

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие

Учебное пособие раскрывает сущность философской рефлексии, знакомит с этапами развития мировой философии, анализирует основные философские школы и направления. История философской мысли представлена как динамичный, внутренне напряженный поиск истины, рассматриваемый в контексте социально-исторических и ментально-психологических оснований культуры.

Пособие содержит как аналитическую часть, ориентированную на системное изложение материала, так и иллюстративную, содержащую отрывки из наиболее характерных текстов изучаемых философов, а также их краткую биографическую справку.

Пособие выполнено в соответствии с Государственным образовательным стандартом высшего образования и предназначено для студентов всех гуманитарных специальностей, магистров, аспирантов и дает «ключ» к разгадке вечных философских проблем.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 1.	
Предфилософские формы мировоззрения: мифологическая картина	5
Глава 2.	
Философия как общетеоретическая основа мировоззрения	11
Глава 3.	
Философия древнего востока	24
3.1 Философия древнего Китая: человек в поисках гармонии с миром	27
3.2 Философия древней Индии: идея кармического воздаяния и возможности его преодоления в философии буддизма.....	35
Глава 4.	
Древнегреческая философия: космоцентризм, как первая форма философской рациональности	45
Глава 5.	
Философия позднего эллинизма: от космологизма к теоцентризму, от знания к вере	80
Глава 6.	
Теоцентризм средневековья: открытие самосознания и историчности человеческого бытия	102
Глава 7.	
Антропоцентризм Возрождения: эстетизация мировоззрения и деятельностно-гуманистическая трактовка человека	127
Глава 8.	
Наукоцентризм Нового времени: рационализация сознания и формирование субъектно-объектного стиля мышления	147

Глава 9.	
Философия Просвещения: декларация естественных прав человека, как выражение буржуазной идеологии	171
Глава 10.	
Немецкая классическая философия, как завершающий этап европейского рационализма	182
Глава 11.	
Марксизм: социально-деятельностная концепция человека и материалистическое понимание истории.....	202
Глава 12.	
Русская философия: принцип соборности, как основание русского антропоцентризма	215
Глава 13.	
Философия XX века: плюрализм философских школ и направлений	231
13.1 Антисциентистское направление в философии XX века: отказ от рациональности и стремление к внерациональным формам самопознания	234
13.2 Сциентистское направление в философии XX века: попытка унификации методологии гуманитарных и естественных наук.....	273
Глава 14.	
Философия и культура постмодерна: ирония, игра, абсурд, как способ существования человека в культуре XXI века	287

Глава 1. ПРЕДФИЛОСОФСКИЕ ФОРМЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ: МИФОЛОГИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРА

Базовые черты мифологического мировоззрения:

- 1) антропоморфизм,
- 2) синкретизм,
- 3) авторитарность.

Основные формы мифологических верований:

- 1) фетишизм,
- 2) тотемизм,
- 3) аниматизм.

На европейском континенте философия рождается достаточно поздно, в 7-6 вв. до н.э. До этого универсальной формой культуры выступала мифология. Мифология охватывает огромный период истории: является единственно существующей культурной формой в рамках всего первобытнообщинного строя, доминирует в период рабовладения, присутствует и в последующих культурах.

Становление человеческого общества – сложный и длительный процесс, конкретные механизмы которого во многом остаются неразгаданными вплоть до сегодняшнего дня. Однако при всем многообразии исследовательских подходов бесспорным является утверждение о том, что уникальность человека коренится в его единовременной принадлежности к двум мирам – миру телесности и миру духовности, миру генетически обусловленных поведенческих реакций и миру свободного творчества, миру вещей и миру ценностей и смыслов. Человек – единственное существо, способное создавать предметы, отличные от мира природы. Способность человека «выходить» за пределы природы требует информации не только биолого-генетической, типичной для животных и ответственной за стереотипные действия, но и постоянно меняющейся информации о характере и свойствах искусственно созданных предметов. Данная информация не является генетически наследуемой и предполагает, с одной стороны, процесс индивидуального обучения, а, с другой, – сохранение и воспроизводство в неких внеприродных знаковых формах. Процесс выработки, фиксации и

последующей передачи генетически ненаследуемой информации называется социальной трансляцией знания. **Мифологическая культура является исторически первой формой социокультурной трансляции знания.**

Так как мифологический период, как правило, еще не знает письменности, то конкретно-исторической формой реализации социальной трансляции является **ритуал**. Основными функциями ритуала являются:

1) психологическое сплочение племени, организация социальной жизни первобытного коллектива через воспитание чувства родовой принадлежности;

2) санкция на определенное коллективное действие.

Первая функция является следствием такого специфического явления мифологической культуры как **отсутствие персонификации**: человек не воспринимает себя как Я, личность. Это отражено, в том числе, и лингвистически: в самых древних мифах нет местоимения Я, нет имен, миф оперирует лишь понятиями МЫ (племя, род, сообщество) и ОНИ – весь остальной, природный и человеческий мир, находящийся вне поля взаимодействия человека. В мифологии существует, так называемое, **функциональное определение человека** (человек-жрец, человек-охотник, человек-воин): человек воспринимается коррелятивно с тем видом социально полезной деятельности, которую он выполняет. В этих условиях чувство психологической сплоченности, поддерживаемое ритуалом, жизненно необходимо как для отдельного человека, так и для всего племени в целом.

Вторая функция мифа непосредственно связана с отсутствием письменности и невыделенностью обучения в самостоятельный процесс. Ритуал представляет собой форму коллективной памяти, способствует сохранению социально значимой информации и приобщению индивида к жизненно необходимым формам нравственного и практического поведения. Ритуал является своеобразной социальной санкцией, программой «Делай так!».

Мифологическая картина мира – исторически первая форма мировоззрения, решающая коренные проблемы природного и социального бытия через призму антропоморфизации мира. **Антропоморфизм** («человекоподобие») является специфической чертой мифологического мировоззрения и **представляет собой перенесение психолого-поведенческих (а иногда и телесных) качеств**

человека на природные объекты и явления: природа наделяется волей, душой, способностью эмоционально реагировать и т.д. В мифологическом мировоззрении нет разделенности на объективное и субъективное, на внешнюю и внутреннюю реальность. Реальность едина и включает в себя все, что значимо, производит впечатление на древнего человека: стихийное бедствие, удачная охота и поразивший его воображение сон являются однопорядковыми элементами этой реальности. Мир для первобытного человека не является предметом отрешенного созерцания, он не противопоставит ему как предмет естественно-научного наблюдения. Человек воспринимает природный мир как иной, но наполненный жизнью, одушевленный мир. Способом отношения к этому миру являются сопереживание, страх, преклонение и т.д., т.е. различные, но обязательно эмоционально окрашенные формы переживаний. Граница между человеческим и природным миром, практически, не существует. Это является следствием отсутствия персонификации человека и его «растворенности» в природном бытии.

Примером антропоморфизации может служить отношение к смерти как переходу человека в другой мир, во многом схожий с наземным миром, практически повсеместное наделение умершего предметами быта, которые будут необходимы ему в «потусторонней» жизни.

Стирание грани между человеческим и природным миром ведет к широкому распространению магической практики, которая рассматривается как одна из возможных форм установления диалога с природой. В связи с этим мифологическая культура, в отличие от религиозной, не знает категории «чудо».

Синкретизм мифа проявляется в единстве эмоционально-чувственного и познавательно-практического отношения древнего человека к миру. Мифологическое сознание не является понятийным, оно не столько объясняет, сколько внушает, является практическим руководством к жизни. Миф не может быть понят вне целостного контекста жизни племени, он неразрывно связан с коллективным действием, он является реальностью, которая постоянно «проигрывается» всеми членами племени. Строится миф не на смысловых значениях, а на эмоционально-ассоциативных связях, поэтому миф невозможно опровергнуть ни рационально, ни опытно. Способ его соотнесенности с миром символичен и его главной объяснительной моделью является категория «подобие».

Символизация в рамках мифологического мировоззрения уникальна: древний человек вообще не разделяет символ и то, что данный символ обозначает, как это происходит во всех более поздних символических культурах, например, в христианской культуре. Неразделенность символа и обозначаемого предмета ведет к тому, что в магической практике один объект является полноценным заместителем другого, им обозначаемого – магические действия над предметом одежды, прядью волос или даже именем человека обязательно ведут к ожидаемым воздействиям над их обладателем.

Авторитарность проявляется в том, что миф обладает безусловной нормативностью для всех членов племени. В этой связи отнюдь не случайно, что наиболее древние мифы сформулированы в качестве табу, так как именно запретительная, а не разрешительная функция преобладает в них. Понятия «миф» и «сомнение» принципиально несовместимы. Рождение первых форм индивидуально-личностного сознания, попытки создать альтернативную мифологии или подвергнуть критике существующую есть явные симптомы разложения классической мифологической традиции и перехода к философским формам мировоззрения.

Фетишизм является наиболее древней формой мифологических верований и представляет собой поклонение неодушевленным предметам (камням, деревянным пластинам, оружию и т.п.). Более поздние формы мировоззрения, например христианство, наследуют фетишистские верования – культ святых мощей, ладанка, ритуал причастия. Существует и нерелигиозный фетишизм: в рамках куртуазной лирики (позднесредневековая рыцарская лирика, посвященная культу прекрасной дамы) в качестве своеобразного фетиша может выступать надушенный платок, подаренная роза и т.д.

Тотемизм представляет собой веру древнего человека в наличие сверхъестественной связи между его родом и определенным видом животных или растений («прародителем»). Прародитель или тотем почитается священным, его именем называется племя, он чаще всего не используется в пищу, ему приносят искупительные жертвы и т.д.

Аниматизм – это вера в безличную одушевленность природы. Древние люди верили, что существует некая безличная, пронизывающая весь мир сила (древние евреи называли ее «эль», индусы – «брахман», гуроны – «орендо» или «мана»). Конкретная душа (как человека, так и животного или растения) не является первич-

ной, а производна от этой силы. Степень удачливости человека в жизни зависит от того, насколько большой «мана» он обладает.

Наиболее распространенными **сюжетами** мировой мифологии являются: космогонические мифы (о происхождении космоса), антропогонические (о происхождении человека), эсхатологические (об ожидаемом конце света), культурологические (о происхождении конкретных культурных навыков и ремесел), календарные (объясняющие закономерность природных процессов).

ВЫВОД: основными чертами мифологического мировоззрения являются:

1 – авторитарность, игнорирование значимости индивидуально-личностного мышления,

2 – преобладание эмоционально-чувственного отношения к миру и неразвитость рационального мышления,

3 – построение по способу ассоциативных связей и широкое использование категории «подобие».

Таким образом, понятия «мифологическое мировоззрение» и «свобода мышления» принципиально несовместимы.

Не вдаваясь в анализ соотношения мифологического (языческого) и религиозно-монотеистического мировоззрения, отметим лишь базовые моменты.

Сходство мифологического и религиозного мировоззрений проявляется в следующем:

1. наличие богов,
2. наличие культа,
3. наличие веры,
4. авторитарность.

Различия мифологического и религиозного мировоззрений проявляются в следующем:

1. миф есть универсальная форма общественного сознания, религия появляется с выделением умственного труда в специализированную деятельность;

2. носителем мифологического сознания является общество в целом, религия возникает на основе образования специальных

групп священнослужителей, которые занимаются производством религиозной идеологии профессионально;

3. в религии происходит сакрализация мира (разделение мира на сакральный (священный) и профанный (мирской)), мифология данного «удвоения» мира не осуществляет;

4. происходит изменение функции бога: мифологический бог есть основатель рода, тотем, зачастую не обладает персонифицированным существованием, находится вне морали; религиозный бог всегда ассоциируется с абсолютной нравственной ценностью, является носителем высших этических принципов, абсолютной истины и совершенной красоты.

Глава 2. ФИЛОСОФИЯ КАК ОБЩЕТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ОСНОВА МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Философия не может ни бороться, ни доказывать себя, а способна лишь сообщаться людям. Она не оказывает никакого сопротивления, когда ее отвергают, не торжествует, когда оказывается услышанной. Она живет в том одиночестве, которое в основе человечества может соединить всех со всеми.

К.Ясперс

Уже в древности человек интуитивно осознавал свою уникальность, свой особый статус в мире. В истории существовали самые разные подходы, определяющие, в чем же состоит эта уникальность. Например, древнегреческий философ Платон видел уникальность человека в том, что человек – это двуногое существо без перьев, французский писатель Фр. Рабле – в том, что человек есть единственное существо, способное смеяться над самим собой, с точки зрения биологии человек уникален тем, что имеет мягкую мочку уха. Действительно, все перечисленные, а также многие иные черты фиксируют уникальность человека, но являются вторичными. Уникальность человека состоит в его способности осознавать проблемность собственного существования, относиться к себе не только с позиций данности и телесности (вещь в мире вещей), но и с позиций долженствования (каков тот, кем я должен быть?). Человек – единственное существо, относящееся к себе и к миру через призму понятия Ценность. Человек есть миро- и самоосознающее существо.

Данная способность человека фиксируется с помощью понятия «мировоззрение». Мировоззрение есть форма духовного освоения мира с точки зрения взаимоотношения Мира как всего того, что существует вне и независимо от человека, и самого Человека, который осознает, переживает, осмысливает и преобразует этот мир. **Мировоззрение – совокупность образов, представлений и понятий, ориентированная на вопрос об Универсуме как таковом и о назначении человека в нем.** В рамках определенного ис-

торического периода мировоззрение выступает как универсальная, всеобъемлющая картина мира, которая интегрирует и организует коллективные представления людей.

Структурными компонентами мировоззрения являются знания, ценности и убеждения, а «телом» мировоззрения, благодаря которому происходит его объективация и оно становится явью для окружающих является поведение. В данном контексте термин «поведение» трактуется предельно широко: и как стиль жизни и поведенческие особенности, типичные для данного человека, и как культурная традиция, объективированная в памяти поколений, предметах материальной и духовной культуры, взаимодействуя с которой мы в состоянии понять «поведение» иных народов, культур и цивилизаций.

Мировоззрение исторично, т.к. отражает наиболее типичные формы взаимоотношения человека и мира с точки зрения конкретно-исторического уровня развития человека и социума. Выделяют следующие основные типы мировоззрения: космоцентризм, теоцентризм, антропоцентризм, наукоцентризм.

Космоцентризм характерен для древних цивилизаций (мифологической культуры), а в рамках собственно философского мировоззрения – для греческой философии. В этот период ответы на вопросы «Каков Я?», «Каким Я должен быть?» человек ищет еще не в себе, а в Космосе, который приобретает характер Абсолюта, воплощает в себе идеал гармонии и красоты. Космос – это эталон, совершенный образец, придающий человеку уверенность в том, его земные деяния соответствуют природе вещей. В рамках космоцентризма человеческая деятельность и личностные качества человека трактуются как нечто принципиально вторичное, имеющие основания не в себе самих, а в вечном и совершенном, абсолютизированном в своем значении Космосе.

Теоцентризм становится доминирующим типом мировоззрения в культуре Средневековья. В этот период происходит переосмысление самого понятия «реальность». Если для античного грека «реальность» есть чувственно воспринимаемый Космос, который может быть описан в категориях созерцательно-теоретического мышления, то для средневекового человека реальность лишается каких-либо признаков вещественности и осязаемости. Бог становится основополагающей реальностью для человека средневековья, жизнь вне постоянного нравственного общения с Богом невозмож-

на. «Познай Бога через душу, а душу через Бога» – такова главная установка теоцентризма.

Антропоцентризм типичен для культуры Ренессанса и является своеобразным творческим синтезом космоцентризма и теоцентризма. Вслед за античным космоцентризмом Ренессанс стремится возвысить материальный, чувственно воспринимаемый Космос, эстетизировать телесность и насладиться ее красотой. Средневековый теоцентризм с его идеей абсолютной личности также близок Ренессансу, но с одним уточнением – личность абсолютна уже не в некоем надмировом существовании, а в своем чисто человеческом предназначении. Высочайшим достижением антропоцентризма является гуманизм, признающий ценность и достоинство человеческой личности.

