

*Умозаключение* представляет собой вывод из нескольких взаимосвязанных суждений нового суждения, нового утверждения или отрицания, нового определения науки. С помощью понятий, суждений и умозаключений выдвигаются и обосновываются гипотезы, формулируются законы, строятся целостные теории – наиболее развитые и глубокие логические образы действительности.

И еще одно важное положение, которое желательно сформулировать при характеристике рационального познания. Необходимо различать понятия “мышление” и “интеллект”. *Интеллект* следует рассматривать как интегральную и высококодифференцированную способность к мышлению, как универсальную тренированную способность мозга. Это своего рода духовный потенциал личности, где функциональное раскрытие порождает все богатство оттенков и форм человеческого мышления. *Под мышлением* (умственной активностью), напротив, понимается та конкретная деятельность, которая производится носителем интеллекта.

Умственная работа не сводится к механическому усвоению способов деятельности. Человек овладевает не набором понятий, суждений и умозаключений, а принципами, структурой для их обработки. Как интеллект (умственная способность), так и мышление (умственная активность) не являются изолированными формами. Между ними постоянно осуществляется взаимосвязь, взаимопереход. По-видимому, сам интеллект есть результат функционирования многоаспектного, напряженного мозга: только через мыслительную деятельность происходит его формирование. Такова характеристика рациональной ступени познания. Но чувственное и рациональное познание как формы не исчерпывают процесс познания. Познание осуществляется и с помощью интуиции, на природе которой и ее познавательных возможностях следует остановиться подробнее.

*Интуиция* – (пристально смотрю) определяется как способность постижения истины путем ее усмотрения без обоснования с помощью доказательств. Еще ее определяют как чутье, пронизательность, непосредственное познание, основанное на предшествующем опыте и теоретических научных знаниях. В иррациональной философии

интуиция — мистическое постижение “истины” без помощи научного опыта и логических умозаключений. Характеризуя интуицию, можно отметить что:

- интуиция — это особая форма скачка от незнания к знанию;
- интуиция — это плод переплетения логических и психологических механизмов мышления.

Исследователи отмечают также и *признаки интуиции*: внезапность скачка; неполная осознанность процесса; непосредственный характер возникновения знания. Выделяют также *формы интуиции*: чувственную и интеллектуальную.

Характерно то, что у нас внезапно возникает уверенность в результативности интуитивного познавательного акта, причем такая уверенность имеет три особенности:

- остается неясным, каким образом мы угадываем “близость решения”, хотя буквально ничего не можем сказать о его содержании;
- усилия сознания “схватить” подступающее решение, т.е. подключить внимание и формальную логику, как бы отпугивает его;
- хотя мы и не знаем содержания наступившего решения, мы тем не менее откуда-то обретаем уверенность в том, что оно существенно лучше тех вариантов, которые придумывались нами ранее.

Подсознательный характер интуитивного мышления не означает его отрыва от осознанного мышления. *Во-первых*, интуитивное мышление совершает свою работу над проблемой не раньше и не позже того, когда над проблемой бьется осознанное мышление. *Во-вторых*, решения, полученные на интуитивном уровне, дают ответ именно на наиболее трудные задачи, стоящие перед осознанным мышлением, дают конструкциям (моделям) осознанного мышления именно то, чего им не достает.

Интуитивное мышление следует за осознанным мышлением в плане проблематики, но часто опережает его во времени решения задач. Еще его особенность в том, что оно возникает как следствие напряженных и эмоционально насыщенных поисковых размышлений. Оно всегда эмоционально окрашено. Оно всегда просто и лаконично и никогда не представляет собой целой теории, а дает лишь некоторый ключевой элемент типа того, который имел место у Д.И. Менделеева, который отмечал: “В голове все сложилось, а на бумаге таблица никак не получается”. Таким образом, интуитивное мышление принадлежит к той группе явлений духовной жизни, которые доставляют обществу такие полезные неожиданные находки, которые оно ранее не могло предполагать и которые поэтому позволяют ему скачкообразно выходить на новые качественные уровни (огонь, керамика, металл,

колесо и т.д.). Можно ли инициировать интуицию? Положительный ответ на этот вопрос ставит проблему управления интуицией. Управление интуицией, насколько это вообще возможно, означает овладение способами инициирования процессов самодоотраивания и направленного воздействия на поле мозга и сознания.

### §3. Истина и заблуждение

Проблема истины является ведущей в гносеологии. Все проблемы теории познания касаются либо средств и путей достижения истины (вопросы чувственного и рационального, интуитивного и дискурсивного, теории и практики, универсальных, общенаучных и частных методов познания и т.п.), либо форм существования истины (понятие факта, гипотезы, теории, научного знания и др.), форм ее реализации, структуры познавательных субъектно-объектных отношений и т.п.

Многие ученые отождествляют понятия истины и правды. Этой же точки зрения придерживается и большой знаток русского языка В. Даль.

От того, как каждый человек видит истину, понимает ее суть, зачастую зависит жизненная позиция этого человека, понимание им своего назначения.

В философии на сегодняшний день можно указать наличие, по крайней мере, следующих концепций истины. Все они имеют как позитивные, так и негативные стороны:

1) Классическая теория истин. Истина – это правильное отражение предмета, процесса в индивидуальном познании.

2) Когерентная концепция рассматривает истину, как соответствие одних знаний другим.

3) Прагматическая концепция. Эта концепция, распространенная в особенности в Америке, говорит, что истиной считается то, что полезно для человека.

4) Конвенциональная концепция. Истина – это то, что считает большинство.

5) Экзистенциалистская концепция. Ярким представителем этой концепции является Хайдеггер. Истина есть свобода. Это процесс с одной стороны, в котором мир открывается нам с одной стороны, а с другой человек сам волен выбирать, каким способом и чем можно познать этот мир.

6) Неатомистическая концепция. Говорит о том, что истина – это божье откровение.

В истории философской мысли существовали разные понимания

истины. Приведем примеры некоторых: «Истина – это соответствие знаний действительности»; «Истина – это опытная подтверждаемость»; «Истина – это свойство самосогласованности знаний» и др.

Первое положение, согласно которому истина есть соответствие мыслей действительности, является главным в классической концепции истины. Она называется так потому, что оказывается древнейшей из всех концепций истины; именно с нее и начинается теоретическое исследование истины. Эту концепцию поддерживали Аристотель, Платон, Гегель, Фейербах и др.

Существует несколько определений истины. Вот определение из марксистской литературы: истина – это адекватное отражение объекта познающим субъектом, воспроизводящее познаваемый предмет так, как он существует вне и независимо от сознания.

Характерной чертой истины является наличие в ней объективной и субъективной сторон.

Истина, по определению, – в субъекте, но она же и вне субъекта. Истина субъектна. Когда мы говорим, что истина «субъективна», это значит, что она не существует помимо человека и человечества. Истина объективна – это значит, что истинное содержание человеческих представлений не зависит от субъекта, не зависит ни от человека, ни от человечества.

В идеалистических системах истина понимается как вечно неизменное и абсолютное свойство идеальных объектов (Платон, Августин), или как согласие мышления с самим собой (теория когеренции), с его априорными формами (Кант). По Гегелю, истина есть диалектический процесс развития знания, в котором достигается соответствие понятия предмету мысли.

Точка зрения сторонников субъективно-идеалистического эмпиризма состоит в понимании истинности как соответствия мышления ощущениям субъекта или как соответствия идей стремлениям личности к достижению успеха (прагматизм), либо, как наиболее простой взаимосогласованности ощущений.

Общая черта различных концепций истины в современной западной философии – отрицание объективности содержания знания. Признание объективности истины принципиально отличает марксистскую концепцию от прагматических, конвенционалистских трактовок и различных форм релятивизма.

На каждом историческом этапе человечество располагает относительной истиной – приблизительно адекватным, неполным, содержащим заблуждения знанием. Признание относительности истины связано с неисчерпаемостью мира и бесконечностью процесса его познания.

Истинное знание каждой эпохи содержит элементы абсолютной истины: оно обладает объективно истинным содержанием, является необходимым этапом развития человеческого познания, своим объективным содержанием включается в последующие этапы познания.

Абсолютная истина – такое знание, которое полностью исчерпывает предмет познания и не может быть опровергнуто при дальнейшем развитии познания. Всякая относительная истина содержит элемент абсолютного знания. Абсолютная истина складывается из суммы относительных истин. Истина всегда конкретна.

Критерий истины находится не в мышлении самом по себе и не в действительности, взятой вне субъекта, а заключается в практике.

Процесс достижения истины, в особенности в социально-гуманитарном познании, предполагает сопоставление и соревнование идей, научных дискуссий, критику и преодоление реалистических форм сознания и социальных иллюзий, анализ соотношения идеологических и научно-теоретических форм отражения социальной реальности, выяснение социально-практических и мировоззренческих предпосылок теоретических построений.

Заблуждение представляет собой своеобразное теоретико-познавательное явление. Оно есть непреднамеренное несоответствие суждений или понятий объекту. Свойство непреднамеренности делает его существенно отличающимся от лжи. Наряду с этим и заблуждение, и ложь – ошибочные утверждения. Заблуждение – это ложное знание, принимаемое за истинное (Э.М. Чудинов), или, если учесть случаи, когда, наоборот, истина может выступать как ложь, – это восприятие (осознание) ложного знания как истинного или истинного знания как ложного.

#### §4. Научное познание

Рассмотрим подробнее научное познание. Будучи профессиональным видом общественной деятельности, оно осуществляется по определенным научным канонам, принимаемым научным обществом. В нем используются специальные методы исследования, а также оценивается качество получаемых знаний на основе принятых научных критериев. Процесс научного познания включает в себя: объект, субъект, знание как результат и метод исследования.

Следует отметить, что наука имеет дело с особым набором объектов реальности, несводимых к объектам обыденного опыта, а также то, что научные знания являются продуктами научной деятельности.

В науке различают эмпирический и теоретический уровни исследования. Это различие имеет своим основанием неодинаковость, во-первых, способов (методов) самой познавательной активности, а во-вторых, характера достигаемых научных результатов.

Эмпирическое исследование предполагает выработку исследовательской программы, организацию наблюдений, эксперимента, описание наблюдаемых и экспериментальных данных, их классификацию, первичное обобщение. Словом, для эмпирического познания характерна фактофиксирующая деятельность.

Теоретическое познание – это сущностное познание, осуществляемое на уровне абстракции высоких порядков. Здесь орудием выступает понятия, категории, законы, гипотезы и т.д.

Оба эти уровня связаны, предполагают друг друга, хотя исторически эмпирическое (опытное) познание предшествует теоретическому.

Основной формой знания, получаемого на эмпирическом этапе, является научный факт и совокупность эмпирических обобщений. На теоретическом уровне получаемое знание фиксируется в форме законов, принципов и научных теорий. Основными методами, используемыми на эмпирическом этапе, являются наблюдение, эксперимент, индуктивное обобщение. На теоретическом этапе познания используются такие методы, как анализ и синтез, идеализация, индукция и дедукция, аналогия, гипотеза и др.