Наукоцентризм рождается в период Нового времени, но существует и в современной культуре. Отличительным признаком наукоцентризма является универсализация идеала классической науки XVII-XVIII веков (ньютонианство) и попытка распространить методологию данной научной картины мира на все сферы жизнедеятельности человека. В этот период происходит окончательное разграничение веры и знания и возникает установка на объяснение мира через призму универсальных причинно-следственных отношений. Впервые в истории «разум» рассматривается как основополагающая характеристика человека, по сути дела, возникает культ разума; основной культурной и психологической установкой становится стремление к социальной и интеллектуальной активности. «Хочу все знать!» – основной девиз наукоцентризма.

Очевидно, что предложенная градация типов мировоззрения достаточно условна и отражает лишь основные типические ориентации мировоззрения того или иного исторического периода. Реально в любом мировоззрении, идет ли речь о мировоззрении целой исторической эпохи или о мировоззрении отдельного человека, имеет место достаточно сложное взаимодействие различных типов. Примером подобного переходного или транзитивного типа мировоззрения может служить мировоззрение современного общества, которое, находясь еще в рамках наукоцентризма, начинает осознавать его методологическую ограниченность.

ВЫВОД:

1 – мировоззрение есть типическая для своего времени универсальная, всеобъемлющая картина мира, которая интегрирует и организует коллективные представления людей,

2 – историческими типами мировоззрения являются космоцентризм, теоцентризм, антропоцентризм и наукоцентризм,

3 – в структуре мировоззрения выделяют знания, ценности и убеждения.

Специфика философского мировоззрения не может быть выявлена путем анализа конкретных философских систем, их содержательного сопоставления и поиска некоего единого философского ядра, в равной степени присущего всем системам. Содержание философских систем не может быть подведено под некий общий знаменатель, так как оно не только исторически подвижно, но и отражает мировоззренческие и индивидуально-личностные позиции авторов, которые, зачастую, открыто полемизируют друг с другом. В этой связи более продуктивно сформулировать вопрос о специфике философского знания как вопрос о специфике философского стиля мышления. В частности, сама этимология термина «фило – софия» («любовь к мудрости») ориентирует именно на такой подход.

Главное отличие мифолого-религиозного и философского стиля мышления есть их способ отношения к знанию (мудрости) и формам его постижения. Конечно, нельзя отрицать стремление дофилософских типов мировоззрения к мудрости, но сама мудрость трактовалась ими как некая высшая, принципиально внечеловеческая сила, постигнуть которую было привилегией немногих. Не случайно, в древних культурах знания почитались как высшая тайна и ее носители – оракулы, пифии, прорицатели – были окружены ореолом таинственности и кастово-сословной замкнутости.

Философия с самых своих истоков разрушает мифолого-религиозную традицию обожествления мудрости. **Философия возникает там и тогда, когда мудрость начинает соотноситься с самим человеком, это есть переход к самостоятельному, независимому от внешнего авторитета, размышлению о мире и о человеческой судьбе.** Вопрошающий человеческий разум – единственно возможный непререкаемый авторитет философии, поэтому предметом философского знания является не некая однозначно сформулированная предметная область, а сам способ философского рассуждения.

Поэтому трактовать историю становления философского знания можно предельно широко – как кардинальную смену основ цивилизации, как возникновение нового цикла человеческой истории. **К. Ясперс** определяет это как начало **«осевого времени»**, главной отличительной чертой которого является «пробуждение» человеческого самосознания. *«Все, что существовало до осевого времени, пусть оно даже было величественным, подобно вавилонской, египетской, индийской или китайской культуре, воспринимается как нечто дремлющее, непробудившееся. Древние культуры продолжают существовать лишь в тех своих элементах, которые вошли в осевое время, восприняты новым началом. По сравнению с ясной человеческой сущностью осевого времени предшествующие ему древние культуры как бы скрыты под некой своеобразной пеленой, будто человек того времени еще не достиг подлинного самосознания».* (Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994, с. 37). Это позволяет рассматривать возникновение философии как подлинно революционное событие в истории человеческой культуры.

М. Хайдеггер видит сущность философии в «способе вопрошания», рассматривая философию как синоним автономного и творческого существования личности. Не случайно современный немецкий философ М.Хайдеггер и древнегреческий философ Аристотель очень близки в понимании сущности философского знания: Аристотель также говорит о том, что философом может быть только тот, кто умеет удивляться. Поэтому философия как форма универсального, безличностно-нормативного знания не может существовать в принципе. Философия всегда пристрастна, она фиксирует внимание не на знании о внешнем мире (так, например, существует естественнонаучное знание), а на том, что значимо для человека, вошло в сферу его сознания и стало предметом его заинтересованного, личностного размышления. Философия есть способ проблематизации и драматизации мира, его «усложнения», интерпретации в качестве некой проблемы для человека. В частности, философское мышление наиболее активно воздействует на культуру именно в смутное, беспокойное время ломки привычных стереотипов и формирования новых ценностных ориентаций. Таким образом, вся проблематика философии центрируется вокруг самосознания человека и форм его существования в различных культурно-исторических системах. **Любая проблема становится философской лишь тогда, когда она формулируется как соотнесенная с Я, становясь спо-**

собом само-ориентации человека в мире (данная особенность философского мышления может быть названа «интеллектуальным нарциссизмом самосознания»).

Сущность философии состоит не в претензиях на обладание вечной и абсолютной истиной, а в самом поиске этой истины. Философия не может принимать догматическую форму жестко зафиксированного, поучительного знания. Философствовать – это означает всегда находиться в творческом поиске, «быть в пути». Данная интерпретация сущности философского знания видит его специфику не в том, что философия есть наука, а в том, что философия существует и самоосознает себя как форма мировоззрения.

Философия возникает тогда, когда структуры человеческого миропонимания из неосознанных, неявно функционирующих и интуитивно переживаемых превращаются в предмет сознательного осмысления. Поэтому сущностным признаком философского знания также является его **рациональный характер**. Философия (по крайней мере, ее классическая традиция) принципиально не может быть выражена в системе чувственно-образного мышления. Философия есть **форма опосредованного отношения** к миру, которое появляется тогда, когда человек разрушает мифологический антропоморфизм, выделяет себя из мира и начинает относиться к нему рационально-теоретически. В этой связи отличительным признаком философии является **рефлексия – принцип человеческого мышления, ориентированный на осознание и осмысление универсальных оснований человеческой культуры, а также выявление специфики собственно человеческого бытия**. Рефлексия разрушает мифологический синкретизм, выделяя сферу, в которой существуют предметы и сферу, в которой существуют смысловые значения данных предметов (знания о предметах). Именно последняя сфера – сфера смысла – и становится местом обитания философии. Специфичность же данной сферы состоит в том, что способом ее постижения может быть лишь умо-постигаемое, умо-зрительное знание.

Философская рефлексия сформировала концептуальный каркас человеческого мышления, т.е. от метафор, аналогий и смысловых образов, типичных для мифологического сознания, человечество перешло к оперированию понятиями и категориями, которые организуют, упорядочивают и структурируют живое поле человеческой культуры. Каждый исторически конкретный тип мировоззрения

задает обобщенную модель взаимодействия человека и мира, отражая наиболее универсальные формы человеческой деятельности.

Мировоззренческая модель представляет собой единство духовного и предметно-практического отношения человека к миру и характеризуется большим разнообразием способов своего выражения: обыденный язык и художественные образы, научные определения и нравственные принципы, религиозные каноны, технологически-инструментальные методы и т.д. Задачей философии является логическое структурирование культуры и выражение всеобщих мировоззренческих принципов в логико-понятийной форме. Именно данная особенность философии позволяет рассматривать ее как центральное ядро культуры.

Последствия «философской революции» для европейской цивилизации оказались достаточно противоречивы. С одной стороны, именно благодаря философии произошло интеллектуальное «вызревание» человечества, возникла система логического упорядочивания знания, а, следовательно, и быстрого индивидуального обучения. Данное обстоятельство явилось отправной точкой для цивилизации современного типа, рассматривающей информационно-технический прогресс как определяющее направление общественного развития. С другой стороны, в результате роста индивидуально-личностного самосознания произошел распад традиционного мифологического миропонимания, в результате чего человечество утратило систему единых мифолого-религиозных и нравственно-этических способов самоопределения себя в мире. Не случайно современниками первых греческих философов оказались иранские и израильские пророки, т.е. наряду с быстрым интеллектуальным накоплением знания шел процесс поиска новой нравственной идеи, способной вновь объединить человечество. Последующая история развивалась в русле все большего взаимопроникновения собственно рационально-теоретического, философского и нравственно-духовного, религиозного знания: мировые религии либо вообще неотделимы от философии (Индия, Китай), либо содержат в себе мощный философский импульс (христианство).

ВЫВОД: специфика философского мировоззрения наиболее четко проявляется в следующих принципах:

1 – философия проблематизирует сознание человека, способствует формированию критического отношения к традиционно принятым формам мировоззрения,

2 – в основе философии лежит принцип свободного, индивидуально-личностного мышления,

3 – философия обладает сугубо специфическим предметом знания (знание о смысле, а не о вещи), способного реализовывать себя, практически, в любой сфере жизнедеятельности человека (философия техники, философия искусства, философия свободы, философия морали и т.п.),

4 – философское знание изначально существует как форма теоретического, рационально опосредованного отношения к миру.

Центральной проблемой философии оказывается осмысление исходных предпосылок взаимоотношения Человека и Мира, особой ситуации человека в мире как субъекта, выходящего за пределы своего сугубо природного существования. Философия актуализирует проблему смысла, цели и предназначения человека.

Понятия Человек и Мир в философии рассматриваются как многозначные. Человек – это и реальный индивид, неповторимый в своей уникальности, и человек в его родовой сущности, и представитель определенной исторической или национальной культуры. Мир – это и Универсум как всеобъемлющая целостность, и совокупность естественно-природных условий существования человека, и знаково-символический мир культуры, и сложная система социальных отношений.

Различные формы взаимоотношений Человека и Мира осмысливаются в рамках философской онтологии, гносеологии, социальной философии и философской антропологии.

Онтология есть учение о бытии, о сущности мира и человека, о всеобщих принципах их взаимообусловленности. Онтология исследует вопрос о том, как и почему существует мир, как он устроен, в чем специфичность бытия человека.

Гносеология изучает проблему познаваемости мира, структуру и основные закономерности познавательного процесса, динамику и социокультурный статус различных форм познавательной активности человека.

Социальная философия исследует общество как целостную социальную систему, выявляет специфику механизмов его функционирования, многообразие форм исторического развития. Актуальными проблемами современной социальной философии являются

проблемы соотношения политики и власти, общества и государства, пути и механизмы формирования гражданского общества.

Философская антропология изучает сущность человека, его основные формы отношения к обществу, другим людям, самому себе, его происхождение, социальные и метафизические основания человеческого существования.

Традиционно философская проблематика рассматривается через призму двух основных направлений – идеализма и материализма.

Идеализм – философская теория, согласно которой первоначалом (субстанцией) мира является некое духовное, т.е. нематериальное, начало.

Материализм – философская теория, согласно которой первоначалом мира является материально-вещественное начало.

«Религиозное сознание греков ставило жизнь человека в зависимость от судьбы. Греческая философия поставила ее в зависимость от разума. И это деяние греческой философии имело всемирно-историческое значение. Оно положило основание европейскому гуманизму. [...] Настоящий, призванный философ хочет не только познания мира, но и изменения, улучшения, перерождения мира. Иначе и быть не может, если философия есть прежде всего учение о смысле человеческого существования, о человеческой судьбе. Философия всегда претендовала быть не только любовью к мудрости, но и мудростью. И отказ от мудрости есть отказ от философии, замена ее наукой. Философ есть прежде всего познающий, но познание его целостно, оно охватывает все стороны человеческого существа и человеческого существования, оно неизбежно учит о путях осуществления смысла. Философы иногда опускаются до грубого эмпиризма и материализма, но настоящему философу свойственен вкус к потустороннему, к трансцендированию за пределы мира, он не довольствуется посюсторонним. Философия всегда была прорывом из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла, к миру потустороннему.

... Философия возможна лишь в том случае, если есть особый, отличный от научного путь философского познания. «Научная» философия есть отрицание философии, отрицание ее первородства. Признание эмоционального познания, познания через чувство ценности, через

симпатию и любовь не есть отрицание разума. Дело идет о восстановлении целостности самого разума... Философия должна не отрицать разум, а раскрыть противоречия разума и имманентно обнаружить границы его. Но критерий истины не в разуме, не в интеллекте, а в целостном духе. Сердце и совесть остаются верховными органами для оценки и для познания смысла вещей. Философия не есть наука, не есть даже наука о сущностях, а есть творческое осознание духом смысла человеческого существования. Но это предполагает, что сам познающий философ несет в себе опыт о противоречиях человеческого существования и что самая трагедия философа есть путь познания. Философ, который не знает этой трагедии, обеднен и ущербен в своем познании.

... Разум автономен в отношении во всякому внешнему авторитету, он автономен вовне. Но он не автономен внутри, не автономен в отношении к целостной жизни познающего философа, не отрезан от его эмоциональной и волевой сторон жизни, от его любви и ненависти, от его оценок. Разум имеет свою онтологическую основу в бытии самого философа, в его внутреннем существовании, он зависит от веры или неверия философа.

... Философия не может не быть личной, даже когда она стремится к объективности. На всякой значительной философии лежит печать личности философа. Не только философия бл.Августина, Паскаля, Шопенгауэра, Киркегарда, Ницше была личной. Не менее личной была философия Платона, Плотина, Спинозы, Фихте, Гегеля. Личный характер философии виден уже в выборе проблем, в выборе одного из двух типов философии, ..., в преобладающей интуиции, в распределении внимания, в объеме духовного опыта. Философия может быть лишь моей, хотя это не значит, что я замкнут в себе в моей философии. Настоящая философия, которой действительно что-то открывается, есть не та, которая исследует объекты, а та, которая мучается смыслом жизни и личной судьбы. Философия и начинается с размышления над моей судьбой. [...] Но призрачны и иллюзорны все попытки освободить философию от философа-человека и от основной для философии темы о человеке. Двойственность антропоцентризма в философии определяется тем, что в человеке скрыта загадка бытия, что человек есть образ и подобие высшего, божественного бытия, и вместе с тем человек ограничен своей темой, уподобляет своему несовершенству всякое бытие и самое божественное бытие. И поэтому задача не в том, чтобы освободить философию от всякого антропологизма, а в том, чтобы очистить и возвысить этот антропологизм, раскрыть в философе-человеке образ высшего бытия, который в нем заключен. Философия не может быть автономной в том смысле, что не может быть независимой от целостного человека и его жизненного опыта, от погруженности познающего в бытие. [...] Философия неиз-

бежно антропологична еще в том смысле, что она не может быть оторвана от жизни, не может быть исключительно теоретической, она должна быть действием и она связана с улучшением жизни, она неизбежно и практическая философия. К этому стремились великие философы, не порвавшие в мудрость».

*Бердяев Н.И. Мир объектов.
Опыт философии одиночества и общения.
(Цит. по: Мир философии. М., 1991, ч.1, с. 100-109).*

«Духовная Европа имеет место рождения. Я имею в виду не географическое, в одной из стран, хотя и это тоже правильно, но духовное место рождения в одной из наций и соответственно в отдельных людях и группах принадлежащих этой нации людей. Это древнегреческая нация VII и VI столетий до Р.Х. В ней сформировалась *новая установка* индивида по отношению к окружающему миру. Следствием ее стало рождение, прорыв совершенно нового рода духовной структуры, быстро развившейся в систематически законченное культурное образование; греки называли сго *философией*. В правильном персводе. В изначальном смысле своем это обозначает не что иное, как универсальную науку, науку о мировом целом, о всеохватывающем единстве всего сущего. Очень скоро интерес к целому, а следовательно, и вопрос о всеохватном становлении и бытии в становлении стал делиться по отношению к всеобщим формам и регионам бытия, и таким образом, философия, единая наука, разветвилась на многообразные частные науки.

... Идеи представляют собой нечто совершенно иное, чем реальные вещи в пространстве... Создав первую концепцию идеи, человек становится совершенно новым человеком. Его духовное бытие вступает на путь постоянного обновления. Сначала это коммуникативное движение; пробуждается новый стиль жизни личности в своем кругу, а в подражании и понимании – соответствующее новое становление. Сначала в рамках движения (а в дальнейшем и помимо него) возникает и распространяется особенное человечество, которое, живя в конечном, стремится к полюсу бесконечности [...] Все это происходит сначала в духовном пространстве одной-единственной, греческой нации как развитие философии и философских сообществ. Вместе с тем в этой нации складывается всеобщий дух культуры, влекущий к себе все человечество; так происходит прогрессирующее преобразование в форму новой историчности...

... лишь у греков мы видим универсальный («космологический») жизненный интерес в новой, по сути дела, форме «теоретической» установки, проявившийся по внутренним причинам в новой форме общ-

ности философов, ученых (математики, астрономы и т.д.). Эти люди, трудящиеся не индивидуально, но сообща, связанные совместной работой; цель их упорный стремлений – *theoria* и только *theoria*, рост и постоянное совершенствование которой благодаря расширению круга сотрудничающих и следованию поколений ученых сознательно рассматривается как бесконечная и универсальная задача. Теоретическая установка исторически возникла у греков...

... От универсальной, но мифо-практической установки резко отличается непрактическая «теоретическая» установка, из которой гиганты первого кульминационного периода греческой философии – Платон и Аристотель – выводили начало философии. Человека охватывает страсть к созерцанию и познанию мира, свободная от всяких практических интересов, и в замкнутом кругу познавательных действий и посвященного ей времени преследуется и творится не что иное, как чистая *theoria*. Другими словами, человек становится незаинтересованным наблюдателем, озирающим мир, он превращается в философа; или скорее жизнь его мотивируется новыми, лишь в этой установке возможными целями и методами мышления, и в конце концов возникает философия – и он сам становится философом.

... в этом удивительном контрасте возникает различие представления о мире и реального мира и встает новый вопрос об истине – не об увязанной с традицией истинной повседневности, но об истине общезначимой, тождественной для всех, кто не ослеплен традиционализмом, об истине самой по себе. Теоретическая установка философа предполагает также, что он с самого начала твердо решает сделать свою будущую жизнь универсальной жизнью, смысл и задача которой – *theoria*, бесконечное надстраивание теоретического познания.

В отдельных личностях, каких, как Фалес и другие, возникает новое человечество – люди, которые профессионально созидают философскую жизнь, философию как новую форму культуры. Понятно. Что вскоре возникает соответствующий новый тип обобществления. Это идеальное образование – *theoria* – незамедлительно воспринимается и перенимается путем обучения и подражания. Дело скоро идет к совместной работе и взаимопомощи посредством критики. Даже посторонние, нефилософы обращают внимание на необычные дела и стремления. В попытках понимания они либо сами превращаются в философов, либо, если они слишком связаны профессиональной деятельностью, – в посредников. Таким образом, философия распространяется двояко: как расширяющееся сообщество философов и как сопутствующее образовательное общественное движение. Здесь, однако, коренится впоследствии роковой внутренний раскол нации на образованных и необразованных. Конечно, эта тенденция не ограничивается пределами родной страны. В

отличие от прочих культурных явлений это движение не связано с почвой национальной традиции. Даже представители других наций учатся понимать и участвуют в мощном преобразовании культуры, исходящем от философии.

Философия, распространяясь в форме исследования и образования, оказывает двоякого рода духовное воздействие. С одной стороны, самое важное в теоретической установке философского человека – это подлинная универсальность критической позиции, решимость не принимать без вопроса ни одного готового мнения, ни одной традиции, чтобы одновременно вопрошать всю традиционно заданную вселенную об истине самой по себе, об идеальности. Но это не только новая познавательная позиция. Благодаря требованию подчинить всю эмпирию идеальным нормам, а именно нормам безусловной истины, скоро происходят далеко идущие перемены в совокупной практике человеческого существования, следовательно. Во всей культурной жизни; она должна теперь удовлетворять нормам объективной истины, а не традиции и наивного опыта повседневности. Так идеальная истина становится абсолютной ценностью, влекущей за собой – при посредстве образовательного движения и в постоянстве воздействия при воспитании детей – универсально преобразованную практику. Стоит только поразмыслить над способом этого преобразования, как обнаруживается неизбежное: если идея истины самой по себе становится универсальной нормой всех бывающих в человеческой жизни относительных истин, то это касается и всех традиционных норм, норм права, красоты, целесообразности, ценности личности властителей, ценности человеческих характеров etc.

Так возникает, следовательно, параллельно с созиданием новой культуры особое человечество и особое жизненное призвание».

*Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия.
(Цит. по: Мир философии. М., 1991, ч.1, с. 76-81).*

Глава 3. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Базовые принципы культуры:

Понятие «философия древнего Востока» достаточно условно, как условно и само понятие «восточная культура». Очевидна необходимость типологической (например, культура мусульманского Востока, культура буддийского Востока или еще точнее – культура Китая, культура Египта, культура Индии и т.д.) и хронологической конкретизации данного понятия. Однако при всей правомерности подобных возражений необходимо признать также и существование неких базовых социокультурных характеристик, лежащих в основании таких предельно обобщенных понятий как «цивилизация восточного типа» и «цивилизация западного типа». В качестве наиболее значимых характеристик цивилизации восточного типа можно выделить следующие:

- 1) традиционализм и ритуализм,
- 2) жесткая социальная иерархия и регламентация поведения; выраженный коллективизм,
- 3) стремление к гармонии природно-космического и социокультурного бытия,
- 4) созерцательность, метафоричность и интровертность как определяющие характеристики восточного мировоззрения.

1. **Традиционализм** восточной культуры в самом общем виде представляет собой ориентацию на поколение «отцов и дедов» как нормативный элемент культуры. В определенной степени традиционализм может быть объяснен географическими особенностями данного региона, в первую очередь протяженностью территорий, затрудняющей и ограничивающей иноземное влияние, а также преобладанием сельского хозяйства, изначально ориентированного на цикличность и повторяемость производственной деятельности.

Будучи характерной чертой восточного менталитета как такового, в наиболее четкой форме традиционализм проявил себя в культуре Китая в форме чрезвычайно развитого светского и религиозного ритуализма (т.н. «китайские церемонии»): в древних источниках зафиксировано около трехсот видов церемоний и более трех тысяч правил достойного поведения.

Своеобразие письменности – иероглифическое письмо – также, в значительной степени, сформировало традиционализм как сущностную черту китайского менталитета. Многие иероглифы существуют без изменения уже несколько тысяч лет, сохраняя в неизменности обозначаемые ими понятия, а, следовательно, и тип мышления.

2. Наличие четкой социальной иерархии и социальной регламентации поведения – очевидное следствие восточного традиционализма. Например, в культуре Индии существует четкое разделение всего населения на четыре касты (варны) (брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры), отношения между которыми строго регламентированы, а в идеале вообще сведены к минимуму. В частности, браки сугубо эндогамны (заключаются только в рамках одной касты), профессиональная деятельность имеет жесткую кастовую ориентированность и зачастую передается по наследству, представления о нравственности и даже бытовых пристрастиях (одежда, пища) также варьируются в зависимости от того, к какой касте принадлежит человек.

Политико-хозяйственное развитие в рамках больших имперских систем авторитарного характера (т.н. восточный деспотизм) также способствует формированию коллективистской социально-поведенческой модели, основанной на жесткой регламентации поведения индивида.

3. Важной чертой восточных культур является понимание гармонии как базового принципа бытия природы, культуры и человека («антропосоциоприродная соразмерность»). Гармония, осознаваемая как неразделенность, взаимозависимость, цикличность природно-космического и социокультурного бытия, является важнейшим мировоззренческим понятием Востока. Так, согласно древнекитайской мифологии, природе изначально присущи пять совершенных качеств – человечность (жэнь), чувство долга (и), благопристойность (ли), искренность (синь), мудрость (чжи). Мир – это единство противоположностей, нерасчлененная целостность, в которой все гармонично слито.

4. В основе мировоззрения Востока – представление об изначальном совершенстве мира, которым управляет некая могучая безличная сила, постижение которой (не говоря о вмешательстве!) принципиально невозможно для человека. В философии это выражено через категории небытия, пустоты, ничто, которые интерпре-

тируются как некая «вселенская душа», «форма, очищенная от всего существующего», «незамутненное сознание», «целостность мира», из которой рождается все существующее. Например, в культуре Китая существует особый символ для выражения идеи пустоты как формы изначального совершенства мира. Это – белый квадрат, олицетворяющий собой мир до предметов, абсолютную форму, выражающую сущность Дао.

В рамках подобного мировосприятия основная жизненная позиция человека формулируется как не-вмешательство, не-деяние. Позиция западного активизма в принципе невозможна в структурах восточного мирозерцания.

Восточное мирозерцание в системе «природа-человек» однозначно отдает предпочтение природному. Неслучайно, именно в культуре Китая возникли первые образцы пейзажной живописи, основные стили которой назывались (и называются по сей день) «горы-воды», «цветы-птицы», «травы-насекомые». Человек – лишь маленькая песчинка в потоке пространства и времени. Основная задача человека – трепетно вслушиваться в сокровенные законы мироздания, не нарушая его тишины.

Океан, состоящий из капель, велик.
Из пылинок слагается материк.
Твой приход и уход не имеет значения.
Просто муха в окно залетела на миг.

Омар Хайям.

В основе мировоззрения восточного типа лежит представление о том, что сущность человека и мира духовна. **Обретение гармонии с миром возможно на путях внутреннего совершенства человека, изменения самого себя.** В этой связи основным и наиболее продуктивным видом познания считается созерцательно-интуитивное познание. Культура Востока демонстрирует явное недоверие к рационально-логическому, причинно-следственному типу мышления, олицетворением которого является западная культура. Следствием этого является неразделенность философии, религии и искусства в культуре Востока, преобладание образа, а не понятия.

Данные особенности позволяют считать **интровертность** в качестве определяющей черты всего восточного мировосприятия.

3.1. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО КИТАЯ: ЧЕЛОВЕК В ПОИСКАХ ГАРМОНИИ С МИРОМ

Философские достижения:

- 1) морально-практическая ориентация философского знания,
- 2) поиск путей гармонизации системы «человек-природа-социум»,
- 3) разработка альтернативных моделей гармонизации (от требования нормативности морали и социальной ритуализации поведения в конфуцинстве до отказа от индивидуальности в философии даосизма)

Основные персоналии:

Кун Фу Цзы, Мо Цзы, Лао Цзы

В Древнем Китае к моменту зарождения философии наблюдалось относительно слабое развитие мифологии. Из наиболее значимых мифологических представлений, органично вошедших в философскую картину мира, необходимо отметить представление о мироздании как изначальной гармонии. В мире существуют две разнокачественные стихии – небесная Ян и земная Инь, подчиняющиеся Дао – безличному мировому закону, управляющим всем. Ян – активные легкие частицы, из которых образовалось небо, это мужское начало мира. Инь – пассивное женское начало, тяжелые темные частицы, из которых образовалась земля. Взаимосвязь Ян и Инь порождает все многообразие существующего, которое находится в постоянном развитии и взаимопревращении. Союз Ян и Инь порождает пять первоэлементов – землю, воду, огонь, дерево и металл.

Графически данные космические силы изображались как две неотъемлемые половины круга, изогнутые таким образом, что черная часть круга (Инь) готова перейти в белую (Ян) и наоборот. Белая точка на черной половине круга и черная на белой половине символизируют неизбежное взаимодействие этих разнонаправленных сил.

Типичен для древнекитайской культуры и мифологический антропоморфизм – мир возник из частей первочеловека Пань-Гу (люди произошли из ползающих по его телу паразитов, и ветер развеял их повсюду).

Первые формы философских знаний возникают в 7-6 вв. до н.э. в период «борющихся государств» и основываются на древних книгах (т.н. «Пятикнижие») – «Книге песен», «Книге истории», «Книге перемен», «Книге обрядов» и летописи «Чунь-цю».

Основными школами древнекитайской философии являются:

- 1 – конфуцианство
- 2 – школа имен
- 3 – моизм,
- 4 – даосизм,
- 5 – школа законов (легизм),

Отличительной особенностью древнекитайской философии является ее практический, нравственно-этический характер.

Конфуцианство является не только вершиной развития философской культуры Китая, но также своеобразным эталоном, во многом определившим горизонты нравственно-этического развития всего китайского общества. Одним из фактов, подтверждающим значимость конфуцианства в истории как древнего, так и современного Китая, является тот уникальный факт, что во 2 в. до н.э. конфуцианство получило статус официальной идеологии и удерживало его вплоть до 1928 г.

Основателем данного философского течения является **Кун Фу Цзы** (551-479 гг. до н.э.), изложивший свои взгляды в книге «**Лунь Юй**» («Беседы и высказывания»).

Основная проблема, интересующая Конфуция, – взаимоотношения в системе «человек--общество», выработка поведенческих регулятивов, обеспечивающих гармоничность и комфортность их взаимного сосуществования. Философия Конфуция ориентирована на утверждение этико-правовых максим, сознательно и добровольно разделяемых всеми во имя достижения согласия в обществе.

Конфуций негативно оценивает экономико-политическое развитие современного ему Китая и основную причину упадка видит в неэффективности управления, которое не основано на нравственности. Идеализируя прошлое, он формулирует свою задачу как реставрацию идеалов минувших дней, однако, на самом деле, он создает уникальную нравственно-этическую концепцию, оказавшую огромное влияние на формирование самих основ китайского менталитета.

Основные понятия конфуцианского представления о нравственности – «взаимность» (шу), «золотая середина» (чжун юн), «человеколюбие» (жэнь) и «ритуал» (ли), соблюдение которых обеспечивает возможность достижения правильного пути – Дао, которое, в свою очередь, необходимо человеку для того, чтобы жить в согласии с самим собой, с другими людьми и с мирозданием в целом.

Основа конфуцианства – концепция всеобщего порядка, конкретизированная в понятии ритуала («ли»). Ритуал выступает в качестве определяющего принципа жизнеустройства, с ним связана социальная нравственность, почитание Неба, властей, родителей и предков. Ритуал имеет как религиозный, так и светский характер. Благодаря ритуалу складывается и поддерживается порядок в обществе и вместе с законом («фа») он является обязательным для всех подданных Поднебесной. Конфуций постоянно акцентирует внимание на нравственно-этическом аспекте ритуала и необходимости его соблюдения.

Воплощение ритуала Конфуций видит в образе «благородного мужа», главными качествами которого являются гуманность, человечность, должное исполнение своих обязанностей, моральная обязательность, простота, добронравие, обходительность. «Благородный муж» стремится во всем придерживаться «золотой середины», соблюдать принцип «не делай другим того, чего не желаешь себе». Данный образ играет в конфуцианстве роль эталонного представления о человеке, стремление приблизиться к которому и должно стать основной максимой поведения каждого. Однако реальное достижение идеалов нравственности, заложенных в образе благородного мужа, возможно лишь в преклонном возрасте, когда человек постигает мудрость, освобождаясь от присущих юности максимализма и крайностей.

Моделируя идеальное социальное устройство, Конфуций отталкивается от параллелизма в отношениях семьи и государства. Одним из главных принципов поведения Конфуций считает принцип «сяо» – принцип сыновьей почтительности. По его мнению, государство должно быть организовано по образу и подобию традиционной китайской семьи с ее ритуализмом и строгим подчинении младших старшим. Государство – это большая семья, где император – отец, чиновники – старшие братья, простолюдины – дети. Критерием данного ролевого распределения (так же как и основани-

ем «благородного мужа», которым не рождаются, а становятся!) должны быть не знатность рода и имущественное благосостояние, а знание и добродетель. Данное обстоятельство послужило основанием определенной открытости административно-чиновничьего сословия Китая, формирующегося с учетом личностных качеств человека, а не только места, занимаемым им в социальной иерархии.