В эмпирическом познании доминирует чувственный коррелят, а в теоретическом – рациональный. Их соотношение находит свое отражение в методах, используемых на каждом этапе.

Научное исследование предполагает не только движение "вверх", к все более совершенному, разработанному теоретическому аппарату, но и движение "вниз", связанное с ассимиляцией эмпирической информации.

Как уже упоминалось выше, научное познание тесно связано с творчеством познающего человека.

#### Метод Декарта.

Несмотря на индивидуальность решения научных задач, можно назвать некоторые общие правила, лежащие в основе исследовательского процесса и составляющие сущность *метода Декарта* для получения нового знания:

- ничего не принимать за истинное, что не представляется ясным и отчетливым;
- трудные вопросы делить на столько частей, сколько нужно для разрешения; начинать исследование с самых простых и удобных для



познания вещей и восходить постепенно к познанию трудных и сложных;

- останавливаться на всех подробностях, на все обращать внимание, чтобы быть уверенным, что ничего не опущено.

Принципы научного познания.

Подводя итог, сформулируем кратко три основных принципа научного познания действительности.

**1. Причинность.** Первое и достаточно емкое определение причинности содержится в высказывании Демокрита:

*Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости.*

В современном понимании причинность означает связь между отдельными состояниями видов и форм материи в процессе ее движения и развития. Возникновение любых объектов и систем, а также изменение их свойств во времени имеют свои основания в предшествующих состояниях материи; эти основания называются *причинами*, а вызываемые ими изменения - *следствиями*.

**2. Критерий истины.** *Естественно-научная истина проверяется (доказывается) только практикой: наблюдениями, опытами, экспериментами, производственной деятельностью.* Если научная теория подтверждена практикой, то она истинна. Естественно-научные теории проверяются экспериментом, связанным с наблюдениями, измерениями и математической обработкой получаемых результатов. Подчеркивая важность измерений, выдающийся ученый Д.И. Менделеев (1834–1907) писал:

Наука началась тогда, когда люди научились мерить; точная наука немислима без меры.

**3. Относительность научного знания.** *Научное знание (понятия, идеи, концепции, модели, теории, выводы из них и т.п.) всегда относительно и ограничено.*

Методология научного познания.

Метод – способ познания, исследования явлений природы и общественной жизни; прием, способ или образ действия.

Методология науки исследует структуру и развитие научного знания, средства и методы научного исследования, способы обоснования его результатов, механизмы и формы реализации знания в практике.

В современной науке вполне успешно работает многоуровневая концепция методологического знания. В этом плане все методы научного познания могут быть разделены на пять основных групп:

1) Философские методы. Сюда относятся: диалектика (античная, немецкая и материалистическая) и метафизика.

2) Общенаучные подходы и методы исследования.

3) Частно-научные методы.

4) Дисциплинарные методы.

5) Методы междисциплинарного исследования.

Диалектическим методом мы часто пользуемся. Он исходит из того, что если в объективном мире происходит постоянное возникновение и уничтожение всего, взаимопереходы явлений, то понятия, категории и другие формы мышления должны быть гибки, подвижны, взаимосвязаны, едины в противоположностях, чтобы правильно отразить развивающуюся реальную действительность. Одним из основных принципов диалектического подхода к познанию является признание конкретности истины, что предполагает точный учет всех условий, в которых находится объект познания, выделение главных, существенных свойств, связей, тенденций его развития. Принцип конкретности истины требует подходить к фактам не с общими формулами и схемами, а с учетом реальных условий, конкретной обстановки.

Так, например, научными методами эмпирического исследования являются наблюдения, описания, измерения, эксперименты. Определим эти понятия.

Наблюдение – целенаправленное восприятие явлений объективной действительности.

Описание – фиксация средствами естественного или искусственного языка сведений об объекте.

Измерение – сравнение объекта по каким-либо сходным свойствам или сторонам.

Эксперимент – наблюдение в специально создаваемых и контролируемых условиях, что позволяет восстановить ход явления при повторении условий.

Существует шесть видов эксперимента:

1) исследовательский;

2) проверочный;

3) воспроизводящий;

4) изолирующий;

5) количественный;

6) физический, химический и др.

Среди научных методов теоретического исследования выделяют:

1) формализацию;

2) аксиоматический метод;

3) гипотетико-дедуктивный метод.

Научным исследованием широко используются общенаучные методы исследования:

- 1) анализ и синтез;
- 2) абстрагирование;
- 3) обобщение;
- 4) индукция и дедукция;
- 5) аналогия и моделирование;
- 6) идеализация;
- 7) классификация;
- 8) системный подход.

Следует заметить, что существует два пути развития научного знания: эволюционный и революционный.

Эволюционное развитие, не предполагающее какого-либо радикального обновления теоретического фонда знаний, заключается в расширении области приложений наличных теорий за счет их распространения на новые явления действительности. Оно осуществляется в результате:

- вывода следствий;
- приспособление общей теории к решению частных задач путем присоединения соответствующих допущений;
- сращения математического формализма с конкретной теорией, приводящего к образованию новых представлений и систем понятий;
- развития теории за счет введения новых предложений усовершенствования;
- поиска моделей и семантической (эмпирической) интерпретации теорий.

А вот при анализе революционного развития науки логически и органично встает вопрос: “Как, каким образом наука переходит от одной системы идей к другой?” Мы сталкиваемся с необходимостью рассмотреть *феномен научных революций*. По мере развития наука может столкнуться с принципиально новыми типами объектов, требующими иного видения реальности. В системе новых фактов могут быть не только аномалии, не получающие своего теоретического объяснения, но и факты, приводящие к парадоксам при попытках их теоретической ассимиляции. Т. Кун, обозначая такие ситуации как начало научной революции, называет их аномалиями и кризисами. Перестройка картины мира и идеалов познания требует особых идей, которые позволяют перегруппировать элементы старых представлений о реальности и процедурах ее познания, элиминировать часть из них, включить новые элементы с тем, чтобы разрешить имеющиеся парадоксы. Такие идеи формируются в сфере философского анализа познавательных ситуаций науки и именуются парадигмами. Парадигма (от греч. – пример, образец) – понятие, используемое в античной и

средневековой философии для характеристики взаимоотношения духовного и реального мира; **теория (или модель постановки проблем), принятая в качестве образца решения исследовательских задач.** Они (парадигмы) играют роль общей эвристики, обеспечивающей интенсивное развитие исследований. Есть все основания полагать, что техногенная цивилизация ныне вступает в полосу особого типа прогресса, когда гуманистические ориентиры становятся исходными в определении стратегии научного поиска.

Ближайшими предпосылками революций в науке являются:

- самоисчерпаемость, отсутствие эвристического потенциала наличного знания для объяснения, описания и предвидения явлений;
- становящиеся все более искусственными модификации аппарата теории, призванные приспособить его для решения внутритеоретических задач;
- противоречия, антиномии, обнаруживаемые в наличной системе знания, которые "дискредитируют" традиционные алгоритмы постановки и решения проблем.

### **Контрольные вопросы**

1. Каково место гносеологии в философском знании?
2. Каковы основные формы чувственного познания?
3. Каковы основные формы рационального познания?
4. В чем суть спора рационализма и сенсуализма? Каковы аргументы сторон?
5. Существует ли абсолютная истина?
6. Какие существуют теории истины?
7. Что такое практика, и какую роль она играет в процессе познания?
8. Какова роль интуиции в процессе познания?
9. Существует ли предел познаваемости мира?

### **Литература**

1. Миронов В.В., Иванов А.В. Онтология и теория познания. – М., 2010.
2. Ильин В.В. Теория познания. Введение. Общие проблемы. – М., 2010.
3. Лекторский В.А. Вера и знание в современной культуре // Вопросы философии, 2007. – № 2.
4. Лекторский В.А. Эпистемология: классическая и неклассическая. – М., 2009.
5. Микешина Л.А. Философия познания. – М., 2004.
6. Основы теории познания: Учеб. пособие / Под. ред. Б.И. Липского. – СПб., 2000.
7. Никифоров А.Л. Понятие истины в теории познания // Эпистемология и философия науки, 2007. – № 2.
8. Рузавин Г.И. Методология научного исследования. – М., 1999.

## Глава XI. ЧЕЛОВЕК КАК ОСОБАЯ ФОРМА БЫТИЯ

### §1. Сущность и существование

В размышлениях о Вселенной, природе, обществе, человеке философская мысль с древнейших времен до наших дней опирается на фундаментальную категорию бытия как единства мира, который развивается, изменяется и в то же время сохраняется как относительно стабильное целое. Единство мира проявляется в том, что он есть, существует, бытийствует. Важно при этом иметь в виду, что единое бесконечное бытие различается по формам своего существования. Можно выделить следующие взаимосвязанные основные формы бытия: бытие природы (вещей, процессов), бытие человека, бытие духовное (идеальное), бытие социальное.

История мировой философии показывает, что поиски предельных оснований бытия всегда были сопряжены с ключевой проблемой — постижения сути человеческого бытия. Что такое человек, каковы его место и предназначение в мире, в чем специфика его природы и смысл существования? По этим и другим вопросам сложились разнообразные традиции и направления исследований.

Однако попытки ученых разработать единую, целостную концепцию человека всегда наталкивались на серьезные трудности. Еще в XVIII в. Гельвеций, подчеркивая многоаспектность проблемы человека, отмечал, что человек есть модель, выставленная на обозрение различными художниками, каждый из которых видит лишь некоторые стороны ее, но никто не охватил ее всесторонне. Подмеченная Гельвецием трудность в познании человека во многом характерна и для современного состояния исследований.

В настоящее время происходит систематическое накопление многообразных эмпирических данных о человеке, предпринимаются попытки систематизировать и обобщить разрозненные факты как в рамках специальных наук, так и в междисциплинарном плане. При этом ученые резонно указывают на трудности интеграции разнородных данных о человеке, практическую невозможность этим путем построить всестороннюю и вместе с тем целостную теорию человека. Попытки объединить различные научные знания о человеке нередко выливаются в фрагментарное, эклектическое описание существенных и несущественных свойств и отношений. Вместо целостной картины получается механическое соединение разнородных данных о человеке. Ни одна из частных наук, ни их совокупность, сколько бы они ни исследовали человека как эмпирическую данность, не могут решить

такие проблемы, как природа человека, его свобода, деятельность, субъективность, отчуждение, смысл жизни и др.

Следовательно, никакая систематизация и суммирование (даже самое полное) знаний о человеке, полученных частными науками, не могут привести к познанию человека как целостной системы, которая обладает интегративными социально-природными качествами. Человек — это не просто конгломерат разнокачественных параметров (биологических, психических, социально-деятельностных и т.д.), а целостная система, обладающая специфическими качествами. Новое качество целого является той объективной основой, которая делает необходимым вычленение философского уровня познания.