Школа имен продолжает и развивает основные идеи конфуцианства о ритуализированном прошлом как средоточии истинной морали и благочестия. Основная идея данной школы – необходимость привести вещи в соответствие с их прошлым, т.е. истинным значением. Государь должен быть государем, сановник – сановником, отец – отцом и т.д. на самом деле (по своей сути), а не только на словах, ибо существует определенная социальная, моральная, правовая норма, закрепленная в ритуале и определяющая существование общества как целостной системы.

Основателем школы имен был Мэн Цзы (372-289 гг. до н.э.) – ученик внука Конфуция. Мэн Цзы выступает за еще большее ослабление религиозно начала в пользу социально-политической регламентации жизни, ритуализированной этики. Мэн Цзы дал описание основных моделей поведения человека, насчитывающих около 300 видов церемоний и 3000 правил достойного поведения, соблюдение которых административно контролировалось особым государственным учреждением – Палатой Церемоний.

Моизм, основателем которого является Мо-цзы (ок. 468-376 гг. до н.э.) намечает линию критического переосмысления конфуцианства. Основной упрек, адресуемый Конфуцию, – слишком активная ритуализация прошлого. По мнению Мо-цзы, из традиции надо брать только лучшее, буквальное следование традиции ограничивает человека. В этой связи моизм выступает и против принципа предопределенности, активно звучащего у Конфуция. Мо-цзы полагает, что если люди безоговорочно поверят в волю Небес, то они перестанут стремиться к счастью. Человек свободен, *«Небо желает только одного, чтобы люди любили друг друга»*. Данное положение вносит в философию моизма нотки демократизма, в принципе не характерные для мировоззрения Востока.

Основополагающим принципом жизни моисты полагали моральный принцип «всеобщей любви и взаимной выгоды». При

этом любовь трактуется ими не как любовь «к ближнему», ибо она может привести к эгоизму, а «к дальнему». Любовь как форма всеобщего морального закона, «любовь всех ко всем» способна разрешить любые конфликты в обществе, включая экономические и политические. Отвергая принцип предопределенности, Мо-цзы полагал, что влияние Неба на жизнь людей проявляется именно в том, что Небо карает или вознаграждает людей в зависимости от того, насколько полно они реализуют в своей жизни принцип всеобщей любви.

Философские школы даосизма и легизма могут быть отнесены к неортодоксальным философским школам в силу их очевидной полемики с идеями Конфуция, личность и учение которого являются, фактически, эталонными в культуре Китая.

Даосизм, основные положения которого изложены в трактате «Дао дэ цзин» («Книга о дао и дэ») ориентирован на основополагающие проблемы бытия и построение общей картины мира. В даосизме в меньшей степени, чем в конфуцианстве и моизме выражена этико-социальная проблематика.

Основателем даосизма считается **Лао-цзы**. Основополагающее понятие даосизма – **Дао**. Оно присутствует уже в мифологических верованиях древних китайцев, однако только в философии Лао-цзы оно получило категориально-понятийную разработку, став основополагающей категорией философского мировоззрения. По мнению Лао-цзы, основная задача человека – осознать собственную бесконечность путем слияния с космически-природными ритмами мироздания, что возможно, если следовать Дао – великому пути мира.

Дао в философии Лао-цзы трактуется предельно широко.

1 – Дао – первоначало мира, его субстанция, то, из чего произошло мироздание, и во что, в конечном итоге, оно уйдет. В этой связи Дао вечно, неуничтожимо и несотворимо. Оно – источник и основа всего.

2 – Дао является законом, управляющей силой, которой все подчиняется.

3 – будучи основой («прародительницей») всего существующего, Дао с необходимостью содержит в себе противоположности, обладает изначальной двойственностью, сочетая в себе противоположные начала Ян и Инь. В этой связи само Дао подразделяется на

Дао, обладающее именем, и безымянное Дао. Дао, обладающее именем, порождает все многообразие существующего мира, содержит прообразы вещей. Безымянное Дао – прообраз пустоты, ничто, небытия. Субординация данных видов Дао ярко выражает особенности китайского мировоззрения, которое в отличие от мировоззрения западно-европейского типа, однозначно отдает первенство безымянному Дао. Пустота, ничто, неопределенность первичнее и важнее мира определенности, воплощенной в вещах, ибо все рождается из пустоты и уходит в нее. В трактате «Дао дэ цзин» отмечается, что *«именно пустота, содержащаяся в вещи между ее частями, определяет полезность вещи и ее применимость – колесо создается благодаря особому соединению спиц, но применение колеса зависит от пустоты между ними; сосуды создаются из глины, но употребление сосудов зависит от пустоты в них; пробивают двери и окна, чтобы сделать дом, но пользование домом зависит от пустоты в нем»* (Древнекитайская философия. М., 1972, т.1, с. 118).

4 – двум Дао соответствуют два типа знания: безымянное Дао выражает себя через мистическое знание, молчание. Данный тип знания доступен лишь избранным, и его воплощением является мудрец-даос, который лишен страстей и устремлен в небытие. Дао, обладающее именем, проявляется в многообразии всего человеческого знания. Даосы не отвергают его полезности и значимости, лишь указывают на его принципиальную ограниченность миром вещей. *«Тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает».*

Этический идеал даосов противоположен конфуциансткому: если конфуцианство акцентирует внимание на рационально-культурной стороне человека, то даосизм видит человека, преимущественно, как существо природное. С точки зрения даосизма, конфуцианская мораль основана не на взаимном уважении, а представляет собой лишь обмен услугами. Совершая добрые дела, конфуцианец надеется на воздаяние. У даосов идеальным типом поведения считается **«победоносное не-деяние»**, невмешательство человека в течение жизни. Человек должен стремиться именно к не-деянию, т.е. спокойствию, созерцательности, т.к. нет никакой гарантии того, что его дела не будут противоречить Дао и вносить хаос в изначальную гармонию мира. Человек не должен стремиться ни к знатности, ни к славе, ни к богатству. У него одна судьба – возникнуть из небытия и вновь погрузиться в него. Поэтому муд-

рец и стремится не только освободиться от привязанности к этому миру, но даже освободиться от собственной индивидуальности, от своего «Я», освободив тем самым себя для следования по пути Дао. «Пустота сердца» как идеальная форма отрешенности является этическим идеалом даосцев.

Во 2-3 вв. н.э. возник религиозный даосизм, дополнивший стремление к философско-умозрительному слиянию с Дао идеями о возможностях личного телесного бессмертия при помощи неких магических эликсиров. Это течение привело к развитию в культуре Китая мощной алхимической практики, в рамках которой были сделаны действительные научно-технические открытия, например, изобретен порох.

Школа законов (легизм) – наиболее явная оппозиция конфуцианству в культуре Китая. Основополагающий конфуцианский принцип сыновьей почтительности («сяо»), конкретизируемый через понятия «ли» (ритуал) и «жэнь» (человеколюбие) законники заменили принципом «фа», который трактовали как закон, основанный на принуждении. Государство, ассоциируемое Конфуцием с образом большой семьи, уступило место государству как аппарату принуждения; совесть законники заменили страхом, а моральную ответственность – жестким правовым принуждением. Страх перед неотвратимостью наказания рассматривается легистами как единственно возможная мотивация поведения. Как любая тоталитарная модель, легизм стремится к унификации сознания (если человек свободно мыслит, тот он и живет свободно) и считает единомыслие единственно возможным условием эффективного социального управления.

В качестве конкретных мер, необходимых для достижения стабильности в государстве, легисты предлагали:

- приоритетность наказания по отношению к поощрению,
- публичное осуществление наказания в крайне жестокой форме,
- разобщение людей взаимной подозрительностью, слежкой и доношением.

На практика данная модель управления привела к массовым репрессиям (особенно пострадали приверженцы конфуцианства), а также существенному снижению образовательного уровня и упадку морали.

Философской предпосылкой подобной идеологии явилось утверждение законников об изначальной злой природе человека. Имеет легизм и четкую политическую и социально-экономическую мотивацию – необходимость воссоединения Китая в единую империю. Данная задача была решена – программа законников была реализована в империи Цинь, период «борющихся государств» был завершён. Именно в эпоху правления Цинь была восстановлена единая Поднебесная с единым законодательством, единой денежной системой, единой письменностью, введена единая сословная структура населения, создан мощный государственно-административный аппарат, завершено строительство Великой китайской стены. Данный период в истории Китая именуют «первой культурной революцией» (2 в. до н.э.).

Однако, как любая тоталитарная модель, данная модель не была жизнеспособна и существовала крайне недолго. Уже следующая правящая династия Хань отказалась от легизма и восстановила конфуцианство как основополагающую философию и идеологию китайского общества.

ВЫВОД: основополагающими чертами древнекитайской философии являются:

1 – исследование проблемы гармонии и целостности сосуществования человека и мира в качестве приоритетной философско-мировоззренческой задачи,

2 – вариативность предлагаемых способов достижения гармонии: от регламентации морали в конфуцианстве до отказа от индивидуальности в даосизме,

3 – ориентация на традиционализм как базовый принцип культуры,

4 – преобладание этической философии.

5 – провозглашение созерцательности (вплоть до идеала «победоносного не-деяния») в качестве наиболее продуктивного типа отношения человека к миру.

3.2. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ: ИДЕЯ КАРМИЧЕСКОГО ВОЗДАНИЯ И ВОЗМОЖНОСТИ ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ БУДДИЗМА

Философские достижения:

- 1) создание целостной религиозно-философской картины мира,
- 2) идея кармического воздаяния как принцип нравственной ответственности человека,
- 3) приоритет нравственно-духовного начала в человеке,
- 4) нирвана как форма освобождения духовности человека

Основные персоналии:

Будда (Сиддхартха Гаутама)

В истории древнеиндийской философии можно выделить три этапа ее формирования:

1) **ведический этап**, начало которого датируется 2 тысячелетием до н.э. В отличие от древнекитайской философии, древнеиндийская формировалась на основе мощного мифологического комплекса, древнеиндийский пантеон насчитывает более трех тысяч антропоморфных богов, 33 из которых являются главенствующими. Переходной формой от собственно мифологических верований к философским считаются ведические тексты, которые создавались более 1000 лет и представляют собой обширный свод религиозных гимнов, поучений, наблюдений за природными циклами, представлений о происхождении мироздания. **Веды** («Знания») объединяют в себе целый комплекс текстов и подразделяются на четыре части, имеющих самостоятельное значение:

- Ригведу, в которой собраны гимны богам,
- Самаведу, содержащую основные ритуалы,
- Яджурведу, представляющую сборник жертвенных формул и текстов,
- Атхарваведу, описывающую более 700 заговоров и заклинаний.

На основе ведийских текстов были созданы **Брахманы** – толкования Вед (каждая Веда имела свои Брахманы). Впоследствии на основе данных текстов возникла религия брахманизма, которая в

форме индуизма является господствующей религией в современной Индии.

В свою очередь, на основе Брахманов были созданы **Араньяки** – «Лесные книги», предназначенные для людей, избравших путь отшельничества. Лесная жизнь предполагала упрощение сложного и громоздкого ритуала, поэтому Араньяки переносят основное содержание религии с культово-обрядовой стороны в сферу умозрительного размышления о богах и предназначении человека.

В **Упанишадах** («Сидящий у ног учителя»), последнем письменном источнике ведического периода, уже отчетливо выражено не только мифолого-религиозное сознание древних ариев, но и элементы их философского мировоззрения. Упанишады сосредотачивают внимание на внутренней стороне жизни человека, отходят от мифологического антропоморфизма и содержат понятия, лежащие в основании философской картины мира. Основная идея Упанишад – идея вечного круговорота Вселенной как хоровода жизни и смерти.

2) **эпический этап** (ок. 600 – 200 гг. до н.э.) представлен эпическими поэмами «Рамаяна» и «Махабхарата». В этот период формируются основные философские школы древней Индии, которые подразделяются на ортодоксальные и неортодоксальные. К ортодоксальным относятся шесть философских школ, основывающихся на признании авторитета Вед: санкхья, вайшешика, ньяя, миманса, йога, веданта. К неортодоксальным – три оппозиционные школы, подвергающие Ведам критике: буддизм, джайнизм, чарвака-лакоята.

3) **этап создания сутр** – кратких суммирующих трактатов (3 в. до н.э. – 7 в. н.э.), комментирующих и разъясняющих основные философско-религиозные идеи, изложенные, преимущественно, в Ригведе и Упанишадах.

В отличие от древнекитайской философии, ориентированной на регламентацию нравственно-этической жизни человека, философия древней Индии уже в своих истоках предпринимала попытку осмыслить происхождение вселенной, создать целостную картину мира. В основе индийской космологии и философии лежит идея о вечной пульсации Космоса, отождествляемой с дыханием Брахмы – творца мира. Выдох (бытие) сменяется вдохом (небытие). Космос–Брахма, как и человек, проживает свою жизнь, которая равна 100 космическим годам (8 640 000 000 земных лет), по-

сле чего умирает. Его смерть также длится 100 космических лет. Потом рождается новый Брахма и вновь 100 космических лет длится Вечность Бытия. Каждая новая Вселенная образует более высокую ступень совершенства и является лишь этапом в эволюционном развитии мироздания. При этом каждый раз появляется все более совершенная человеческая раса.

Мироздание починается закону, согласно которому неживая материя стремится к преобразованию сначала в живую, а затем и в сознающую, разумную материю, а разумная, в свою очередь, к духовному, нравственному совершенству. Применительно к отдельному человеку это выражается в требовании постоянного духовного самосовершенствования. Совершенствуя себя, человек увеличивает степень совершенства мироздания, совершая же зло, человек наносит вред себе, тормозит развитие общества, природы, Космоса.

Древнеиндийские представления об основах мироздания очень сложны и разнообразны. Первоначально мир представляет собой нерасчлененное материальное состояние – **пракрити**, которое состоит из трёх энергий: первая – это легкость, покой, свет, вторая – деятельность, борьба и третья – пассивность. В каждой вещи происходит одновременно борьба и сотрудничество этих трёх энергий, результатом которой является переход вещи из нерасчлененного состояния предбытия в расчлененное состояние бытия.

Пракрити противопоставляется **пуруша** – чистое сознание. Изначально Пуруша трактовался как первочеловек, принесенный в жертву богам, из тела которого была создана Вселенная. В Упанишадах этому понятию придается философский смысл и «пуруша» понимается как индивидуализированное духовное начало, которое несводимо к пракрити, т.е. материи. Пракрити мешает пуруше, т.е. сознанию, достичь высшей реальности – **Брахму** и пытается уверить, что мир и есть таким, каким он кажется, что за пракрити – материей ничего нет. На самом же деле восприятие мира лишь как пракрити (материальности) – мираж, сновидение (**майя**). Убежденность в независимости и реальности пракрити и забвение пуруши – общечеловеческая ошибка.

Поэтому первый акт познающего сознания должен состоять в признании ирреальности, неподлинности окружающего мира. Цель человеческого познания должна состоять в поиске истинного, подлинного бытия, т.е. Абсолюта-Брахмы. Однако познать сверхреальность Абсолюта-Брахмы с помощью органов чувств невозможно.

Путь, предлагаемый древнеиндийскими философами, основывается на их убежденности в тождестве Брахмы и человеческой души: «Кто познал себя, тот познал Брахму», т.к. каждый человек является носителем и хранителем искры Брахмы. В принципе познание Брахмы возможно, но никогда полностью не произойдет, да человек и не должен к этому стремиться. Только избранному, целеустремленному человеку Брахма, возможно, откроет одну из своих сторон.

Существует три вида ясности сознания: сознание бодрствования, сознание сна со сновидениями, сознание сна без сновидений. Соответственно – три картины мира, которые практически равные. Но картина мира «по ту сторону» сновидения – самая подлинная, ибо позволяет приблизиться к основам бытия без искажения. Основным способом достижения сна без сновидения является медитация, цель которой – восхождение человеческой души к Абсолюту-Брахме.

В человеческой душе сосуществует два элемента: **Атман** (искра и частица Брахмы), неуничтожимый, вечный, благодаря которому человек может познать Брахму-Абсолют. Второй элемент души – **Манас** – индивидуальное сознание, жизненный опыт человека. В момент смерти человека погибает Манас, а Атман продолжает существовать в последующих перерождениях.

Центральным элементом индийской философии и религии является учение о **сансаре** («колесе перевоплощений») – признании вечности и неуничтожимости души, ее посмертном переселении в иные тела. Смерть – лишь перевоплощение души, перерыв в форме ее земного существования. Форма и способ обретения душой «другого» тела не являются этически нейтральными и ставятся в прямую зависимость от земной жизни человека. Так в индийской философской культуре появилось учение о **карме** – посмертном воздаянии, зависящем от «суммы» добрых и злых дел, совершенных человеком в прошлой жизни. Например, рождение в высшей касте – это награда, дарованная человеку за его прошлую праведную жизнь. И наоборот, рождение в низшей касте или даже в теле животного ставится в причинную обусловленность от его неблагоприятных поступков в прошлой жизни. Космос справедлив, каждый получает в этой жизни то, что заслуживает, но, одновременно, у него есть шанс изменить последующую жизнь, ибо все страдания – результат самих деяний человека.

По сравнению с христианской моралью принцип кармического воздаяния более требователен и однозначен по отношению к человеку: никакое раскаяние, никакая молитва не способны изменить судьбу человека, Космос «откликается» лишь на его реальные дела и безразличен к словам. Человек должен отвечать на свои поступки! Данная морально-этическая установка оказала значительное влияние не только на индивидуально-личностное сознание индийца, но и сформировала основополагающие принципы его социального поведения. Философско-религиозные понятия сансары и кармы сказались в выборе пути культурно-исторического развития Индии, ее осторожного отношения к попыткам резкого социального изменения истории: история – это судьба, кармическое воздаяние, которое безусловно.

Стремление «очистить» и «улучшить» карму играет весьма существенную роль в мировоззрении индийца, но не является конечной целью его жизни. Земная жизнь человека – вечное страдание, коренящееся в излишней привязанности к жизни. Гораздо более высокая цель – стремление избавиться от перерождения как такового, разорвать колесо сансары. Поэтому смысл человеческой жизни совсем не в продолжении жизни, а в ее прекращении, в достижении **мокши**, понимаемой как путь избавления от вечного цикла перерождения. Достижение мокши возможно лишь на путях строго аскетизма.

В той или иной степени вся индийская культура нацелена на достижение состояния мокши. Но именно путь, предлагаемый философией и религией **буддизма**, явился определяющим не только для самой индийской культуры, но и далеко за ее пределами. Буддизм – древнейшая мировая религия, возникшая в середине 1 тыс. до н.э., к 6-5 вв. до н.э. теряет в Индии доминирующее положение, уступая место индуизму.

Основателем буддизма является реальная историческая личность – принц **Сиддхартха Гаутама** (563-483 гг. до н.э.). После того, как на него снизошло озарение, и он познал смысл жизни, его стали именовать Буддой («просветленный истинной»). Результатом этого просветления явилось открытие четырёх благородных истин буддизма:

- 1) жизнь в мире есть страдание,
- 2) причиной страдания являются желания и страсти,

3) избавиться от страданий можно посредством избавления от желаний и страстей,

4) путь избавления от желаний есть путь «благородного восьмеричного пути», который включает:

1 – правильную веру (понимание четырех благородных истин),

2 – правильное устремление (решимость действовать в соответствии с этими правилами),

3 – правильную речь (отказ от лжи, клеветы и брани),

4 – правильное действие (совершение добрых поступков),

5 – правильный образ жизни (непричинение вреда живому),

6 – правильное усилие (преодоление суетных мыслей),

7 – правильное мышление (отрешенность от мирских привязанностей),

8 – правильную сосредоточенность (достижение спокойствия и невозмутимости).

Целью буддизма является достижение **нирваны** («угасания») – особого состояния за пределами земного существования, связанного с отсутствием всяких желаний. Достижение нирваны прекращает действие кармического закона и является формой обретения истинной и абсолютной свободы, выходом за пределы колеса сансары. Это возможно посредством предельного самоуглубления, полной отрешенности от мира, приводящей к экстатическому слиянию Атмана с Брахманом. Следование восьмеричному пути – необходимое условие достижения нирваны.

Часто буддизм называют религией без бога, и в это справедливо. Буддизм не отрицает традиционных индийских богов, но отрицает их способность помочь человеку. Только собственные усилия человека могут помочь ему достичь нирваны.

В истории буддизма можно выделить три основные этапа.

1. Ранний буддизм (**хинаяна** или малая колесница) проповедует полное отрешение от мира, абсолютный приоритет духовного начала и игнорирование материального мира. Достичь нирваны способны только монахи-аскеты, сознательно отрешившиеся от мира в поисках духовного спасения. Будда как исторический персонаж не изображается, а передается через систему символов. Основными символами являются:

– дерево (символ дерева, под которым Будда обрел просветление),

– пустой трон (отрешение от мирских забот),

- колесо (колесо сансары, остановленное Буддой),
- стопа Будды – отпечаток огромных размеров, обильно покрытый символами,
- лев (указание на династическое имя, «лев из рода Шакьев»),
- ступа – основное архитектурное сооружение буддизма, символ победы Будды над иллюзией мира, достижение им нирваны.

2. Средний буддизм (**махаяна** или широкая колесница) менее ультимативен и дает возможность не только монаху, но и любому человеку достичь нирваны через духовное самоусовершенствование. Махаяна широко использует антропоморфные изображения Будды. Данный вид буддизма был высоко оценен А. Шопенгауэром и Ф. Ницше.

3. Поздний **эзотерический буддизм**, сформировавшийся под влиянием тантризма и индуизма. Тантры – тексты, предлагающие комплекс методов (медитация, чтение мантр, участие в ритуалах), позволяющие достичь нирваны быстрее, чем в традиционном буддизме. Эзотерический буддизм сближает материальную и духовную реальность: чувственный мир не является иллюзорным, поэтому необходимо не преодолевать его, а раскрывать сокрытые в нем возможности для приобщения к духовной реальности Абсолюта. Будда пребывает в каждом человеке изначально и необходимо только открыть его присутствие в себе. Для этого практикуется широкое использование тайных мистических практик (осуждаемых классическим буддизмом) как способ наиболее эффективного достижения нирваны. В эзотерическом буддизме любовь рассматривается как наиболее совершенное состояние, в котором может пребывать человек. Любовь возводится до статуса божественного культа, воплощенного в культе тела Бога Шивы, высшее состояние святости которого достигается в его экстатическом слиянии с женщиной-божеством Шакти.

Буддизм оказал огромное влияние не только на культуру Индии, но и на культуру Тибета, Китая, Кореи, Японии, все более активно проникает он и в культуру Европы.

ВЫВОД: древнеиндийская философия имеет следующие специфические черты:

- 1 – тесная связь с мифологией и религией,
- 2 – параллельное сосуществование множества различных школ и направлений,

3 – признание абсолютной духовной реальности, заключающей в себе все сущее – Брахмана, в качестве основы мироустройства,

4 – принцип моральной ответственности как условие космической гармонии, конкретизируемый в понятиях реинкарнации и кармического воздаяния,

5 – идеал созерцательно-медитативной жизни как необходимое условие достижения нирваны.

Биографическая справка:

Конфуций (Кун Фу Цзы) (551 г. до н.э. – 479 до н.э.). В соответствии с восточной традицией обожествления выдающихся деятелей жизнь Конфуция во многом мистифицирована. Из достоверных же источников известно, что он происходил из знатного, хотя и обедневшего рода. Отец Конфуция служил на военной службе и отличался необыкновенным ростом, силой и удивительной храбростью, о которой еще при его жизни рассказывали как о чуде. Мать Конфуция происходила из небогатой, но родовитой семьи чиновника. Конфуций рано лишился отца, отличался необыкновенным послушанием, почтительностью к старшим, его любимой игрой была игра в церемонии. В возрасте семи лет был отдан на обучение в общественную школу, проявив себя одним из лучших учеников, затмив товарищей прилежанием, кротостью и успехами в учении. После окончания школы поступил на государственную должность торгового инспектора, которую был вынужден оставить, когда в соответствии с китайской традицией удалился от всех дел на три года, соблюдая траур по умершей матери. Занимался самообразованием, усовершенствуя свои знания в так называемых шести свободных искусствах (музыка, духовные и гражданские обряды, математика, каллиграфия, воинское искусство и искусство управления колесницей), без знания которых, по мнению китайцев, человек не может считаться образованным. По окончании траура не пожелал вернуться на государственную службу, продолжал свои ученые занятия и только по прошествии пяти лет усиленной деятельности постиг основы того учения, проповедованию и распространению которого посвятил всю свою жизнь.

Лао-цзы (6-5 вв. до н.э.) – полулегендарная личность, основатель даосизма. Никаких конкретных биографических сведений не сохранилось. Ему приписывают трактат «Дао дэ цзин», однако он был написан позднее, вероятно, его учениками и последователями.

Сиддхартха Гаутама (Будда) (563-483 гг. до н.э.) – основатель буддизма. Жизнь и деятельность во многом мистифицированы. Происходил из царского рода шакьев. Мать умерла при родах, младенцу было предсказано, что он станет монахом-аскетом, если увидит больного, старого или мертвого человека. Отец, стремясь освободить сына от предсказания, оберегал его от реальной жизни, и до 29 лет Сиддхартха не покидал царский дворец. Но предсказание исполнилось, и Сиддхартха, потрясенный открывшимися страданиями, решил избрать жизнь отшельника. Много путешествовал, изучал Веды, стал аскетом, но истины так и не нашел. Наконец, сел под дерево и решил, что не двинется с места, пока не познает истину. На четвертый день на него снизошло просветление. С этого момента Сиддхартха стал именоваться Буддой, т.е. Просветленным. Сформулировал «четыре благородные истины» буддизма и «восьмеричный путь» избавления от страданий.

«Вот вещь, в хаосе возникающая, прежде неба и земли родившаяся. О беззвучная! О лишенная формы! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не имеет преград. Ее можно назвать матерью Поднебесной. Я не знаю ее имени. Обозначая иероглифом, назову ее Дао; произвольно давая ей имя, назову ее великое. Великое – оно в бесконечном движении. Смотрю на него и не вижу, а поэтому называю его невидимым, Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым. Пытаюсь схватить его и не достаю, поэтому называю его мельчайшим. Не надо стремиться узнать об источнике этого, потому что оно едино. Его верх не освещен, его низ не затемнен. Оно бесконечно и не может быть названо. Оно снова возвращается к небытию. И вот называют его формою без форм, образом без существа. Поэтому называю его неясным и туманным. Встречаюсь с ним и не вижу лица его, следуя за ним и не вижу спины его».

«Дао дэ цзин»

«По поводу каждой истины можно сказать нечто совершенно противоположное ей, и оно будет одинаково верно. Дело, видишь ли, в том, что истину можно высказать, облечь в слова лишь тогда, когда она одностороння. Односторонним является все, что мыслится умом и высказывается словами – все односторонне, все половинчато, во всем не хватает целостности, округленности, единства. Когда Возвышенный Готама говорил в своих проповедях о мире, то должен был делить его на Сансару и Нирвану, на призрачность и правду, на страдание и искупление. Иначе и нельзя. Нет иного способа для того, кто хочет поучать других. Но сам мир, все сущее вокруг нас и в нас самих, никогда не бывает односторонним. Никогда человек или деяние не бывает исключительно Сансарой или исключительно Нирваной, никогда человек не бывает ни совершенным святым, ни совершенным грешником.

... мир не есть нечто совершенное или медленно продвигающееся по пути к совершенству. Нет, мир совершенен в каждое мгновение: каждый грех уже несет в себе благодать, во всех маленьких детях уже живет старик, а все умирающие – вечную жизнь. Ни один человек не в состоянии видеть, насколько другой продвинулся на своем пути; в разбойнике и игроке живет Будда, в брамане живет разбойник. Путем глубокого созерцания можно приобрести способность отрешаться от времени, видеть все бывшее, сущее и грядущее в жизни, как нечто одновременное, и тогда все представляется хорошим, все совершенно, все есть Брама. Оттого-то все, что существует, кажется мне хорошим, смерть, как и жизнь, грех, как и святость, ум, как и глупость, – все должно быть таким, как есть».

Г. Гессе. Сиддхартта. Гл. Говинда

Глава 4. ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: КОСМОЦЕНТРИЗМ КАК ПЕРВАЯ ФОРМА ФИЛОСОФСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Базовые принципы древнегреческой культуры:

- 1) космологизм и объективизм,
- 2) абсолютизация гармонии как базовой культурной ценности,
- 3) «телесность» (антропоморфность) культуры,
- 4) преобладание интеллектуально-созерцательного мышления

Основные философские достижения:

- 1) разработка проблемы субстанции (первоначала) мира,
- 2) формирование основ диалектики,
- 3) возникновение материализма и идеализма как философско-мировоззренческих ориентаций,
- 4) определение проблемы идеального и форм его существования как центральной проблемы философии,
- 5) обоснование принципа умопознательности в качестве основополагающей характеристики философского знания,
- 6) создание модели идеального государства

Основные персоналии:

Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Гераклит, Демокрит, Пифагор, Протагор, Сократ, Платон, Аристотель

Периодизация:

- 1) космологический период
- 2) антропологический период
- 3) период зрелой философской классики

Базовые принципы древнегреческой культуры:

1) На первом плане в мировоззрении древних греков стоит природа, Космос, прекрасно устроенный мир, идеальный в своем физическом, геометрическом и акустическом единстве. Космос приобретает характер Абсолюта, вечности, воплощает гармонию и красоту, визуализируясь в самой совершенной из фигур – в шаре. Человек в своей деятельности не созидает новое, а лишь пытается воспроизводить и подражать структурам абсолютизированного в

своем значении Космоса. Древние греки были убеждены, что миром управляют вечные космические законы и человек должен их только соблюдать, а не выдумывать новые; посредством культуры человек только открывает, но не творит присущие вещам формы (принцип мимесиса).

Античная культура еще не имела представления о личности в современном смысле этого слова. Античность трактует человека через понятие «персона», возникшее в театральной практике для обозначения актера, носящего маску того персонажа, который он в данный момент исполняет. Для данной культуры личностные свойства человека вторичны по отношению к безграничному в своем могуществе Космосу. Даже аристотелевская трактовка человека как «существа общественного» не противоречит данному тезису. Общественные формы жизни, действительно, чрезвычайно важны для грека, но грек «играет» в социальность, примеряя на себя различные социальные роли, предназначенные не столько для реализации его собственного Я, сколько для его восприятия другими. Греческая интерпретация человека осмысливает его как объект, а не субъект.

Поэтому все формы философской рефлексии греков основаны на всепоглощающем объективизме и космологизме. Греки с завидным постоянством конструируют глобальные модели мира, по сути, игнорируя проблемы личности и возможности ее самопознания. Абсолютизированный Космос придает грекам уверенность не только в стабильности мирового порядка, но и в значимости и гармоничности их, сугубо человеческого, мира. И если натурфилософский («досократический») период идеализирует Космос на основе непосредственных чувственно-телесных стихий, то философия после Сократа воспроизводит все тот же абсолютизированный Космос, но уже с точки зрения его идеального, т.е. сугубо рационального бытия.

Объективизм греческой культуры имеет и историко-географическое объяснение. В отличие от древневосточных деспотий, развивавшихся в условиях крупного ирригационного земледелия в поймах великих рек, греческая культура является активной островной культурой с развитыми мореплаванием и торговлей. Это способствовало не только пространственной экспансии греков, но и «открытости» их мировосприятия.