Применительно к человеку это означает необходимость выйти за рамки частнонаучного изучения человека как эмпирической данности, подняться на уровень философского обобщения, позволяющего рассматривать человека как «мир человека», как диалектическое единство общего (общечеловеческого), особенного (зависящего от типа культуры) и отдельного (индивидуальных особенностей самосознания), т.е. как органически взаимосвязанную целостность. Философия призвана не только изучать и интерпретировать человека, но в известной мере и творить его как концепцию, в которой теоретический и практико-аксиологический аспекты слиты воедино.

Ниже будут проанализированы такие философские проблемы, как антропогенез, природа, сущность и существование человека, соотношение в нем биологического и социального, внутренняя свобода, деятельность и творчество, отчуждение, смысл жизни. Особое внимание уделяется определению ключевых понятий, образующих категориальный каркас собственно философской концепции человека.

Проблема сущности человека находится в центре философского учения о человеке. Это объясняется тем, что раскрытие сущности входит в само определение любого предмета и без этого вообще невозможно вести разговор о его функциях, значении, существовании и т.д. Философы усматривали отличие человека от животного и объясняли его сущность, используя различные специфические качества человека. Действительно, человека можно отличать от животного и по плоским ногтям, и по улыбке, и по уму, и по религии и т.д. и т.п. При этом нельзя не заметить, что в данном случае сущность человека пытаются определить, исходя не из самого человека, а апеллируя к тем признакам, которые отличают его от ближайшего вида, как бы со стороны. Однако с методологической точки зрения такой прием оказывается не совсем правомерным, ибо сущность любого предмета определяется прежде всего имманентным способом бытия самого этого

предмета, внутренними законами его собственного существования. К тому же не все отличительные признаки человека являются существенными.

Такой субстанцией, лежащей в основе исторического бытия и развития человека и составляющей его сущность, как свидетельствует современная наука, является трудовая деятельность, осуществляемая всегда в рамках общественного производства. Человек не может производить и заниматься трудовой деятельностью не вступая прямо или опосредованно в общественные отношения, совокупность которых и образует общество. С развитием общественного производства и трудовой деятельности развиваются и общественные отношения людей. В той степени, в какой индивид аккумулирует, осваивает и реализует всю совокупность общественных отношений, происходит и его собственное развитие. Поэтому Маркс имел полное основание, критикуя Фейербаха за абстрактное понимание человека, сказать, что «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений».

При этом подчеркнем, что речь идет именно о всей совокупности общественных отношений: материальных и идеальных (идеологических), настоящих и прошлых. Это положение имеет важное методологическое значение, ибо из него следует, что человека надо понимать не вульгарно-материалистически, не идеалистически, не дуалистически, а диалектически. Другими словами, его нельзя сводить лишь к «экономическому человеку», или только к «человеку разумному», или к «человеку играющему» и т. д. Человек есть существо и производящее, и разумное, и культурное, и нравственное, и политическое, и т.д. одновременно. Он аккумулирует в себе в большей или меньшей степени весь спектр общественных отношений и таким образом реализует свою социальную сущность. Другой аспект этого вопроса состоит в том, что человек — это дитя человеческой истории. Современный человек не взялся «ниоткуда», он есть результат развития общественно-исторического процесса. Иными словами, речь идет о единстве человека и человеческого рода.

Однако человек не только результат общества и общественных отношений, он в свою очередь и творец их. Таким образом, он оказывается в одно и то же время и объектом и субъектом общественных отношений. В человеке реализуется единство, тождество субъекта и объекта. Существует диалектическое взаимодействие между человеком и обществом: человек — это микрообщество, проявление общества на микроуровне, а общество — это «сам человек в его общественных отношениях».

Таким образом, можно говорить о социально-деятельностной сущности человека. Вне деятельности, социальных отношений и общения (как формы их реализации) человек просто не может стать человеком. И здесь Аристотель был совершенно прав, отмечая, что существо, не способное вступать в общение, — или животное, или Бог.

Но человек несводим к своей сущности. В своем реальном проявлении она обнаруживается в его существовании. И если сущность человека — это общая характеристика рода человек, то существование каждого индивида всегда индивидуально в своем конкретно-эмпирическом выражении и не исчерпывается сущностью. Человеческое существование есть бытие индивида как целостного существа во всем многообразии форм, видов и свойств его проявления. Эта целостность выражается, в первую очередь, в том, что человек есть единство трех основных начал — биологического, социального и психического, это, таким образом, биопсихосоциальный феномен. Уничтожив один из этих факторов, мы уничтожим самого человека. Поэтому и развитие способностей человека, и его целостное формирование всегда связано с этими основными факторами: природными задатками, социальной средой и внутренним Я (волей, стремлениями, интересами и т.д.).

Проблема человеческого существования имеет не менее важное значение, чем проблема сущности человека. Свое наиболее полное выражение она нашла в философии существования, или экзистенциализме. Человеческое существование трактуется здесь как человеческое бытие, соотнесенное с трансценденцией, выходом человека за рамки индивидуально-реального, посюстороннего мира. Конечность существования человека задана и обнаруживается уже в том, что его существование рассматривается под углом зрения конечности, смертности.

Отсюда существование — это всегда индивидуальное существование. Это существование, в котором хотя и живут вместе, но умирают в одиночку. Поэтому в экзистенциализме индивид и общество рассматриваются как противоположные образования, находящиеся в постоянном и непримиримом конфликте. Индивид — это личность, общество — это безличность. Подлинное существование связывается с индивидуальным бытием личности, ее свободой и стремлением к трансценденции. Неподлинное существование — это бытие в обществе, стремление утвердиться в нем и принять его законы. Социальная сущность человека и его подлинное существование оказываются несовместимыми. С точки зрения их соотношения «существование предшествует сущности» (Ж.П. Сартр). И лишь перед лицом смерти в «пограничной ситуации» обнаруживается, что в жизни человека подлинно, а что нет.



Трудно согласиться с утверждением представителей экзистенциализма, что существование предшествует сущности, ввиду того, что якобы сам по себе «человек — это ничто» и полная внутренняя свобода. На самом деле человек — это всегда уже и «нечто», с одной стороны, а с другой — он всегда развивается в определенной социальной среде, которая накладывает на него свой отпечаток и свои ограничения. Поэтому само индивидуальное существование человека невозможно вне этой необходимости, вне системы общественных отношений, составляющих его сущность. Вместе с тем и его сущность невозможна вне его существования. Следовательно, необходимо вести речь не о том, что чему предшествует, а о диалектике, о неразрывной связи и единстве сущности и существования человека. Его сущность формируется в процессе существования и постоянно присутствует в нем, а потому само существование всегда существенно. Это осознал уже один из видных представителей экзистенциализма А. Камю в «Бунтующем человеке», отвергнув сартровский тезис. Сущность, по нему, с самого начала присутствует в становящемся существовании в качестве «семени», а не в качестве неизвестно откуда взявшегося «плода».

## §2. Индивид, индивидуальность, личность

Общество представляет собой систему конкретно-исторических социальных связей, систему взаимоотношений между людьми. Отдельно взятый человек также есть определенная система, обладающая сложной структурой, которая не укладывается в пространственно-физические рамки человеческого организма.

Метод структурного анализа помогает вычленивать те устойчивые компоненты, которые составляют понятия «человек», «индивид», «личность» и «индивидуальность». Длительное время в отечественной литературе они почти не различались и употреблялись как нечто взаимозаменяемое, что приводило к большой теоретической путанице. Между тем понятия «индивид», «личность», «человек» — однопорядковые, но не идентичные. Вместе с тем не следует впадать и в другую крайность — резкое разграничение и противопоставление этих понятий. Уже тот очевидный факт, что человек, с одной стороны, часть природы, природное существо особого рода, а с другой — часть социально-практического бытия, наводит на мысль, что по своей структуре понятия «человек», «личность», «индивидуальность» включают в себя как социальные, так и природные (биологические) компоненты, хотя и в различных измерениях и соотношениях.

Человек как система представляет собой относительно устойчивое единство элементов и их отношений, выделенных на основе принципов сохранения, или инвариантности, а также единства внутреннего содержания системы и ее внешних отношений. Структура — это относительно устойчивый способ организации и самоорганизации таких элементов системы, которые при изменении условий сохраняют устойчивость, стабильность и без которых система теряет свое прежнее качество.

Таковыми инвариантными элементами понятия «человек» как система являются социальное и природное, поскольку они сохраняются, остаются относительно неизменными при всех модификациях этого понятия (личность, индивидуальность). Биологическое и социальное — это два класса устойчивых компонентов (подструктур), составляющих структуру человека как целостной системы.

Наиболее общим, родовым понятием является понятие человека. Человек — это субъект общественно-исторической деятельности и культуры или, точнее, субъект данных общественных отношений и тем самым общемирового исторического и культурного процесса. По своей природе он представляет собой целостную биосоциальную (биопсихосоциальную) систему, уникальное существо, способное понятийно мыслить, производить орудия труда, обладающее членораздельной речью и нравственными качествами.

Что касается понятия **индивид**, то это — единичный представитель человеческого рода, отдельно взятый человек, безотносительно к его реальным антропологическим и социальным особенностям. Родившийся ребенок — индивид, но он не есть еще человеческая индивидуальность. Индивид становится индивидуальностью по мере того, как он перестает быть только «единицей» человеческого рода и приобретает относительную самостоятельность своего бытия в обществе, становится личностью.

В вопросе о соотношении общества и индивида нередко проявляются две тенденции: или их дуалистическое противопоставление, или растворение индивида в системе общественных отношений. Антиномия общественного и индивидуального преодолевается, если иметь в виду, что индивид — это не просто единичное эмпирическое существо, «вкрапленное» в общество, а индивидуальная форма бытия того же общества.

Конечно, каждый индивид, будучи представителем человеческого рода, носителем родовых качеств человека, в то же время является неповторимой индивидуальностью, которая (в отличие от рода) не вечна и исчезает вместе со смертью данного индивида. Но из этого

вовсе не следует (как это может показаться при чисто количественном подходе к вопросу), что индивидуальное принципиально противоположно общественному, ибо с точки зрения качества индивид и общество однотипны (хотя и не тождественны). Их нельзя противопоставлять, ибо индивид есть общественное существо и всякое проявление его жизни (даже если оно и не выступает в непосредственной форме коллективного ее проявления) является проявлением общественной жизни. Равным образом неправомерно отождествлять индивид и общество, ибо каждый индивид, обладая общеродовыми признаками, может выступать и как самобытная индивидуальность.

Человеческий индивид, взятый в аспекте его социальных качеств (взгляды, способности, потребности, интересы, моральные убеждения и т.д.), образует понятие личности. **Личность** — это динамичная, относительно устойчивая целостная система интеллектуальных, социально-культурных и морально-волевых качеств человека, выраженных в индивидуальных особенностях его сознания и деятельности. Хотя природную основу личности образуют ее биологические особенности, все же определяющими факторами ее развития (сущностным основанием) являются не ее природные качества (например, тот или иной тип высшей нервной деятельности), а качества социально значимые. Для личности характерны осознание мотивов своего поведения, постоянная работа сознания и воли, направленная на самореализацию, раскрытие индивидуальных способностей. Комплекс своеобразных неповторимых качеств и действий, характерных для данной личности, выражается в понятии «индивидуальность».

Личность представляет собой диалектическое единство общего (социально-типического), особенного (классового, национального и т.д.) и отдельного (индивидуального). В конкретно-исторических обстоятельствах она выступает как целостность, тип которой формируется определенной социальной системой. Личность — это действительность индивида как социального феномена и субъекта, реализующего себя в различных видах социального общения и действия.

Социальные качества личности проявляются в ее действиях, поступках, в ее отношении к другим людям. По этим проявляющимся вовне поступкам, а также посредством анкет, тестов и интроспекции (самонаблюдения) можно в известной степени судить о внутреннем мире человека, его духовных и нравственных качествах (как положительных, так и отрицательных). Это создает возможность не только объективного познания социальных качеств личности, но и формирующего воздействия на них. Познание структуры личности возможно как в общетеоретическом плане, так и в плане эмпирических

исследований тех или иных аспектов этой структуры отдельными науками — биологией, психологией, физиологией, социологией, педагогикой и др.

Внутреннее содержание личности, ее субъективный мир — это не результат механического внедрения в ее сознание многообразных внешних воздействий, а итог внутренней работы самой личности, в процессе которой внешнее, пройдя через субъективность личности, перерабатывается, осваивается и реализуется в практической деятельности. Сложившаяся таким образом система воспитанных и самостоятельно выработанных индивидом социальных качеств проявляется в субъективной форме (идеи, ценности, интересы, направленность и т. д.), отражающей взаимодействие личности с окружающим объективным миром. В зависимости от характера общественных отношений, уровня знаний и силы воли индивид обретает возможность оказывать большее или меньшее влияние на факторы своего развития.

Понятие «личность» характеризует человека как активного субъекта социальных отношений. Вместе с тем каждый человек — это не только субъект, но и объект деятельности, совокупность функций (ролей), которые он выполняет в силу сложившегося разделения труда, принадлежности к тому или иному классу или социальной группе с их идеологией и психологией. Мировоззрение личности, формируемое социальным окружением, воспитанием и самовоспитанием, является одним из важнейших ее качеств, ее «стержнем». Оно в значительной мере предопределяет направленность и особенности всех социально значимых ее решений и поступков.

Социальная структура личности формируется как в производственной, так и в непроизводственной сферах: общественной деятельности, семье, быту. Степень развитости личности прямо зависит от богатства реальных общественных отношений, в которые она включена. Общество, человечество объективно заинтересовано в создании условий, обеспечивающих всестороннее развитие личности, формирование ярких, духовно и нравственно богатых индивидуальностей.

**Индивидуальность** — это неповторимый, самобытный способ бытия конкретной личности в качестве субъекта самостоятельной деятельности, индивидуальная форма общественной жизни человека. Личность по своей сущности социальна, но по способу своего существования она индивидуальна. Индивидуальность выражает собственный мир индивида, его особый жизненный путь.

Индивидуальность раскрывается в самобытности конкретного индивида, его способности быть самим собой среди других. Важную роль в развитии индивидуальности играют природные задатки,

врожденные особенности. Индивидуальность — это единство уникальных и универсальных свойств человека, формирующихся в процессе взаимодействия его качеств — общих, типических (общечеловеческих природных и социальных признаков), особенных (конкретно-исторических, формационных) и единичных (неповторимых телесных и духовно-психических характеристик). По мере исторического развития деятельности человека все более развивается индивидуализация человека и его отношений в различных областях жизнедеятельности. Формирование индивидуальностей — величайшая ценность, так как развитие многообразия индивидуальных способностей и талантов, их состоятельности в историческом плане представляет собой одно из необходимых условий социального прогресса.

### §3. Творчество как основание личности

Среди многочисленных свойств и характеристик личности творчество занимает особое место. Оно атрибут, обязательное и важнейшее свойство личности. Было бы ошибкой утверждать, что творчество есть лишь одно из многочисленных свойств личности, таких как мировоззрение, самосознание, воля, характер, свобода, нравственность.

Творчество в данном случае — это качество, делающее мировоззрение, самосознание, свободу и все другие свойства личностными характеристиками.

Несомненно, мировоззрение личности носит творческий характер. Оно всегда особенное, не обязательно эксклюзивное в плане идей и ценностей, но единичное в том, как они составлены в единое целое, как переживаются, применяются и проч.

Мировоззрение личности не бывает закрытым для рефлексии и критического анализа, не бывает завершенным и окостеневшим. Оно всегда процессуально, насыщено вопросами, осознаваемыми смысловыми пробелами, требующими ответа, своего решения. Поиск этих мировоззренческих ответов тоже всегда будет творческим, так же как и сам ответ и последующая рефлексия над ним.

Творческое начало в мировоззрении начинает действительно проявляться там, где мы утрачиваем данную нам традицией точку самораскрытия мира. Эта потеря означает для субъекта, что созерцание мира уже не сопровождается его пониманием. Мир теряет знакомые черты, становится пугающе загадочным. Данная ситуация самым обстоятельным образом описана экзистенциалистами, и здесь достаточно вспомнить «Эссе об абсурде» А. Камю.

Событие, о котором идет речь, человек переживает как провал, ускользание сущего. М. Хайдеггер в своей статье «Что такое метафизика?» говорит о том, что это вовсе не психологическое, а именно онтологическое событие, хотя на первый взгляд оно представляет собой индивидуальное переживание. «Все вещи и мы сами тонем в каком-то безразличии», – говорит Хайдеггер, описывая состояние утраты привычной точки самораскрытия мира. Ничего не остается для опоры, «земля уходит из-под ног», «только наше чистое присутствие в потрясении этого провала, когда ему уже не на что опереться, все ещё тут».

Сам Хайдеггер интерпретирует это событие, с которого начинается не только метафизика, но и подлинное творчество художника или поэта, как провал в Ничто. Провал, падение в Ничто позволяет человеку увидеть мир заново, как бы впервые. Это видение мира впервые – уже само по себе есть творческий акт. М. Мамардашвили называет его первоактом, или актом мировой вместимости. М. Мамардашвили утверждает, что, например, взгляд художника есть первоакт вместимости и испытание природы как пейзажа.

В мире, где человеку все знакомо и понятно, в уже многократно испытанном мире творческая энергия сковывается некогда застывшими формами. Но, когда мир вдруг открывается нам заново, мы находим новую точку самораскрытия мира, и наш рассудок и прежний опыт, не покидая нас, перестают на время диктовать свои правила, оставляя наше видение свободным.

Сама способность вот так «провалиться» и увидеть мир заново, впервые – есть ни что иное, как Искусство.

Искусством можно также назвать и способность видеть мир заново вместе с художником (через его пейзаж), вместе с поэтом (через его песнь). Творение художника – это «ореган орегана», производящее произведение. Оно производит в человеке какое-то движение, дает ему возможность тоже выпасть из «всепонятного» мира и увидеть мир с иной, непривычной точки.

Результатом этого видения являются новые смыслы, знания, идеи, переживания, но главное, человек обретает способность к поиску своей собственной точки. Найти собственную точку во взаимоотношении с миром означает найти свое собственное место в бытии.

Когда человек находит такую точку, мир раскрывается для него, и это можно описать как акт индивидуации и субъекта и самого мира в отношении к данному субъекту. В итоге, у человека формируется индивидуальное, присущее только ему, мировоззрение. Само «выпадение» субъекта из той точки самораскрытия мира, которая дана

традицией, и формирование новой позиции является максимальной реализацией творческого начала в мировоззрении.

Точно так же требуется творческий подход и в области нравственности. Н. Бердяев отмечает, что «нравственная задача есть неповторимо индивидуальная творческая задача». Нравственные задачи невозможно решить путем автоматического применения общеобязательных норм. Не бывает абсолютно одинаковых ситуаций и абсолютно одинаковых решений, каждый раз нужно поступать индивидуально и, разрешая нравственную задачу, необходимо совершать творческие акты, справедливо утверждает знаменитый русский философ-персоналист.

Личность и есть тот человек, который способен совершать творческие акты при решении нравственных задач, способен на изобретения и открытия, следуя духу, а не букве морали. Подобным образом обстоит дело и с самосознанием личности. Самосознание и связанные с ним многообразные формы самоконтроля, самоотчета, самооценки у личности тоже имеют творческий характер. Например, проблема самоидентичности личности обычно остра и актуальна, потому что личность это всегда уникальное, во многом противоречивое сочетание общего и индивидуального.

Чтобы найти в этой ситуации адекватное определение самому себе и своей роли в обществе, необходим творческий подход. Общие шаблоны в данной сфере не применимы. Свобода личности тоже не может быть нетворческой, ведь она в своей основе есть свобода самореализации, самовыражения. Именно в творчестве свобода раскрывается и осуществляется.

Личностная свобода отличается от других свобод, например гражданских, тем, что она не физическая, а метафизическая, не внешняя, а внутренняя, преодолевающая собственные, присущие данному индивиду, границы. Такими границами являются собственные стереотипы, образцы поведения, привычные способы самовыражения, мышления и деятельности. Это свобода с печатью индивидуальности, поэтому она «именная», «моя» и только я несу ответственность за все ее проявления.

Творческая свобода, которой обладает личность – это нечто большее, чем свобода выбора. Когда мы только выбираем из уже имеющихся возможностей, но сами не можем стать их источником и автором, то это весьма ограниченная, пассивная свобода. Творческая свобода – это возможность самому создавать или изменять условия своего существования, возможность самому принимать активное участие в формировании своей индивидуальной судьбы. Творческая

свобода – это способность создавать такие ситуации, обстоятельства и условия, в которых собственная индивидуальность может раскрыться максимально широко и полно.

В философской литературе часто и вполне справедливо утверждается, что личность это субъект деятельности, общения, социальных отношений и т.д. За этим уже почти тривиальным утверждением кроется важная мысль, что личность есть субъект, то есть саморазвивающаяся индивидуальность, познающая и изменяющая мир и себя в этом мире. И весь этот процесс саморазвития, познания и преобразования мира основан на творчестве и есть само творчество.

Личность, в конечном счете, можно вообще онтологически определить всего лишь через три философских понятия: личность – это сознательное и свободное творческое усилие. Иными словами, весь перечень обязательных свойств личности должен быть связан с творческой способностью человека, а способность эта должна определяться как фундаментальное основание и атрибут личности.

В отечественной философской литературе понятие «мировоззрение» традиционно определяется как система взглядов, знаний, убеждений и ценностей, которая обуславливает самое общее представление человека о мире и о себе самом.

При этом выделяются формы, уровни, исторические типы мировоззрения, выявляются его структурные элементы, но при этом часто не затрагивается вопрос о роли творческого начала в мировоззрении. Обычно просто оговариваются, что мировоззрение, как общественное, так и индивидуальное, носит творческий характер, по-разному преломляется в каждой личности, постоянно трансформируется, меняется, совершенствуется. Но остается вопрос: какую роль играет творческое начало в мировоззрении? Этот вопрос осложняется также тем фактом, что и само творчество (творческое начало) в философии в достаточной степени не определено.