2) Ф. Ницше определял судьбу всей древнегреческой культуры как борьбу двух начал – аполлоновского (разум, симметрия, гармония) и дионисийского (страсть, хаос, аффект). Однако, по

мнению самого Ф. Ницше, история древней Греции (по крайней мере, после Сократа), да и всей последующей европейской культуры демонстрирует приоритет аполлоновского начала. Господство гармонии и разума – отличительная черта древнегреческого мировосприятия. Универсализация принципа гармонии проявилась и в том, что в пантеоне греческих богов богиня Гармония не только существует, но и занимает весьма почетное место. Пост-мифологическое развитие греческой культуры не только не устраняет Гармонию из основополагающих ценностей греческой ментальности, но и наполняет ее философско-теоретическим смыслом. В частности, Пифагор рассматривает гармонию и как основополагающий принцип мироздания в целом, и как способ бытия человеческой души. По его мнению, высшей формой проявления гармонии является музыка, которая не рождается в человеческой душе, а способна лишь «проявиться» в ней, воспроизводя, при определенных условиях, гармоничное звучание самих небесных сфер.

Абсолютизация гармонии как базовой культурной ценности проявилось и в том, что именно мера, стремление избегать как материальных, так и духовных излишеств, становится основным правилом нравственного поведения древнего грека.

3) Наиболее очевидно и наглядно античное понимание гармонии воплотилось в идеале человеческого тела, дошедшего до нас в образцах древнегреческой скульптуры. Воззрение на мир как на красивое и гармоничное человеческое тело было основой всего античного мировоззрения и названо А.Ф. Лосевым «гениальной телесной интуицией» греков. Именно поэтому знаковым видом античного искусства является скульптура как визуально воплощенная идеальная телесность. Однако понятие «телесность» является более емким и содержательным, чем просто пристальное и совершенно гениально скульптурно воплощенное внимание к человеческому телу. Даже древнегреческие боги антропоморфны и идеальны в своей телесности. Более того, «телесность» – ключевой принцип восприятия не только человеческого или божественного миров, это – основа философско-эстетического понимания мироздания в целом. Космос – это также идеальная телесность (отсюда – внимание натурфилософов к стихиям как первоосновам мира!), только взятая уже не в своей конкретности, а в предельно обобщенном виде. Греческая культура в принципе не знает силы, потусторонней по отношению к единственно возможному и прекрасному в своей телесности Космосу!

4) Античная философия вырастает на почве рабовладения в условиях разделения умственного и физического труда. С точки зрения идеологии рабовладения, экономическая пассивность, управленческий труд как единственно возможная форма производственной занятости признаются достойными формами жизни. В частности, по мнению Платона, позиция зрителя (созерцателя) гораздо ценнее и плодотворнее, чем позиция умельца («делателя»), ибо созерцатель знает многое и может судить о многом, а делатель неизбежно ограничен лишь сферой своей профессиональной компетенции. В то же время в социальной сфере грек активен; полисный характер организации социума неизбежно предполагает публичность, открытость, демократию, образованность в качестве обязательных атрибутов жизни. Все перечисленное может быть реализовано только при условии признания разума в качестве необходимого и безусловного правила организации жизни. Разум грека свободен от власти богов, грек их уважает и соблюдает все необходимые ритуалы, но в своей жизни в большей степени опирается не на их установления, а на доводы собственного разума. Определяющую роль в греческой культуре играет понятие «*номос*» – закон, форма человеческой разумности, принимаемая всеми членами полиса. Античная культура складывается как форма абстрактно-созерцательного сознания, стремящегося к интеллектуальному наслаждению совершенным Космосом.

Первый период в развитии древнегреческой философии называется **космологическим периодом**. В этот период философская мысль Древней Греции еще достаточно близка мифологическому мышлению с его антропоморфизмом и преобладанием ассоциативно-образного восприятия мира. Но в то же время древнегреческая культура есть кульминация в развитии всей западно-европейской цивилизации, т.к. именно в это время начинает формироваться теоретическое восприятие мира.

Понятие «разум» как основание рационально-теоретического мышления начинает складываться около VI в. до н.э., когда выходцы из г. Милет (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен) внесли значительные новшества в постановку и решение издавна волновавших человечество важнейших мировоззренческих вопросов. Отказавшись от традиционно-мифологических представлений о начале, строении и характере изменения мира, они попытались самостоятельно, силой своего собственного разума найти ответ на этот вопрос.

Греческая натурфилософия («натура» – природа) ставит первую собственно философскую проблему – **проблему субстанции или первоначала мира**. Позднее, в III в. до н.э. Аристотель следующим образом определит ее специфику: *«Большинство самых ранних философов держалось того взгляда, что принципами всего являются исключительно материальные начала. А именно, то, из чего оно первоначально возникает и во что оно в конце концов разрешается, та субстанция, которая, оставаясь сама неизменной, изменяется в своих свойствах, это, говорят они, есть стихия (первозлемент) и начало сущего. И поэтому они думают, что ничто не возникает и ничто не уничтожается, так как такая сущность всего пребывает всегда...»* (Аристотель. Метафизика, 10, 983 в). Натурфилософия ставит проблему единства мира, ищет некое первоначало, из которого закономерно образуется все многообразие чувственно-конкретных единичных вещей. В отличие от мифологического мировоззрения, субстанция трактуется не только как всеобщее генетическое (порождающее) начало, но и как сущностная материально-вещественная основа мира.

Конкретные ответы о типе субстанции были разными: Фалес – вода, Анаксимен – воздух, Анаксимандр – апейрон (неопределенное, беспредельное), Эмпедокл – корни вещей (огонь, вода, воздух, земля), Гераклит – огонь, Демокрит – атом.

Фалес (624-547 гг. до н.э.) полагал, что все существующее происходит из воды. Текстов Фалеса осталось очень немного, поэтому затруднительно обосновать причину выбора именно воды в качестве субстанции. Вполне вероятно, что образ воды является одной из первых попыток теоретизировать мифологический образ Мирового Океана (Хаоса) как порождающего элемента мироздания. **Анаксимен** (585-528 гг. до н.э.) в качестве первозлемента рассматривал воздух, который, пребывая в различных состояниях сгущения и разряжения, порождает все существующее. Например, разряжаясь, вода становится огнем, сгущаясь же – ветром, затем облаком, землею и камнем. Взгляды Анаксимена, как, впрочем, и всех натурфилософов, еще не свободны от мифологических воззрений. В частности, он сближает понятие воздуха как первозлемента мироздания с мифологическим понятием души как неотъемлемой части любого живого существа и даже мироздания в целом. **Анаксимандр** (610-541 гг. до н.э.), в отличие от остальных натурфилософов, полагал, что субстанцией мира выступает не некое оп-

ределенное материально-вещественное начало, а нечто неопределенное, лишенное всех качеств за исключением главного – быть материей, единым порождающим началом. Данное начало Анаксимандр и назвал апейроном, т.е. бескачественным, неопределенным. Отличительное свойство апейрона – соединять в себе противоположные начала, будучи «неопределенным», т.е. «никаким», давать начало всему. Апейрон соединяет в себе твердое и текучее, холодное и теплое, единое и множественное, твердое и воздушное и т.п. Апейрон – единственная структура, обладающая статусом вечности. В этом его отличие от конкретных вещей, которые смертны и уничтожимы.

По мнению **Эмпедокла** (490-430 гг. до н.э.), субстанция не является чем-то единым, а представляет собой единение четырех первоэлементов («корней») – огня, воды, земли и воздуха. Данные первоэлементы вечны и неизменны, содержатся во всем, заполняя собой все существующее, качество же конкретной вещи зависит от преобладания в ней первоэлемента определенного типа. Например, в жидкостях преобладает вода, а в газообразных веществах – воздух. Однако источник движения, а, следовательно, и причина возникновения мироздания коренится не в самих стихиях, а представляет собой силу, внешнюю по отношению к ним. Отдавая дань все еще мощной мифологической традиции, Эмпедокл определяет эту силу как взаимодействие Любви и Вражды. Однако Эмпедокл деантропоморфизует данные понятия, наделяя их вполне конкретными физическими характеристиками. Так, Любовь определяется им как «липкая», т.е. способствующая соединению, сила, а Вражда – как сила «губительная», т.е. способствующая разделению. Развитие Космоса есть строго упорядоченный циклический процесс, в котором периоды Любви, при которых в мире господствует единство, постоянство, качественная определенность предметов сменяются периодами Вражды, несущими изменение качества, неопределенность и распад предметов на изначальные стихии. Таким образом, несмотря на сохранение мифологической лексики, Космос Эмпедокла выводится за пределы типичной мифологической картины мира и может рассматриваться как один из прообразов научно-теоретической картины мира.

Согласно **Демокриту** (460-370 гг. н.э.), атом является мельчайшим, неделимым, вечным, неизменным и вещественным элементом, из которого состоит и рождается все сущее. Количество

атомов бесконечно. Разнообразие чувственного мира является следствием разнообразия форм атомов и способов их соединения между собой (последнее понимается исключительно механистически). Неотъемлемым свойством атомов является их движение, которое возможно благодаря пустоте, в которой и происходит вечное движение первоначал-атомов. Пустота однородна и может содержаться как между телами, так и внутри частей тел. Атомы не содержат пустоты, являясь «самодостаточными», «замкнутыми» структурами. Таким образом, Демокрит признает два начала мироздания – атомы (бытие) и пустоту (небытие). Позднее данная мысль Демокрита будет осмыслена как признание существования двух уровней организации материи – актуального и потенциального. Философские идеи Демокрита были подтверждены историей западноевропейского естествознания и оказались близки позиции Ньютона, также придерживавшегося теории атомистического строения материи.

Отличительной особенностью учения Демокрита является его убежденность в строгой причинной обусловленности мироздания: *«Я предпочел бы найти одно причинное объяснение, нежели получить Персидский престол»*. В его учении случайности в принципе нет места: все происходит по строгой необходимости, которая реализуется через механическое движение атомов.

Принятие в качестве первоначала мира материально-вещного первоначала дает основания считать греческую натурфилософию исторически первой формой европейского материализма (зачастую его также называют линией Демокрита).

Не вдаваясь в более подробное рассмотрение греческой натурфилософии, отметим ее основные методологические принципы. Для представителей натурфилософии субстанция – это:

- материальное (вещественное) начало мироздания,
- порождающее начало,
- вечное начало,
- разумное начало.

Очевидно, что первые три характеристики необходимы натурфилософам для «изъятия» функции богов из процесса мирового устройства. Но наибольший интерес вызывает наделение первоначала разумностью. При внешней парадоксальности этого тезиса и его близости мифологическому мировоззрению он обладает наибольшей мировоззренческой ценностью, ибо демонстрирует принципиальную новизну философского стиля мышления – принцип

«адаптированности» мира к возможностям человеческого интеллекта. Мир, подвластный богам, и мир, управляемый пусть и сложными, но в принципе познаваемыми для человека законами – принципиально различные системы мировосприятия мира и места человека в нем. Именно в системе греческой натурфилософии мир впервые начинает рассматриваться как «прозрачный» для разума: абсолютно все в природе, не исключая и самой субстанции, может быть постигнуто человеческим разумом.

По мнению первых греческих философов, интерпретация воды, воздуха, апейрона, атома и т.д. в качестве субстанции мира предполагает выход за пределы чувственного восприятия и связывается исключительно со способностью человека к абстрактно-логическому мышлению. Наиболее отчетливо эта идея была высказана **Гераклитом** (540-480 гг. до н.э.), который в качестве первоначала называет не только конкретное вещество (огонь), но и Логос – разумное слово, закон, управляющий всем миром: *«мир есть, был и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно потухающим», «все обменивается на огонь и огонь на все, как на золото товары и товары на золото»* (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, М., «Мысль», 1979, с. 359). Основной задачей философии Гераклит считает открытие этого мирового закона, который определяет как существование всего мира, так и жизнь конкретного человека: *«единая мудрость есть постигать Логос, который правит всем миром»* (Там же, с. 362).

Фраза Гераклита *«Многознание уму не научает»* свидетельствует о разведении двух типов знания – «знания по истине» и «знания по мнению», т.е. абстрактно-логического и чувственно-образного знания. Первоначало мира может быть постигнуто исключительно посредством логического мышления. Таким образом, уже с самых своих истоков европейская философия рассматривает себя как форма рационально-теоретического знания.

С именем Гераклита связывается зарождение еще одной гениальной догадки античной культуры – идеи о **диалектике**. (Диалектика – учение, согласно которому мир пребывает в постоянном движении, развитии и изменении). Гераклит не только постоянно подчеркивает принципиальную изменчивость бытия, но и фиксирует внимание на единстве противоположностей, которые не исключают друг друга, а сосуществуют, выражая различные стороны

одного и того же предмета. Приведем некоторые из его изречений: 1) *Прекраснейшая обезьяна отвратительна по сравнению с человеческим родом. Мудрейший из людей по сравнению с богом кажется обезьяной в отношении мудрости, красоты и всего прочего.* 2) *Морская вода – чистейшая и грязнейшая: рыбам она пригодна для питья и целительна, людям же для питья непригодна и вредна.* 3) *Ослы золоту предпочли бы солому.* 4) *И добро и зло – одно. Действительно, врачи, мучающие больных, режущие и жгущие их всячески, требуют еще сверх того платы.* 5) *Одно и то же в нас – живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое. Ведь это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это.* (Цит. по: Античные философы. Свидетельства, фрагменты, тексты. Изд-во Киевского университета, 1955, с. 21-24).

Основная причина совпадения противоположностей – **Логос**, понимаемый как единство генетического и субстанциального начал Вселенной. Данное понятие является исходным не только для древнегреческой философии, но и шире – всей древнегреческой культуры. В зависимости от контекста Логос может трактоваться как:

- творящая, созидаящая сила, приводящая материю в движение, структурирующая ее;
- аналог судьбы, который «пребывая во всем, направляет вещи ко всеобщему мировому устройству»,
- механизм всеобщего зарождения, из которого порождаются стихии вселенной,
- принцип гармонии и космического совершенства,
- принцип разумного устройства Вселенной.

Таким образом, в центре философии Гераклита – универсальность изменения, его всеобщность. В афористическом изложении это вошло в обиход как принцип *«все течет, все изменяется»*, *«в одну и ту же реку нельзя войти дважды»*.

В соответствии с общей экстравертной установкой античности, Гераклит фиксирует изменчивость и противоречивость самого Космоса, а не способа его интерпретации человеком. Это дает основание называть его диалектику **объективной диалектикой**.

ВЫВОД: основными положениями натурфилософии являются:

- 1 – мир един в своем многообразии, т.е. представляет целостную и упорядоченную структуру,
- 2 – причина целостности – наличие качественно определенного материально-вещественного первоэлемента,

- 3 – мир находится в состоянии постоянного изменения,
- 4 – изменение происходит благодаря наличию мирового закона,
- 5 – конечной целью мирового развития является космическая гармония.

Греческая натурфилософия положила конец теогонической трактовке мира. Миф был заменен Логосом – общим представлением о всеобъемлющей и всепорождающей природе, которая может быть познана разумом на основе непосредственного интеллектуального созерцания.

Пифагор (580-500 гг. до н.э.) продолжает линию натурфилософии, ибо также занимается поиском первоначала мира. Он согласен с предшествующими философами, что первоначало вечно, неизменно, разумно, но отвергает их установку о том, что первоначало едино и обладает качественной определенностью. Согласно Пифагору, определяющей характеристикой субстанции является не качественная определенность, а гармоничность и совершенство. Обладать же данными качествами не могут ни конкретные вещи в силу их изменчивости и смертности, ни первоначала, предлагаемые предшествующими натурфилософами именно в силу их качественной конкретности, понимаемой Пифагором как ограниченность. По его мнению, только за пределами мира материальности можно найти истинное постоянство, совершенство, самотождественность. Субстанция выражается не через качественные, а исключительно через количественные параметры бытия. Субстанция мира есть число – таков итог размышлений Пифагора. *«У них (пифагорейцев), по видимому, число принимается за начало и в качестве материи для вещей, и в качестве [выражения для] их состояний и свойств, а элементами числа они считают чет и нечет, из коих первый является неопределенным, а второй – определенным; единое состоит у них из того и другого, оно является и четным и нечетным, число [образуется] из единого, а [различные] числа, как было сказано, – это вся вселенная»* (Аристотель, *Метафизика*, I5, 986a).