В наиболее общем виде творчество определяют как акт или процесс порождения нового. Как же соотносятся между собой мировоззрение и творчество? С помощью какой философской модели можно было бы понять и описать творческое начало в мировоззрении?

Соотнесение понятий «мировоззрение» и «творчество» в данном случае не должно носить чисто формальный характер, а должно приводить нас к открытию каких-то новых сущностно-смысловых пластов в понимании исследуемых явлений. В понятии «мировоззрение» слово «воззрение» означает созерцание, которое имплицитно содержит в себе некую установку сознания, или инструмент для понимания созерцаемого. Поэтому мы говорим: этот человек обладает



научными (религиозными, атеистическими и т.д.) воззрениями. Иными словами, воззрение – это созерцание, вооруженное каким-то конкретным правилом понимания. Это единство созерцания и понимания позволяет нам в повседневной жизни практически сразу же понимать воспринятое.

В конечном счете, мировоззрение – это не просто совокупность знаний, ценностей и убеждений, а в первую очередь единство созерцания и понимания, которое обеспечивается наличием универсального и повсеместно реализуемого индивидом или обществом правила понимания. При этом правило понимания – это не только набор каких-то мыслительных схем, позволяющих рационально постигать окружающий мир. Это целостная структура сознания, формирование которой обусловлено, прежде всего, той позицией или точкой (понятой не пространственно, а онтологически), которую субъект занял в отношении мира. Именно эта позиция (точка) определяет то, каким явится мир для данного субъекта.

Таким образом, получается, что правило понимания не создается субъектом искусственным образом для его познавательных-практических целей, а естественно выстраивается, исходя из занятой им экзистенциально-онтологической точки.

Например, человек, ступивший на путь самурая, вместе с этим путем выбрал и экзистенциально-онтологическую точку, с которой он вступит в отношение с миром, и, тем самым, выбрал единственно возможное для себя в данном случае правило понимания и мировоззрения. Иного правила понимания, и мировоззрения на этом пути самурая он выстроить уже не сможет.

Каждая культурная традиция в данном контексте представляет собой именно такую точку, с которой субъект созерцает мир. Смыслы, которыми наполнена эта культура, единственно возможны в рамках соответствующей традиции. И эти смыслы таковы не по чьей-то прихоти, не по произволу, и не в силу внутренних исторических или, тем более, внешних причин, а только потому, что с этой точки мир видится только таким. Вследствие этого мы не можем обвинять в наивности мифологическое мышление древних или в культурном варварстве многие современные народы Азии и Африки. Их способ мышления целиком зависит от того, каким предстает перед ними мир, от той точки, на которой выросло древо их культурной традиции. Тем более что здесь не может идти речи о существовании каких-то привилегированных точек, так как они онтологически абсолютно равны.

Но, раскрывая, таким образом, сущность мировоззрения, не потеряли ли мы из виду творчество? Не отрицает ли приведенная выше модель творческое начало в мировоззрении? При этом нельзя забывать, что речь идет не о творчестве как таковом, а исключительно о творческом начале в мировоззрении. На самом деле мы только сейчас и приблизились к раскрытию этого вопроса.

### **Контрольные вопросы**

1. Что такое философская антропология, каков ее предмет?
2. Как соотносится в человеке дух, душа и тело?
3. Каким образом понимается человек в античности?
4. Что есть человек с позиции христианского средневековья?
5. Как представляется человек в Новое время?
6. Почему «существование предшествует сущности»?
7. Что такое свобода? Каковы ее противоречия?
8. Какова диалектика жизни и ее смысла?
9. Каков смысл, содержание и значение принципа гуманизма?

### **Литература**

1. Вальверде К. Философская антропология: [Пер. с исп.]. – М., 2000.
2. Выжлецов П.Г. Философская антропология. Введение: Учебное пособие. – СПб., 2006.
3. Губин В.Д., Некрасова Е.Н. Философская антропология: Учебное пособие для вузов. М., 2008.
4. Гуревич П.С. Философская антропология: Учебное пособие. – М., 1997.
5. Ильин В.В. Философская антропология: учебное пособие. – М., 2008.
6. Кожурин А.Я., Кучина Л.И. Проблема человека в философии XIX-XX веков: Учебное пособие. – СПб., 2005.
7. Ламберт Д. Доисторический человек: Кембриджский путеводитель. Пер. с англ. – Л., 1991.
8. Марков Б.В. Философская антропология: учебное пособие для студентов вузов. М.; – СПб., 2008.
9. Моторина Л.Е. Философская антропология: учебное пособие для студентов вузов. – М., 2009.

## Глава XII. АКСИОЛОГИЯ КАК РАЗДЕЛ ФИЛОСОФИИ

### §1. Философское учение о ценностях

**Аксиология** – это философская наука, исследующая и осмысливающая истоки мировоззренческого и методологического отношения людей к бытию вещей, предметов и явлений, необходимых для их полноценной жизни и активной деятельности. Аксиология рассматривает изучаемые вещи, предметы и явления в их реальной целостности, а значит – выявляет их целевое назначение, которое в этой целостности обеспечивает и обуславливает отбор и взаимоотношения всех необходимых для нормального взаимодействия структур. Феномен ценности представляет собой довольно многомерное и весьма сложное образование, которое не сводится к какой-либо стороне предмета, вещи, явления, к тому или иному конкретному их проявлению. Это многостороннее единство ценностей может быть смоделировано только философской аксиологией. Философский подход предполагает рассмотрение не самой ценности или собственно ценностной оценки, а целостного ценностного отношения, «полюсами» которого являются ценность и оценка. Подобное субъективное отношение образуется особой формой связи субъекта и объекта и потому не сводится ни к чистой объективности, ни к субъективности.

Ценностное отношение (как субъектно-объектное) есть сознательно оценивающее отношение субъекта к объекту. Иначе говоря, это особое (оценочное) отношение человека к тем вещам, предметам, явлениям, которые его окружают и по-разному воздействуют на его жизнь и деятельность. Ценностное отношение аксиологией рассматривается как философское осмысление субъектом оцениваемого объекта с последующим отнесением его к разряду ценностей. Так, природный ландшафт, превращенный человеком в культурный центр, обретает для него совершенно иной смысл, а значит, получает некую художественную, мемориальную, экономическую ценность. Это означает, что ценности не существуют для человека просто как факты, а порождаются его сознанием. Философский подход, при котором человек, его жизнь, деятельность и поведение рассматриваются в концептуальном пространстве субъективно-объективных отношений, обнаруживает смысл именно в пространстве ценностей. Речь идет о придании ценности, всему, что входит в пространство сознания человека из мира природы или из сферы культуры. Это идеалы, регулятивные идеи, образцы поведения и т.д., за которыми стоит опыт человечества, его устремления и потенции. К настоящему времени аксиология не только

высветила важную роль ценностей в жизни и деятельности людей, но и показала их динамику и противоречия. Речь идет о противоречиях в природе ценностей. Они обусловлены особенностями культурно-исторического развития общества, типом цивилизации, религиозными традициями.

Философски осмысливая ценностную сферу, то есть рассматривая ее как форму субъектно-объектных отношений, необходимо исходить из отчетливого понимания содержания таких философских категорий, как субъект, объект, не подменяя при этом субъективный статус индивида в познании. Стоит отметить, что у человека отношение к истине и ценности всегда было двойственным. С одной стороны, традиционно лежащий в основе познания рационалистически-сциентистский тип мышления порождал высокомерно-пренебрежительное отношение ко всему, что выходило за границы точного знания (истины). А с другой стороны, особое отношение людей вызывало к себе все, что делало их жизнь человеческой – гуманной, красивой, добропорядочной. Только в конце XVII и начале XVIII веков возрос интерес к философскому осмыслению мира ценностей в культурном развитии современного мира.

В XIX веке философский релятивизм предопределил рождение теории ценностей. Философы предприняли попытку выйти за пределы традиционного онтологического и гносеологического конструирования мира. Рождение аксиологии становилось жизненной необходимостью. И в начале XX века аксиология утвердила свое место в философии как ее теоретическая дисциплина, кстати, самая молодая. Заметим, что она сразу же сравнивалась по фактической роли и значению с теорией познания – гносеологией. Более того, сама теория познания уже требовала ценностного подхода для критического осмысления целого ряда научных открытий и технологических достижений, особенно в физике, химии, биологии и других естественных науках. Так, для работ А. Эйнштейна было характерно сочетание научных и ценностных подходов, более того, их синтез. Это органическое соединение истины и ценности в познании мира сделало ученого, обладающего великим умом и благородным сердцем, «совестью эпохи».

Еще более активно ценностный подход стал применяться в гуманитарных науках: психологии, этике, эстетике, культурологии, социологии, а также в медицине. Так, новое значение во всех этих дисциплинах приобрел феномен человеческой жизни. Ж.-П. Сартр (1905–1980) писал: «...Жизнь не имеет априорного смысла. Пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не представляет, вы сами должны придать ей смысл, а ценность есть не что иное, как выбранный

вами смысл». Смысл человеческой жизни становится самоценностью. Только на пути интеллектуального и нравственного проникновения в свое внутреннее «Я», в мир научных знаний и ценностей стало возможно самосовершенствование личности, достижение «добродетели и благой жизни» (Сократ). Ключевое значение этой проблемы объясняется тем, что, как показала история философской мысли, ценности со временем становятся предметом изучения широкого круга естественных и гуманитарных наук. Ее естественным образом стремятся включить в свое предметное поле познания и представители медицины, философски размышляя о проблемах жизни человека, его здоровья, здорового образа жизни.

Мы уже говорили о том, что как самостоятельная философская дисциплина аксиология сформировалась лишь в конце XIX века, пройдя долгий и трудный путь становления и развития. Аксиология стремится разрешать особо сложные философские вопросы, возникающие в сфере формирования отношения к миру вещей, предметов, явлений, с которыми человек постоянно сталкивается. Суждение о ценности впервые высказал И. Кант, философски осмысливая нравственные проблемы жизни человека. Философ считал, что ценность не поддается научному исследованию, так как она не имеет собственного бытия. Действительно, сознанию даны только носители ценностей вместе с их мерой, которая и превращает их в желаемое. Поэтому ценности, по Канту, имея своих носителей (вещи, предметы, явления), становятся желанным человеку фактором в его жизни.

Ценность не столько постигается в интеллектуальном акте познания, сколько наделяется особым смыслом в эмоционально-чувственном восприятии. Она, кстати, как и истина, не будучи свойством материи, выражает отношение к материальной реальности. Основываясь на своем индивидуальном опыте, человек, как правило, осознает наличие связи между значимым для него объектом и собственными потребностями и интересами. Важно отметить, что ценности носят конкретно-исторический характер, то есть соответствуют тому или иному этапу развития общества. Кроме того, они отражаются в интересах и потребностях различных демографических групп – молодежи, старшего поколения, а также классовых, профессиональных, политических, религиозных и иных объединений. При этом они никоим образом не сводятся ни к фактам объективной реальности, ни, тем более, к области произвольных субъективных определений.