Понимание субстанции как числа явилось итогом философских, научно-математических и, пожалуй, в первую очередь, религиозно-этических размышлений Пифагора. Проведя большую часть своей жизни в путешествиях по Востоку, знакомясь с разнообразными религиозно-мистическими учениями древних цивилизаций,

Пифагор пришел к выводу о необходимости реформирования традиционной греческой религии и создал одну из первых религиозных школ своего времени. Влияние пифагорейского союза, а затем и неопифагорейства прослеживается в религиозно-интеллектуальной истории Европы вплоть до позднего Ренессанса. Основной упрек, адресованный Пифагором грекам, – их невнимание к проблемам собственной души и возможностям ее существования после смерти тела. Хорошо зная философию и религию буддизма, а также отдавая дань дионисийской традиции, Пифагор убежден как в приоритете души над телом, так и в вечном перерождении души, возможности ее переселения в другие тела. Следовательно, основа мира не может быть материальна – убежден Пифагор.

Развивая идею о самостоятельном и приоритетном существовании нематериального, т.е. идеального, Пифагор наделяет этот мир характеристиками совершенства, которое осмысливает как вечность, неизменность, самотождественность, способность находиться во всем и все порождать. И единственная сущность, соединяющая в себе идеальность и выше перечисленные достоинства, это – число. Пифагор наделяет число как первоэлемент этическим, телеологическим, эстетическим и даже политическим содержанием. Посредством чисел он пытался осмыслить такие вечные проблемы как справедливость, смерть, постоянство, мужчина, женщина и пр. Пифагорейцы полагали, что абсолютно все в мире состоит из чисел, представляющих собой «мельчайшие частицы бытия», которые в своих различных сочетаниях соответствуют различным геометрическим фигурам. Число становится символом, образом природных и человеческих отношений, идеальной сущностью, уподобленной богу.

Попытка Пифагора осмыслить число как мирозозидающий и смыслообразующий элемент является весьма интересной и эвристичной: она представляет собой дальнейшее освобождение субстанции от чувственно воспринимаемой образности, поднимается на более высокую ступень понятийного выражения сущности. Тем самым пифагореизм намечает **тенденцию философского идеализма**, развитую впоследствии Платоном, согласно которому в основании Космоса лежит не материальное начало, а некая идеально-интеллектуальная конструкция.

Философия Пифагора завершает космологический период в развитии греческой философии. Мир и человек в это время предстают непосредственно включенными в ритмично-гармоничный, постигаемый на основе интеллектуальной интуиции, вечный и совершенный Космос. Визуальной интерпретацией Космоса выступает в этот период шар как идеальное геометрическое тело – эталон, образец, который должен придавать человеку уверенность в том, что его дела соответствуют природе вещей.

Второй этап в развитии древнегреческой философии называется **антропологическим**. Философский интерес смещается с проблематики всеобъемлющего, единого, бесконечного в своих проявлениях, но безучастного к человеку Космоса на самого человека. Человек начинает обращать внимание на самого себя и свое собственное мышление. Однако общая установка античности на объективизм сохраняется: человек рассматривается, в первую очередь, в своем социальном, т.е. внеличном бытии. Вся античная культура антипсихологична, ибо она еще не открыла для себя человека как самоосознающее, обретающее смысл в напряженном внутреннем диалоге нравственно-психологическое существо.

Становление нового этапа древнегреческой философии связано с софистической школой. **Софисты** впервые ставят основную проблему философии не как проблему субстанции, т.е. некой внешне-космической данности, а как проблему сознания и самосознания человека. Данная переориентация была вызвана внутренней логикой развития самой философии. Космоцентрическая натурфилософия, по сути, исчерпала свои эвристические возможности: проблема первоначала была проанализирована как с точки зрения своей качественной определенности, так и с точки зрения количественного анализа. Еще более значимой для возникновения антропологического периода стала культурно-историческая мотивация. Софистические школы, возникшие около 450-400 г. до н.э., отразили политические изменения в греческом обществе. Это время существования классический греческой демократии (реформы Солона и Клисфена), когда каждый свободнорожденный афинянин принимал участие в политической жизни полиса, участвовал в работе различных выборных структур. Политика была частью обыденной жизни грека, она касалась каждого и, соответственно, от каждого требовала определенных навыков публичного общения, аргументированного изложения

собственной позиции и т.д. На уровне философского анализа это предполагало решение вопроса о том, что есть природа закона, каков критерий его справедливости, разумности и всеобщности.

Эту задачу интеллектуального просвещения и стали выполнять софисты – **Протагор** (480-410 гг. до н.э.), Горгий, Гиппий, Фрасимах. Дословный перевод термина «софист» означает «мудрец», а софистика – специальность, состоящая в платном преподавании мудрости, т.е. умения правильно мыслить, правильно говорить и правильно поступать. Однако в обыденном сознании греков софистика воспринималась в смысле весьма утонченного и умного, но вводящего в заблуждение способа рассуждений. Что же способствовало такой интерпретации?

Софисты открывают эпоху критицизма и скепсиса, они впервые в рамках античной культуры отказываются от традиционно принятого, освященного религиозными авторитетами, подхода к этико-правовым проблемам. Софисты открывают принципиально новое измерение античного Космоса – сферу релятивности и утилитарно-практической соотнесенности знания. Своеобразным лозунгом софистов является высказывание Протагора *«Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют»*. Данный тезис имеет очень широкое поле интерпретации: «человек» – понятие многоаспектное и может трактоваться и как конкретная персона, и как представитель определенной этнической, религиозной, сословной и т.д. группы, и как синоним человечества. Утверждать определенно, какой смысл вкладывал Протагор, сегодня вряд ли возможно. Принципиально иное: впервые в античной культуре в совершенный, гармоничный Космос вторгается человек со своим анархизмом, жизненными амбициями, предпочтениями и симпатиями.

Основными темами софистической философии являлись:

1) отказ от натурфилософской проблематики и обращенность к человеку;

2) предпочтение чувственного восприятия, а не умозрительного рассуждения. Софисты полагают, что о всякой вещи можно высказать несколько суждений, противоречащих друг другу. В частности, Протагор говорил: *«какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе кажется, такова же она в свою очередь для тебя»*.

3) всестороннее исследование человеческого мышления и средства его выражения – языка. Горгий отмечал: *«Слово есть великий властелин, который, обладая весьма малым и совершенно незаметным телом, совершает чудеснейшие вещи. Ибо оно может и страх изгнать, и печаль уничтожить, и радость вселить, и сострадание пробудить»* (цит. по: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., «Искусство», 1969, с.29) . Однако искусство слова для софистов являлось не средством познания и раскрытия истины, а лишь средством словесного убеждения. В центре внимания оказались проблемы психологического воздействия на аудиторию, возможности манипулировать мнением оппонента во имя достижения личностной выгоды. Особое внимание софисты уделяют проблеме «текучести», «подвижности» и относительности человеческого мышления. Это обстоятельство дает основания рассматривать софистов как основателей **диалектики понятий или субъективной диалектики**.

ВЫВОД: в качестве основных принципов философии софистов можно выделить:

- 1 – определение философского знания как знания принципиально антропологического по своей сути,
- 2 – признание принципиальной вариативности (относительности) любых теоретических положений,
- 3 – прагматизм в понимании истины,
- 4 – утилитаризм в области морали.

Однако философия софистов не смогла привести к кардинальной смене мировоззренческих ориентаций греческой культуры. Интеллектуальный и поведенческий скептицизм и анархизм софистов оказались чуждыми базовому объективизму эпохи. В частности, это проявилось и в том, что впервые в истории греческого интеллектуализма софисты подвергаются судебным преследованиям. Выдвинутое обвинение весьма симптоматично: неповиновение богам и развращение молодежи. Подобным образом греческий полис стремился сохранить свою целостность и защитить себя от всепроникающего нигилизма софистов и их погруженности в бесконечный мир чувственной субъективности.

Восстановление поколебленного чувства уверенности в существовании Абсолюта берет на себя **Сократ** (470-399 гг. до н.э.).

Но возврат к прежним философским построениям эпохи космологизма был уже невозможен. Поэтому Сократ пытается найти некие всеобщие основания Космоса не в материально-вещественной субстанции, безразличной к проблеме человеческой индивидуальности, а во всеобщности знания и добродетели.

Место Сократа в истории европейской философии определяется тем, что он:

1 – закладывает основания европейской традиции рефлексивного анализа, рассматривая основную задачу философии как обоснование необходимости размышления о способах и границах самого человеческого мышления (предпринятого, однако, лишь в рамках этического знания),

2 – вводит принцип нормативности и общезначимости знания,

3 – осуществляет первое рациональное обоснование морали.

Философия Сократа, также как и софистов, протекала под лозунгом «Познай самого себя», но трактовка и сущности человека, и способа познания у него принципиально иные. Познавать самого себя, по мнению Сократа, значит найти и понять всеобщие нравственные качества, присущие всем людям. В центре его философии не индивид, озабоченный своим персональным бытием, а человек определенного сообщества, разделяющий его нравственно-этические и политико-правовые нормы. Сократ провозглашает, что существует общезначимое знание, а, следовательно, общезначимые нормы человеческого поведения. Не человек как индивид, а человек как род – мера всех вещей. Писанные законы государства и неписанные законы богов – таковы формы общезначимости. Свобода личности невозможна на позициях субъективизма и релятивизма (как это предлагали софисты), она обретает смысл только тогда, когда существуют некие духовные ценности, безусловность которых основывается на универсальной идее, наличие которой в каждом человеке безусловно. (Позднее эту идею разовьет христианство как идею высшего и единого божества).

Условием счастья человека является жизнь в соответствии с принципами Блага, Добра, Истины, Справедливости. Приобщение к ним возможно исключительно рационально-логическим способом. Пытаясь определить мужество и другие нравственные качества, Сократ впервые делает объектом философского исследования Знание как таковое, пытается определить его безличностно, объек-

тивно, т.е. вне зависимости от конкретных форм его проявлений. Красота, Истина, Справедливость как понятия отличны от красивых, истинных и справедливых поступков и вещей, это – то, что разумно, то, что имеет смысл. Сократ пытается выработать всеобщие категориальные определения нравственности, т.е. осмыслить основные понятия этики как таковые, вне их ситуационного содержания. Иллюстрацией подобного подхода может служить отрывок из диалога Сократа о мужестве. На вопрос Сократа, что есть мужество, его собеседник отвечает: *«Это, клянусь Зевсом, не трудно сказать. Кто решился удерживать свое место в строю, отражать неприятеля и не бежать, тот, наверное, мужественен. Сократ: А разве скифы в войнах, спартанцы не проявили мужество? А ведь они бросаются в притворное бегство, чтобы разрушить строй противника, а затем останавливаются и поражают преследователей. К тому же, у меня была мысль спросить о мужественных не только в пехоте, но и в коннице, и вообще во всяком роде войны, но и кто мужественен против болезни, бедности»* (Платон. Диалоги. М., 1986, с. 232).

Сократ выделяет два уровня сознания: индивидуально-личностный (исследованный софистами) и надындивидуальный уровень сознания. На индивидуально-личностном уровне человек получает знания с помощью органов чувств, которые всегда индивидуальны (следовательно, могут быть ошибочны), нацелены на конкретные предметы и явления. Подобное знание, по мнению Сократа, может быть весьма полезно, но не может быть истинно. Истинное знание предполагает исследование сути, смысла, что возможно только посредством рационально-теоретического знания (умозрения).

Идея о существовании общезначимых морально-правовых основ возвращает в античный Космос идею Абсолюта, но наполняет ее новым, нравственно-этическим содержанием. Именно надындивидуальный уровень является гарантом того, что знание является истинным и всеобщим, а мораль общезначимой.

Вопрос о сущности человека Сократ решает рационалистически и утопически одновременно. Рационализм является определяющей стороной его философии и проявляется в практической тождественности понятий «сущность человека» – «существование безличных форм нравственности» – «рационально-логические формы их познания». По сути дела, знание о добродетели и сама добро-

детель для Сократа синонимичны. *«Знание есть добродетель, а добродетели можно научиться»*, – утверждает Сократ. В том и проявляется утопизм его позиции, отмеченный уже Аристотелем. Сократ идеализирует человека, практически устраняя из его души страсти, аффекты и инстинкты.

ВЫВОД: роль Сократа в философии (традиционно обозначаемая как «антропологический переворот») может быть конкретизирована следующим образом:

1 – впервые центральная проблема философии была сформулирована как теоретическое исследование сущности человека,

2 – произошло первое в истории античности различение смысла вещи (понятия) и самой вещи,

3 – была сформулирована идея внеличностного и нормативного существования идеального (понятия),

4 – было предпринято рационалистическое обоснование морали как единства теоретического знания (понятия) и практической правственности (поступка).

Философия Сократа поразительно современна. Именно он определил на многие века перспективы развития европейской философии, осмысливающей целостность и, одновременно, уникальность человека как наиболее значимую тему своих размышлений.

Период зрелой философской классики представлен философией Платона (427-347 гг. до н.э.) и Аристотеля (384-322 гг. до н.э.).

Философия Платона является логическим продолжением и развитием философских идей Сократа. Более того, свою философскую систему Платон излагает не от собственного имени, а от имени своего учителя, сделав его центральной фигурой своих знаменитых диалогов, что, бесспорно, является примером высочайшего признания взглядов античного мудреца.

Однако, в отличие от явно выраженного антропологизма Сократа, сознательно ограничившего круг своих философских интересов проблемой общезначимости этических понятий, Платон разрабатывает глобальную философскую картину мира. Ее основа – платоновское учение об идеях. Центральной проблемой для Платона является проблема способа существования идеального. Если Сократ ставит вопрос о соотношении между понятием как всеобщим и той совокупностью единичных вещей, которое данное поня-

тие обобщает, то Платон говорит о независимости существования понятия (идеального) не только от конкретных форм его проявления, но и от человеческого сознания в целом. Если Сократ говорит о логической первичности всеобщего, то Платон впервые отождествляет понятия «идея» и «бытие». Понятия (идеи, в терминологии Платона) становятся онтологически первичными по отношению к чувственно воспринимаемому многообразию мира. Данное утверждение дает основания рассматривать Платона как основателя **объективного идеализма**.

Платон производит философское «удвоение» мира. Единый Космос натурфилософов оказался разведенным на два принципиально различных мира: мир чувственно воспринимаемых вещей и мир идеальных сущностей. Чувственно постигаемые вещи изменчивы, в них нет ничего постоянного, тождественного. Мир идей является первичным, он задает собой все формы и способы проявления мира чувственного, который самостоятельно существовать не может и является лишь несовершенной копией («тенью») мира идей.

Что же Платон понимает под «идеями»? Термин «идея» («эйдос») в переводе с греческого означает «вид», «образ». Наиболее полная характеристика мира идей дана Платоном при исследовании сущности прекрасного в диалогах «Федон», «Пир», «Филеб». В качестве определяющих характеристик идеи можно выделить:

- идея есть смысл вещи,
- идея есть закон возникновения вещи,
- идея невещественна,
- идея вечна,
- идея неизменна,
- идея существует вне времени и пространства,
- идея самодостаточна.

Таким образом, **идея – это сверхчувственная причина и образец всех вещей, постигаемая одним только разумом**. Данные характеристики есть, по сути, характеристики Абсолюта. Это позволяет рассматривать мир идей как платоновскую интерпретацию бога (Космоса), лишенную наивной антропоморфности классической античной мифологии и переведенную на язык абстрактно-логических сущностей.

Мир идей иерархически организован. Высшей идеей является идея Блага (чувственный аналог – Солнце). Точного определения идее Блага Платон не дает, но опосредованно можно заключить,

что оно есть: 1) всеобщая причина бытия (ничем не обусловлено, но все обуславливает; ничем не порождено, но все порождает), 2) основная цель бытия (стремление к Благу так же закономерно, как и стремлением человека к счастью), 3) формой постижения Блага является разум. Идеями, сопричастными идее Блага, по мнению Платона, являются идеи истины, красоты и справедливости. Следующий уровень идей образуют идеи, выражающие физические процессы и явления; к ним относятся идеи покоя, движения, цвета, звука, огня и т.д. К третьему уровню относятся идеи, выражающие отдельные качества живых существ, а к последнему уровню – идеи предметов и возможных отношений между ними.