Отражая реальную связь человека с миром природных и социальных явлений, ценности не только выражают отношение к ним, но и придают им (если это возможно) положительную социальную

значимость, отражают органическую связь действительных потребностей и интересов личности с ее внутренними целями и устремлениями, идеями и идеалами. Существенная особенность ценностей состоит в том, что именно они оказываются для человека тем побуждающим фактором, который стимулирует у него творческий порыв, желание созидать новые виды культуры через выражение своего внутреннего состояния, прежде всего – эмоционально-чувственного переживания различных жизненных ситуаций. Не случайно одни философы объединяют теорию ценностей с этикой, другие – с эстетикой, третьи – с социологией и т.д. Огромный мир ценностей представляет собой некую самобытную структуру личностного бытия – аксиосферу.

## §2. Основные теории ценностей

В период выделения аксиологии в самостоятельную область философских исследований сформировались несколько теорий ценностей.

**Аксиологический трансцендентализм (В. Виндельбанд, Г. Риккерт)** раскрывает ценности не как объективную реальность, а как идеальное бытие. Они независимы от человеческих желаний. Это такие ценности, как добро, истина, красота, имеющие самодостаточное значение. Они – цели сами по себе – не могут служить средством для иных целей. Таким образом, ценность – это не реальность, а идеал, носитель ее – «сознание вообще», т. е. трансцендентальный (потусторонний, запредельный) субъект. Ценности, в этой концепции рассматриваются как нормы и образуют базу конкретных ценностей и культуры.

Основателем социологической концепции ценностей является М. Вебер. Он ввел проблему ценностей в социологию. С его точки зрения ценность – это норма, которая имеет определенную значимость для социального субъекта. Также он особо подчеркивал роль этических и религиозных ценностей в развитии общества.

В литературе существуют разные точки зрения по вопросу о природе ценностей и их понятии. Ценность рассматривалась как предмет, приносящий пользу и способный удовлетворить ту или иную потребность человека. Это реальная сторона ценностей. Их надо рассматривать как взаимодополняющие общую концепцию ценностей.

В широком смысле слова **ценность** – это понятие, указывающее на культурное, общественное или личностное значение (значимость) явлений и фактов действительности.

Все многообразие мира может выступать в качестве «предметных

ценностей» и оцениваться с точки зрения добра и зла, истины и лжи, прекрасного и безобразного, справедливого и несправедливого и т.д. Это предметы материальной и духовной деятельности людей, общественные отношения и природные явления.

**Ценностное отношение человека к миру** – это центр проблемы, сторонами которой и являются «предметные ценности» и «субъектные ценности». **Неокантианцами** отрицался закономерный характер развития общества и его культуры. Проблема опережения социальной значимости тех или иных исторических явлений, их роль в развитии человеческой культуры решается неокантианцами путем обращения к проблеме ценностей. Ни в коем случае не законы, но всегда лишь ценности, утверждал Риккерт, должны применяться в качестве руководящего принципа объяснения общественных явлений. Ценности истолковывались как своего рода идеалы и тем самым ориентиры социально-культурного развития общества.

По мнению В. Виндельбанда и Г. Риккерта, ценности носят над-исторический характер и образуют в общем идеальный и трансцендентный (потусторонний) мир. Из этого мира исходят идеи. По мере осознания ценностей люди вырабатывают установки, которыми руководствуются в жизни, поведении.

М. Вебер предложил свое решение проблемы ценностей. Он трактует ценность как «установку той или иной исторической эпохи», как «свойственное эпохе направление интереса». То есть он подчеркивает земную, социально-историческую природу ценностей. Это имеет важное значение для реалистического поведения и деятельности.

Человек самим своим существованием выделен из животного мира. Это вынуждает человека дифференцированно относиться к фактам своего бытия. Человек едва ли не постоянно находится в состоянии напряженности, которое он пытается разрешить ответом на знаменитый вопрос Сократа «Что есть благо?» Человека интересует не просто истина, которая представляла бы объект таким, каким он является сам по себе, а значение объекта для человека, для удовлетворения его потребностей. Индивид дифференцирует факты своей жизни по их значимости, дает им оценку, реализует ценностное отношение к миру. Таким образом, общепризнанным фактом является различная оценка людьми, казалось бы, одних и тех же ситуаций.

**Ценность** – это то, что чувства людей диктуют поставить над всем и заставить стремиться к этому. Ценностным является для человека все, что имеет для него определенную значимость, личностный или общественный смысл. Количественной характеристикой этого смысла является оценка.

**Оценка** выражается в так называемых лингвистических перемен-

ных, т. е. без задания числовых функций. Ценностное отношение человека к миру и себе приводит к ценностным ориентациям личности. Для зрелой личности обычно характерны довольно устойчивые ценностные ориентации. В силу этого пожилые люди часто медленно перестраиваются даже тогда, когда этого требуют исторические обстоятельства. Устойчивые ценностные ориентации становятся нормами, они определяют формы поведения членов данного общества. Ценностное отношение личности к себе и миру реализуется в эмоциях, воле, решимости, целеполагании, идеалотворчестве. Философское учение о ценностях называется аксиологией.

**Учение о ценностях (аксиология)** не сразу стало достоянием философов, а лишь после того, как удалось разграничить понятия бытия и блага. Это произошло в философии Канта, который противопоставил сферу нравственности сфере природы, а практический разум – теоретическому разуму.

Некоторые философы видели источник ценности в субъекте, в воле, в чувстве, в особенностях трансцендентального субъекта. **Неокантианцы** обнаружили источник ценностей в разумной воле, обеспечивающей акты выбора. Ф. Brentano обвинял неокантианцев в подчинении разуму понятия ценностей и считал, что источником ценностей являются эмоциональные акты любви и ненависти.

Философы материалистического направления видели источник ценностей в независимых от субъекта реалиях, в материальных благах. **Марксизм** выдвинул на первый план ценности общественного порядка.

Часто проблему ценностей понимают в самом общем плане, тогда в качестве ценностей выступают истина, добро и красота. При большей детализации выделяют экономические, политические, эстетические, нравственные, религиозные ценности. М. Шелер считал, что ранг ценности тем выше, чем она долговечнее и чем большее удовлетворение вызывает. В этой связи он ставил на первое место ценность приятного, связанного с удовлетворением чувственных склонностей человека.

### §3. Смысл жизни как нравственная ценность

Проблема смысла жизни порождена особым характером человеческого бытия – это индивидуальное бытие-к-смерти. Осознание своей конечности побуждает человека задуматься о смысле столь быстротечного существования, во время которого не удастся достичь даже материальных целей, не говоря уже о духовных. Утрата смысла в жизни обесценивает всю нравственную деятельность человека, поэтому «борьба за смысл» – одна из главных задач этики.



Решение проблемы смысла жизни начинается с ответа на вопрос: обладает ли земная человеческая жизнь самостоятельной ценностью? В истории этических учений сложились две традиции, отвечающие на поставленный вопрос диаметрально противоположно.

*Имманентная традиция* предполагает, что земная жизнь обладает ценностью, во всяком случае, некоторые ее стороны весьма привлекательны. Задача личности состоит в том, чтобы активно использовать отпущенный срок для приобщения к этим нравственно ценным аспектам действительности. Имманентная традиция считает, что смысл жизни – в самой жизни, в ее реальных проявлениях. Следует только определить, какие именно проявления жизни придают ей нравственную ценность:

– *гедонизм* исходит из того, что смысл жизни заключается в удовольствиях, в наслаждении жизнью (школа киренаиков). Однако этика давно зафиксировала преходящий характер наслаждений, а также разрушающее воздействие удовольствий на личность, сосредоточившуюся исключительно на них;

– *эвдемонизм* построен на идее о том, что смысл жизни состоит в достижении счастья, которое мыслится как реализация важнейших разумных целей человека (Аристотель, Фейербах). Нетрудно, однако, показать, что смысл жизни не сводится к ее целям, сколь угодно значимым. Напротив, это цели, избираемые нами в жизни, должны быть наделены смыслом из некоего нравственного источника;

– *утилитаризм* основывается на том, что смысл жизни состоит в получении пользы (эгоистический вариант) или принесении пользы (альтруистический вариант). Таких воззрений придерживались английские утилитаристы XVIII века (Бентам, Милль). Между тем, при рассмотрении антиномий морали была отмечена нетождественность «морального» и «полезного». Даже альтруистическое «служение людям» может оказаться лишенным подлинного смысла.

– *социологизм* ориентирован на то, что смысл жизни состоит в успешной деятельности в обществе (К.Маркс, «теория разумного эгоизма»). Это может быть как реализация своих нравственных установок в данной общественной системе, так и революционное преобразование социума во имя «лучшей морали». Проблема состоит в том, что мораль не только социальное, но и духовное явление, нравственный смысл жизни не может черпаться лишь из ее социальной составляющей.

*Итак*, имманентная традиция дает оптимистическую ориентацию повседневной жизни. *Однако* она возводит в ранг смысложизненных некие частные ценности. При практической реализации такой уста-

новки можно прийти к выводу об относительности всех ценностей, и, в конечном счете, о бессмысленности жизни.

*Трансцендентная традиция* предполагает, что земная жизнь не обладает самостоятельной ценностью, так как она всегда несовершенна, несправедливо устроена, непригодна для реализации истинных ценностей. Для личности земное существование является испытательным или подготовительным периодом по отношению к подлинной жизни. Предполагается, что смысл придается жизни некой ценностью, находящейся за пределами этой жизни (трансцендентной ценностью). Данная традиция реализуется в двух основных вариантах:

– *религиозные учения* базируются на том, что смысл придается жизни Богом. Если Творец всего сущего предусмотрел смысл каждого элемента сотворенного им мира, то задача личности – осознать свое божественное предназначение, что и придаст ее существованию абсолютный смысл. Постигание этого смысла возможно благодаря вере;

– *философские учения* интерпретируют трансцендентный смысл жизни как проистекающий из идеального закона, по которому развивается все бытие. В роли такого закона может выступать карма (в буддизме как этико-философском учении), Дао (в даосизме), «мир идей» у Платона или «абсолютная идея» у Гегеля. Познать закон, при согласии с которым жизнь становится осмысленной, возможно с помощью разума.

*Итак*, трансцендентная традиция позволяет придать смысл самому ничтожному существованию. Даже если повседневная жизнь человека лишена удовольствий, счастья, пользы и социальных успехов, она может получать оправдание «в высшем смысле». *Однако*, при трансцендентном подходе возникают трудности, связанные с тем, что утверждение о существовании объективного смысла жизни и абсолютной жизненной ценности плохо согласуется с человеческой свободой. При практической реализации можно разувериться в том, что между трансцендентными ценностями и земным существованием есть связь, и прийти к выводу о бессмысленности жизни.

Приведенные рассуждения показывают, что проблема смысла жизни порождает очередную моральную антиномию. С одной стороны, смысл должен присутствовать непосредственно в земном существовании, с другой стороны, смысл жизни не может сводиться только к смыслу повседневности.

## Контрольные вопросы

1. Что такое аксиология, и какое место она занимает в философском знании?
2. Какова иерархия ценностей?
3. Какие существуют теории ценностей?
4. Как соотносятся между собой ценности и оценка?
5. Как соотносятся между собой этические и эстетический ценности?
6. Какова иерархия этических ценностей?
7. Что лежит в основе принципа Шелера «Ordo amoris»?
8. Существуют ли общечеловеческие ценности?

## Литература

1. Белов В.Н. Введение в философию культуры. – М., 2008.
2. Барышков В.П. Аксиология личностного бытия. – М., 2004.
3. Бердяев Н.А. Судьба России. – М., 2009.
4. Ивин А.А. Аксиология. – М., 2006.
5. Марков Б.В. Культура повседневности. – СПб., 2008.
6. Мчедлов М.П. Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедический словарь. – М., 2001.
7. Панарин А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма. – М., 2005.
8. Пивоев В.М. Философия культуры. – М., 2009.
9. Сергеева А.В. Русские: Стереотипы поведения, традиции, ментальность. – М., 2004.
10. Шрейдер Ю.А. Ценности, которые мы выбираем. Смысл и признаки ценностного выбора. – М., 2010.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В современных условиях задачи философии как самосознания эпохи связаны прежде всего с выработкой сознания, предполагающего ответственность людей перед лицом глобальных проблем, порождаемых современной стадией постиндустриальной, техногенной цивилизации, от которых зависит выживание человечества, – таких, как экологический кризис, расширяющаяся пропасть между небольшой группой наиболее развитых в промышленном и научно-техническом отношении стран и остальной частью человечества, потеря устойчивости и надежности собственно человеческого существования и его духовных оснований и т. д. В этих условиях философия призвана внести свой существенный вклад в выработку консенсуса, согласия в процессе конструктивного взаимодействия различных духовно-культурных позиций и творческого общения их носителей. Весьма важную роль в этом сложном и внутренне противоречивом процессе может сыграть и более систематическое обращение к освоению опыта в рамках философской традиции, развивавшейся в странах Востока, с ее акцентом на внутреннее духовно-нравственное совершенствование человека, поиск гармонии во взаимоотношениях человека с окружающей природой. Весьма позитивный вклад в это может внести и постоянный пристальный интерес к опыту развития отечественной философской мысли.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Александров, Г.Ф. История западноевропейской философии [Текст] / Г.Ф. Александров. – М.-Л., 1946.
2. Алексеев, П. В. Хрестоматия по философии [Текст] / П.В. Алексеев, А.В. Панин. – М., 1997.
3. Античность как тип культуры [Текст]. – М., 1986.
4. Антология мировой философии [Текст]: в 4 т. – М., 1969-1971.
5. Асмус, В.Ф. Античная философия [Текст] / В.Ф. Асмус. – М., 1976.
6. Введение в философию [Текст]: в 2 ч. Ч. 2. – М., 1983.
7. Гулыга, А.В. Немецкая классическая философия [Текст] / А.В. Гулыга. – М., 1986.
8. Ильенков, Э.В. Философия и культура [Текст] / Э.В. Ильенков. – М., 1991.
9. История философии в кратком изложении [Текст]. – М., 1991.
10. История философии: Запад – Россия – Восток [Текст]: в 3 кн. – М., 1996.
11. Копплстон, Ф. Ч. История средневековой философии [Текст] / В.И. Копплстон. – М., 1997.
12. Курбатов, В. И. История философии [Текст]: конспект / В.И. Курбатов. – Ростов н/Д, 1997.
13. Липовой, С.П. Курс лекций по истории новоевропейской философии [Текст] / С.П. Липовой. – Ростов н/Д, 1996.
14. Лосев, А. Ф. История античной эстетики [Текст]: в 8 томах / А.Ф. Лосев. – М., 1963-1988.
15. Мир философии [Текст]: книга для чтения. в 2 ч. – М., 1991.
16. Мотрошилова, Н.В. Рождение и развитие философских идей: Историко-философские очерки и портреты [Текст] / Н.В. Мотрошилова. – М., 1991.
17. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней [Текст]: в 4 т. / Дж. Реале, Д. Антисери. – С-Пб., 1994-1997.
18. Современная западная философия [Текст]: словарь. – М., 1991.
19. Современная философия [Текст]: словарь и хрестоматия. – Ростов н/Д., 1997.
20. Соколов, В.В. Средневековая философия [Текст] / В.В. Соколов. – М., 1979.
21. Соколов, В.В. Европейская философия XV-XVII веков [Текст] / В.В. Соколов. – М., 1984.
22. Хрестоматия по философии [Текст]. – Ростов н/Д, 1997.
23. Чанышев, А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии [Текст] / А.Н. Чанышев. – М., 1998.

## ГЛОССАРИЙ

*Абстракция* – одна из сторон, форм познания, заключающаяся в мысленном отвлечении от ряда свойств предметов и отношений между ними и выделении, вычленении какого-либо свойства или отношения.

*Агностицизм* – философское учение, согласно которому не может быть окончательно решен вопрос об истинности познания окружающей человека действительности.

*Аксиология* – философское учение о ценностях.

*Акциденция* – временное, преходящее, несущественное свойство вещи, в отличие от существенного, субстанциального.

*Анимизм* – вера в душу и духов.

*Антикумулятивизм* – методологическая установка философии науки, согласно которой развитие знания не представляет собой постепенного накопления истинного знания. Эта установка опирается на тезис о несоизмеримости теорий и рассматривает процесс развития знания как во многом непредсказуемый и не закономерный.

*Антиномия* – появление в ходе рассуждений двух противоречащих, но одинаково обоснованных суждений.

*Антропоморфизм* – перенесение присущих человеку свойств и особенностей на внешние силы природы и приписывание их вымышленным мифическим существам.

*Антропоцентризм* – воззрение, согласно которому человек есть центр и высшая цель мироздания.

*Апейрон* – понятие для обозначения беспредельной, неопределенной, бескачественной материи, находящейся в вечном движении.

*Априори* – термин, означающий знание, полученное до и независимо от опыта, изначально присущее сознанию.

*Архэ* – наиболее древнее первоначало.

*Аскетизм* – принцип поведения и образ жизни, характеризующийся предельной воздержанностью в удовлетворении потребностей; отказ от благ в целях достижения нравственного или религиозного идеала.

*Бытие* – философская категория, обозначающая реальность, существующую объективно, вне и независимо от сознания человека (у материалистов – материя, у идеалистов – дух).

*Волюнтаризм* – философская концепция, рассматривающая волю как высший принцип и движущую силу бытия.

*Воля* – способность к выбору цели деятельности и внутренним усилиям, необходимым для ее осуществления.

*Верификация* – понятие, употребляемое для обозначения процесса установления истинности научных утверждений в результате их эмпирической проверки.

*Гедонизм* – этическое направление, рассматривающее чувственную радость, удовольствие, наслаждение как мотив, цель или доказательство всего нравственного поведения.

*Гелиоцентризм* – представление о том, что Солнце – центр единой Вселенной.

*Герменевтика* – теория понимания; учение о понимании и интерпретации документов, которые содержат в себе смысловые связи, учение о предпосылках и способах такого понимания; философия «истолкования»: от истолкования текстов до истолкования человеческого бытия, знания о мире. Теория интерпретации текста и наука о понимании смысла.

*Гилозоизм* – философское направление, рассматривающее всю материю с самого начала как живую (одушевленную).

*Глобализм* – мировоззрение и социально-политическая доктрина утверждающая принципиальное единство и унифицированность культурного и цивилизационного развития стран и регионов.

*Гносеология* (теория познания) – раздел философии, изучающий взаимоотношение субъекта и объекта в процессе познавательной деятельности, отношение знания к действительности, возможности познания мира человеком, критерии истинности и достоверности знания.

*Гомеомерия* – термин философии Анаксагора - качественно однородная и качественно оригинальная частица, содержащая в себе бесконечность более мелких частиц.

*Гомологичный* – соответственный, подобный.

*Деизм* – учение, согласно которому Бог лишь создает материальные тела, но не вмешивается в процесс их существования.

*Детерминация* – обусловленность.

*Детерминизм* – учение о всеобщей, закономерной связи, причинной обусловленности всех явлений.

*Диалектика* – учение о наиболее общих связях, общих законах развития в природе, обществе и мышлении.

*Дихотомия* – рассечение на две части.

*Догматизм* – способ мышления, оперирующий неизменными понятиями, формулами без учета новых данных практики и науки, конкретных условий места и времени, т.е. игнорирующий принцип конкретности истины.

*Дуализм* – философское учение, признающее равноправными два начала: духовное и материальное.

*Дух* – философское понятие, означающее невещественное, нематериальное начало.

*Идеализм* – направление в философии, исходящее из признания первичности сознания, духа по отношению к материи.

*Идеализм объективный* – форма идеализма, принимающая за первичное нечеловеческое духовное начало (мировой разум, мировая воля, Бог и т.п.), существующее объективно.

*Идеализм субъективный* – форма идеализма, принимающая за первичное человеческое (субъективное) сознание и отвергающая объективную реальность, существующую независимо от этого сознания.

*Идеализм трансцендентальный* – учение Канта, согласно которому постигаемы не вещи в себе, а вещи лишь как явления.

*Имманентное* – понятие, означающее внутренне присущее какому-либо предмету, явлению, процессу то или иное свойство (закономерность).

*Императив* – безусловный принцип поведения.

*Индукция* – один из типов умозаключения и метод исследования от частного к общему.

*Интенциональность* – одно из основных понятий феноменологии, означающее направленность мышления на предмет; свойство переживать, "быть сознанием чего-то".

*Интерпретация* – разъяснение, истолкование, в широком смысле – фундаментальная операция мышления, придание смысла любым проявлениям духовной деятельности человека, объективированным в знаковой или чувственно-наглядной форме.

*Интроспекция* – самонаблюдение.

*Иррационализм* – учение, определяющее инстинкт, интуицию, чувство, любовь как решающие источники познания, данные которых разум лишь разрабатывает дальше.

*Каузальность* – причинность.

*Конвенционализм* – философское направление, подчеркивающее, что характер понятий, определений, аксиом, гипотез покоится на чисто целесообразном соглашении ученых.

*Континуум* – непрерывность.

*Контркультура* – понятие, используемое в современной социологии для обозначения социально-культурных установок, противостоящих фундаментальным принципам, господствующим в культуре.



*Концепт* (лат. – понятие) – формулировка, умственный образ, общая мысль, понятие.

*Космогония* – наука о происхождении и развитии небесных тел и их систем.

*Креационизм* – учение о сотворении мира Богом из ничего.

*Кумулятивизм* – методологическая установка философии науки, согласно которой развитие знания происходит путем постепенного добавления новых знаний к накопленным истинным знаниям и устранения неистинных старых знаний.

*Логос* (греч. – слово, мысль, разум, закон) – термин, первоначально обозначавший всеобщий закон, основу мира.

*Майевтика* – предложенное Сократом искусство извлекать скрытое в человеке правильное знание с помощью искусно наводящих вопросов.

*Материализм* – направление в философии, исходящее из признания первичности материи, ее несотворимости и неуничтожимости.

*Махизм* – эмпириокритицизм – второй по времени возникновения вариант позитивизма, в котором реальность сводится к сумме ощущений.

*Метафизика* – наука о сверхчувственных принципах и началах бытия. Противоположный диалектике философский метод, отрицающий качественное саморазвитие бытия через противоречия, тяготеющий к построению однозначной, статичной и умозрительной картины мира.

*Монада* – философский термин, означающий единицу бытия.

*Монизм* – философское учение, которое принимает за основу всего существующего одно начало.

*Монотеизм* – единобожие.

*Натурфилософия* – философия природы, особенностью которой является преимущественно умозрительное истолкование природы, рассматриваемой в ее целостности.

*Неантизация* – термин, характерный для философии Сартра и означающий "обращение в ничто".

*Нигилизм* – точка зрения абсолютного отрицания, не связанного ни с какими положительными идеалами.

*Номинализм* – философская позиция, отрицающая реальность универсалий (общих понятий) и утверждающая, что универсалии существуют не в действительности, а только в мышлении как названия (имена).

*Ноумен* – понятие идеалистической философии, обозначающее умопостигаемую сущность, предмет интеллектуального созерцания, в отличие от феномена как объекта чувственного созерцания.

*Нус* – одно из основных понятий античной философии, обозначающее мировую концентрацию всех существующих вообще актов сознания и мышления.

*Общественный договор* – философская и юридическая доктрина, объясняющая возникновение государственной власти соглашением между людьми, вынужденными перейти от необеспеченного защитой естественного состояния к состоянию гражданскому.

*Объективация* – процесс переноса и видоизменения содержаний сознания и воли во внеличностные предметные и культурные формы.

*Объективный* – не зависящий от сознания человека или человечества в целом.

*Онтология* – учение о бытии.

*Панлогизм* – учение о том, что все есть разум, а мир – осуществлением разума.

*Пантеизм* – философское учение, согласно которому Бог представляет собой безличное начало, находящееся не за пределами природы, а тождественное с нею.

*Парадигма* – пример, образец; теория, принятая в качестве образца решения исследовательских задач.

*Патристика* – совокупность теологических, философских и социально-политических доктрин христианских мыслителей 2-8 вв. (т.н. «отцов церкви»).

*"Первая природа"* (и *"вторая природа"*) – понятия философии диалектического материализма, обозначающие соответственно неза- тронутую человеческой деятельностью и включенную в культурный и производственный процесс природу.

*Пиетизм* – направление в протестантизме, тяготеющее к мистике и подчеркивающее необходимость практического переустройства жизни.

*Плюрализм* – концепция, по которой все существующее состоит из множества равнозначных изолированных сущностей, не сводимых к единому началу.

*Позитивизм* – философское направление, основанное на принципе, что все подлинное, позитивное знание может быть получено лишь как результат отдельных специальных наук и их синтетического объединения и что философия как особая наука, претендующая на самостоятельное исследование реальности, не имеет права на существование.

*Политеизм* – многобожие.

*Постмодернизм* – букв.: то, что после "модерна". Интердисциплинарный термин, не имеющий однозначного толкования, используемый для обозначения комплекса идей, характерных для новейшей культуры.

*Прагматизм* – субъективно-идеалистическое философское учение, определяющее значение истины ее практической полезностью.

*Провиденциализм* – понимание истории как проявления воли Бога.

*Рационализм* – философское направление, полагающее разум основой познания и поведения людей.

*Реализм* – в истории философии – позиция, согласно которой общее обладает объективным существованием, предшествует единичным конкретным предметам и не зависит от них. Противостоит номинализму.

*Релятивизм* – идеалистическое учение об относительности, условности и субъективности человеческого познания.

*Репрезентация* – представленность. Процесс неотражательного, творческого и конструирующего представления предмета в процессе познания.

*Рефлексия* – принцип человеческого мышления, направляющий его на осмысление и осознание собственных форм и предпосылок; предметное рассмотрение самого знания, критический анализ его содержания и методов познания; деятельность самопознания, раскрывающая внутреннее строение и специфику духовного мира человека.

*Ригоризм* – строгое проведение какого-либо принципа в действие.

*Сенсуализм* – учение в гносеологии, признающее чувства единственным источником познания.

*Силлогизм* – умозаключение. Исторически первая сформулированная Аристотелем логическая система дедукции.

*Синкретизм* – нерасчлененность, характеризующая неразвитое состояние какого-либо явления.

*Скептицизм* – философская концепция, подвергающая сомнению возможность познания объективной действительности.

*Солипсизм* – субъективно-идеалистическая теория, согласно которой существуют только человек и его сознание, а объективный мир, в том числе и люди, существуют лишь в сознании индивида.

*Субстанция* – предельное основание, позволяющее сводить чувственное многообразие и изменчивость свойств к чему-то постоянному, относительно устойчивому и самостоятельно существующему.

*Схоластика* – тип европейской религиозной философии средних веков, характеризующийся принципиальным подчинением примату теологии, соединением догматических предпосылок с рационалистической методикой и особым интересом к формально-логической проблематике.

*Сциентизм* – мировоззренческая позиция, абсолютизирующая роль науки в системе культуры, в идейной жизни общества.

*Телеология* – философское учение о целесообразности, целенаправленности всех явлений природы.

*Теогония* – система религиозных мифов о происхождении богов.

*Теодицея* – объяснение, почему в мире существует зло, если Бог добр и справедлив.

*Теоцентризм* – философское направление, важнейшим предметом познания которого является Бог, человеческая душа, творения Бога.

*Технократия* – букв.: власть ремесла, мастерства, техники. Термин, обозначающий определенный характер власти, а также социальную прослойку, детерминированные развитием техники и сориентированные на нее.

*Трансцендентный* – сверхъестественный.

*Утилитаризм* – принцип оценки всех явлений с точки зрения их полезности, возможности служить средством для достижения какой-либо цели; направление в этике, считающее пользу основой нравственности и критерием человеческих поступков.

*Утопия* – «страна, которой нет». Течение мысли, изображающее идеальное состояние жизни людей.

*Феномен* – явление, данное нам в опыте, постигаемое при помощи чувств.

*Фидеизм* – утверждение приоритета веры над разумом, характерное для религиозных мировоззрений, опирающихся на откровение.

*Философия* – форма общественного сознания, направленная на постановку, анализ и решение коренных мировоззренческих вопросов, связанных с выработкой целостного взгляда на мир и место в нем человека, уяснение различных форм отношения человека к миру. Философия – это теоретически сформулированное мировоззрение, система взглядов.

*Эвдемонизм* – античный принцип жизнепонимания, позднее в этике – принцип истолкования и обоснования морали, согласно которому счастье (блаженство) является высшей целью человеческой жизни.

*Экзистенциализм* – философия существования.

*Экспликация* – объяснение, истолкование.

*Эмпиризм* – направление в теории познания, признающее чувственный опыт источником знания и считающее, что содержание знания может быть либо представлено как описание этого опыта, либо сведено к нему.

*Энтелехия* – целеустремленность, целенаправленность как движущая сила, активное начало, превращающее возможность в действительность.

*Эпистемология* – теория познания.

*Эстетика* – философская наука, изучающая проявление ценностного отношения человека к миру и сферу художественной деятельности людей.

*Эсхатология* – учение о конечных судьбах мира и человечества.

*Этика* – философская наука, объектом изучения которой являются мораль, нравственность как одна из важнейших форм жизнедеятельности человека.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ .....	3
ВВЕДЕНИЕ .....	5
Глава I. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ.....	8
§1. Общая характеристика античной философии.....	8
§2. Античность и рождение классической философии .....	10
Глава II. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ .....	33
§ 1. Общая характеристика эпохи .....	33
§ 2. Раннее средневековье. Апологетика и патристика.....	34
§3. Фома Аквинский как великий систематизатор схоластики .....	38
Глава III. ГУМАНИЗМ И ПАНТЕИЗМ В ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ .....	45
§1. Общая характеристика эпохи .....	45
§2. Возрожденческий гуманизм .....	49
§3. Натурфилософия и космология эпохи Возрождения .....	51
Глава IV. НОВОЕ ВРЕМЯ: ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ .....	57
§1. Общая характеристика эпохи .....	57
§2. Проблема метода: эмпиризм и рационализм.....	58
Глава V. ИДЕИ И ИДЕАЛЫ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ .....	65
§1. Общая характеристика эпохи .....	65
§2. Деистическое направление философии французского Просвещения XVIII в. ....	66
§3. Механистический материализм .....	72
Глава VI. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.....	75
§1. Общая характеристика .....	75
§2. И. Кант – основоположник классической немецкой философии .....	76
§3. Система объективного идеализма Г.В.Ф. Гегеля .....	82
§4. Антропологический материализм Л. Фейербаха.....	89
Глава VII. ПОСТКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ .....	94
§1. Общая характеристика .....	94
§2. Возникновение и развитие позитивистской философии («первый позитивизм»).....	95
§3. Формирование иррационалистической философии .....	99

Глава VIII. ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА .....	112
§1. Психоанализ .....	112
§2. Экзистенциализм .....	117
§3. Феноменология .....	122
§4. Герменевтика .....	125
Глава IX. ОНТОЛОГИЯ КАК ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ О БЫТИИ.....	132
§1. Понятие бытия и его основные формы .....	132
Основные формы бытия и диалектика их взаимодействия .....	134
§2. Категория бытия в истории философии.....	138
§3. Онтологическая и гносеологическая стороны основного вопроса философии .....	145
Глава X. ГНОСЕОЛОГИЯ.....	150
§1. Сущность, структура познания. Уровни познания.....	150
§2. Формы и особенности познавательного процесса .....	153
§3. Истина и заблуждение .....	157
§4. Научное познание .....	159
Глава XI. ЧЕЛОВЕК КАК ОСОБАЯ ФОРМА БЫТИЯ.....	165
§1. Сущность и существование .....	165
§2. Индивид, индивидуальность, личность .....	169
§3. Творчество как основание личности .....	173
Глава XII. АКСИОЛОГИЯ КАК РАЗДЕЛ ФИЛОСОФИИ .....	179
§1. Философское учение о ценностях .....	179
§2. Основные теории ценностей .....	182
§3. Смысл жизни как нравственная ценность .....	184
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	188
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК .....	189
ГЛОССАРИЙ .....	190

Учебное издание

Макеева Елена Александровна

**ФИЛОСОФИЯ: ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ,  
СМЫСЛ И НАЗНАЧЕНИЕ**

Учебное пособие

В авторской редакции

Верстка Т.Ю. Симутина



---

Подписано в печать 24.06.13. Формат 60×84/16.

Бумага офисная «Снегурочка». Печать офсетная.

Усл.печ.л. 11,6. Уч.-изд.л. 12,5. Тираж 80 экз.

Заказ № 130.

---

Издательство ПГУАС.  
440028, г. Пенза, ул. Германа Титова, 28.