Особую роль в философии Платона играет категория прекрасного. Он настойчиво продолжает идею Сократа об общезначимости прекрасного, наделяя его характеристиками объективности, безотносительности, независимости от конкретных условий своего проявления. Прекрасное проявляет себя в мире вещей, но существует за его пределами. Прекрасное – это высшая форма сопричастности мира вещей миру идей, наиболее совершенное воплощение идеи в ее чувственной форме. Будучи стремлением к совершенству, формой сопричастности Благу, прекрасное проходит в своем развитии ряд последовательных ступеней: телесная красота – красота души – красота идеального (красота идеи). В душе человека способность воспринимать прекрасное проявляется в форме любви, которая также развивается от чувственной к духовной.

В связи с философским «удвоением» мира перед Платоном встала проблема способа взаимосвязи мира идей и мира вещей. Миру истинного бытия, т.е. миру идей, противостоит не мир чувственных вещей, (в терминологии Платона, вещи «причастны» идеям), а мир небытия, материи. (Самого термина «материя» у Платона нет, он использует понятие «хора»). Хора – некое пластичное начало, способное, модифицируясь под влиянием идей, быть причастной к возникновению чувственного многообразия мира. В образах мифа Платон характеризует хору как всеобщую «кормилицу» и «восприемницу» всякого рождения и возникновения. Также как и идея, хора вечна, но в отличие от мира идей, самостоятельно существовать не может, она есть «мертвое», пассивное и непознаваемое начало. Чувственный мир есть своеобразная «середина», «порождение», он одновременно причастен и миру идей, и хоре. Соединяя в себе характеристики бытия-идеи и небы-

тия-хоры, чувственный мир характеризуется Платоном как противоречивый мир, несущий на себе печать противоположностей: тождественности и нетождественности, вечности и становления, абсолютности и относительности и т.д.

Философия Платона рационалистична: идеи могут быть познаны исключительно разумом. Чувственное знание не может быть подлинным знанием, является лишь «мнением», т.к. не достигает вершин понимания, без которого знание несовершенно. Так, например, мы можем не понимать речь на иностранном языке, даже если и слышим ее. Следовательно, истинное знание может быть получено только на путях разума. Но, в таком случае, предметом подобного знания выступают уже не вещи, а лишь идеи. Однако, определяя конкретный механизм познания, Платон предстает скорее как продолжатель мифологической традиции, чем рационалист. Его учение о пути познания неразрывно связано с представлением о бессмертии души, которая способна во время сна человека освобождаться от тела и путешествовать в мир идей, постигая истину.

Платон является первым античным философом, четко и систематизировано изложившим свои взгляды на проблемы государственного устройства. Проблема «идеального государства» является исторически первой формой социальной утопии и исследуется Платоном в сочинениях «Государство» и «Законы».

Исследуя принципы устройства «идеального государства», Платон противопоставляет ему отрицательные формы государственного устройства, к которым относит тимократию, олигархию, демократию и тиранию. Тимократия – это форма правления, при которой власть принадлежит властолюбцам, стремящимся к личному обогащению. В условиях олигархического правления власть принадлежит немногочисленной группировке богатых, но неспособных к эффективному управлению людьми. Результат развития олигархии – демократия, при которой власть принадлежит неимущему большинству, которое также неспособно эффективно управлять государством и в результате пропасть между богатыми и бедными еще более усугубляется. Возможно, явная антипатия Платона к демократии имеет и сугубо личностную мотивацию – ведь именно демократия судила и приговорила к смерти его величайшего учителя Сократа. Декларируемая демократией свобода не способствует развитию сильной государственности и, в конечном итоге, приводит к своей противоположности, порождая тиранию.

Идеальной формой правления, по мнению Платона, является аристократическая республика, которая должна быть основана на принципе справедливости. Социальная структура данного государства состоит из трех сословий. (Рабский труд не осуждается Платоном, однако рабы не фигурируют в его социальной утопии, ибо в соответствии с идеологией греческого рабовладения они в принципе не обладают абсолютно никакими правами, являясь лишь «говорящими орудиями», безраздельно принадлежащими своему господину). Низшее сословие составляют свободные землепашцы, ремесленники и купцы, социальное предназначение которых – обеспечивать общество необходимыми материальными благами, главная добродетель – умеренность, а главная обязанность – труд.

Второе сословие образуют воины-стражники, основная добродетель которых – стремление к справедливости. Платон большое внимание уделяет проблеме воспитания стражей (совершенно не обращая внимание на воспитание трудящихся). Воспитание базируется на обучении воинов гимнастическим и мусическим искусствам, понимая под последними все, что связано с Музами – поэзию, музыку в собственном смысле и танец. Столь значимое внимание Платона к мусическому воспитанию воинов основано на его убежденности в том, что Музы способствуют воспитанию мужества, благородства, презрения к смерти. В то же время трагедия, в частности трагедии Эсхила и Софокла, и даже произведения Гомера запрещены в идеальном государстве, ибо, по мнению Платона, способствуют «неуравновешенности души», выставляя на всеобщее обозрение человеческие страсти и аффекты. Искусство должно воспитывать идеальных граждан, формируя у них идеальную нравственность – такова единственная функция искусства, допускаемая Платоном. Платон лишает стражников возможности иметь собственность, и даже семью, ибо это может отвлечь их внимание от государственных интересов. Их браки – временные союзы, заключаемые с единственной целью рождения детей и регулируемые классом правителей. Дети «обобществляются», т.е. вскоре после рождения забираются у матерей и воспитываются государством, не ведая кто конкретно является их родителями. *«...власти... употребят все искусство, чтобы ни одна из матерей не узнала своего дитяти»* (Платон, Государство, Соч., ч. III, с. 265-266).

Высший класс образуют философы-правители, приступающие к управлению государством только после многолетних занятий наукой и философией.

Основная задача государства – осуществление идеи Блага. По мнению Платона, непосредственными проявлениями Блага в социальной сфере являются защита государства от врагов, систематическое снабжение граждан всеми необходимыми материальными ресурсами и развитие духовной культуры.

Основная добродетель, возвеличиваемая Платоном, – умеренность, достижение которой возможно лишь при условии четкого соблюдения сословного деления: каждое сословие является замкнутым, предназначенным для выполнения строго определенных социальных функций. Жесткая регламентация – обязательное условие существования идеального государства. *«Самое главное здесь следующее – никто никогда не должен оставаться без начальника – ни мужчины, ни женщины. Ни в серьезных занятиях, ни в играх никто не должен приучать себя действовать по собственному усмотрению... Надо начальствовать над другими и самому быть у них под началом»* (Платон. Законы. XII. 942). Таким образом, из пары «гражданин» – «государство» Платон однозначно становится на точку зрения последнего. Проблема свободы в самых различных формах ее проявления (свобода волеизъявления, свобода выбора профессии, свобода в сфере искусства, даже свобода человека в вопросах создания семьи и воспитания детей) остаются без внимания в социальной утопии Платона. «Человек – ничто, государство – все», – таков итог социально-политических воззрений античного философа. Данная черта социальных воззрений Платона дает основание рассматривать Платона как одного из первых теоретиков тоталитаризма и объясняет тот значительный интерес, который возник к социальным взглядам мыслителя в XX веке, переведшим проблемы тоталитаризма и тоталитарной идеологии из сферы философско-теоретического знания в область практической реализации.

ВЫВОД: основная заслуга Платона состоит в:

1 – разработке проблемы идеального и признании его общезначимого характера,

2 – осознании необходимости новой философско-этической ориентации человека и культуры – ориентации на абсолютные духовные ценности, приоритета духа над материей.

Тем самым впервые в рамках европейской культуры возникла идея о ничтожности материального существования и необходимости максимального включения человека в сферу духовности. В этой связи Платон должен быть осознан не только как ключевая фигура античной философии, но и как мыслитель, заложивший философские основания всей христианской картины мира.

Если Платон был гениальным продолжателем философии Сократа, то **Аристотель** (384-322 гг. до н.э.) творчески развивает учение Платона. Однако, в отличие от Платона, который всячески демонстрировал величайшее уважение к мысли учителя, то Аристотель, наследуя общий ход мысли Платона, формирует собственную позицию в процессе творческого переосмысления его философских взглядов (*«Платон мне друг, но истина дороже»*).

Главное расхождение философских взглядов Платона и Аристотеля определяется их позицией по поводу проблемы взаимосвязи единичного (вещи) и всеобщего (идеи). В отличие от позиции Платона о самостоятельном существовании всеобщего (идеи), Аристотель настаивает на том, что реально существующими являются лишь конкретные вещи (в терминологии Аристотеля **«субстанции»**). Всеобщее (**«форма»**, по Аристотелю) – есть лишь свойство, присущее субстанции, и вне него самостоятельно существовать не может. Аристотель рассматривает всеобщее как результат абстрагирующей способности разума, усматривающей в самих субстанциях признаки различной степени общности. Совокупность существенных признаков, типичных для субстанций данного вида, и есть форма, которая существует уже не вне конкретных вещей, а исключительно в них самих. Также как и у Платона, способом познания формы у Аристотеля остается исключительно разум.

Существенным моментом учения Аристотеля является введение принципа становления в сущностное определение субстанции. У Платона изменчивость, текучесть полностью исключены из мира идей и принадлежат лишь миру вещей, отражая их несовершенство. Аристотель полагает, что изменчивость есть фундаментальное свойство мира и должно быть включено в понятие субстанции.

Философия Аристотеля **дуалистична**: каждая конкретная субстанция есть результат взаимодействия формы и материи, которые независимы друг от друга, объективны и равно необходимы для существования субстанций. Материя в той же мере необходима

материи, что и материя – форме. Мы уже определили форму как внутреннюю сущность субстанции, материя же – это некий пассивный материал, который должен быть структурирован, определен извне. Материя рассматривается Аристотелем как возможность, потенция всего существующего, форма – как активное осуществление этой возможности. И материя, и форма необходимо дополняют друг друга, и только в своем неразрывном единстве способны порождать чувственно определенную данность бытия, т.е. порождать субстанции. В качестве иллюстрации мысли Аристотеля можно привести пример с медным шаром, который является неразделимым единством формы (шаровидности) и материи (меди). Аристотелевское различие формы и материи может быть описано в современном научном языке как различие актуального (форма) и потенциального (материя) бытия.

Характер взаимодействия формы и материи конкретизируется Аристотелем в учении о четырех причинах: 1) конечной, 2) действующей, 3) материальной, 4) формальной. Например, когда строится дом, то материальной причиной будут кирпичи, формальной – сам дом, действующей – деятельность архитектора и конечной (целевой) – назначение дома. Только формальная и материальная причины являются основными и несводимыми друг к другу.

Также как и мир идей Платона, субстанции Аристотеля организованы иерархически. Основные уровни (по восходящей линии): мир чистой потенциальности – неорганические вещества – растения – животные – человек – чистая актуальность. Человек является последней ступенью в иерархии, обладающей как формой, так и материей. Первопринцип мира (Нус или Ум), называемый также Аристотелем перводвигателем мира или «формой форм», имеет некоторое сходство с платоновской идеей Блага, но Нус имеет не столько рационально-логический характер, сколько жизненно-эстетический, его функция – наполнение мира красотой. В отличие от неподвижных идей Платона, Нус находится в постоянной деятельности – он мыслит, т.е. постоянно увеличивает красоту и разнообразие мира. Таким образом, философия Аристотеля является одновременно **телеологичной** (признание высшей цели развития) и **теологичной** (наличие верховного существа, хотя в данном случае он не является персонифицированным).

Натурфилософские воззрения Аристотеля телеологичны. Любое явление в мире, а также и весь мир в целом содержат в себе

возможность изменения и цель, к которой они стремятся. Процесс реализации данной цели Аристотель называет **энтелехией** (в современной терминологии энтелехия может быть осмыслена как наличие внутренне присущего объекту или явлению определенного алгоритма изменения). В живых организмах понятие энтелехии связывается Аристотелем с понятием души. Душой обладает не только человек. Аристотель говорит о существовании растительной, животной и разумной души. Разумная душа представляет собой высшую форму деятельности тела человека. В душе находятся ум, который не возникает и не подлежит гибели.

Рассмотрение субстанций (единичного) как первоосновы бытия привело к новой трактовке вопроса об источнике и способе познания. Аристотеля называют «первым энциклопедистом древности», подчеркивая тем самым изменения стиля античного мышления: историзм, систематичность и методичность являются для Аристотеля безусловными максимами философского мышления. Аристотель рассматривает познавательный процесс как этапный: он начинается с положительного знания (чувственного опыта) и по ступенькам абстрагирования, т.е. рационально-логического выделения общего, поднимается к познанию сущности – формы. Таким образом, Аристотель говорит о процессе познания как движущемся от индуктивного обобщения чувственных данных к формулировке дедуктивно-общезначимых выводов. Тем самым впервые в истории античности Аристотель снимает противопоставление чувственного и рационально-теоретического знания. Разум перестает быть оторванным от жизни, познание исходит из рассмотрения мира как единства разнообразного и призвано в итоге создать картину целостного и бесконечно разнообразного мира, организованного разумно и эстетически.

Несомненна заслуга Аристотеля в разработке основ логики как самостоятельной науки, исследующей формы мышления. Аристотель сформулировал основные законы логики, разработал всестороннее учение о категориях, рассмотрел общие принципы доказательства, уделив особое внимание силлогизму как форме дедуктивного вывода.

В социальных воззрениях Аристотель полемизирует с Платоном, отвергая его модель «идеального государства». По мнению Аристотеля, рабовладение является наилучшей формой сообщества (Аристотель не различает понятия «общество» и «государство»), в котором власть должна принадлежать не богатым или бедным, а среднему классу рабовладельцев.

ВЫВОД: древнегреческая философия как исторически первая форма западно-европейской философии формирует основания принципиально нового типа мышления – **философского познания, основанного на принципе рациональности**. Это проявилось в следующем:

1 – возникла методологическая установка на объяснение мира естественно-эволюционным путем, не прибегая к аргументации мистическо-сверхъестественного плана (в частности, в философии Демокрита даже боги рассматриваются как шарообразные скопления совершеннейших атомов, находящихся в состоянии священной атараксии, т.е. невмешательства в земные дела);

2 – был сформирован принцип критического обоснования и доказательности знания;

3 – произошло признание ценности самостоятельного, личного мышления, не зависящего от традиционных мифолого-космологических схем;

4 – сформирована методологическая установка о превосходстве разума над чувственным восприятием мира,

5 – заложены основы материализма и идеализма как основных философско-мировоззренческих ориентаций,

6 – проблема идеального и основные модели ее философской интерпретации определены в качестве одной из приоритетных тем философии.

Таким образом, становление философского мышления представляет собой **радикальное изменение способа рассуждения о мире**, а не выявление принципиально новых тем, которые были бы недоступны иным формам мировоззрения.

Биографическая справка

Анаксагор (ок. 500-428 гг. до н.э.) происходил из Клаземен, почти всю жизнь прожил в Афинах. Является первым греческим философом, чья деятельность протекала собственно в Греции, а не в греческих колониях Малой Азии или Сицилии. Имел знатное происхождение, однако отказался от обеспеченной жизни и посвятил себя философии. Занимался научной деятельностью – математикой, астрономией, метеорологией. Пришел к выводу, что солнце и другие небесные светила – не божества, а глыбы, которые оторвались от Земли. За это учение был обвинен в непочитании богов и осужден судом на выплату денежного штрафа и изгнание из Афин.

Аристотель родился в 384 г. до н.э. в ионийском полисе Стагира, расположенном на македонском побережье. Отец был врачом при дворе македонского царя. С ранних лет Аристотель интересовался естественными науками, что, во многом, и предопределило стиль его мышления. В возрасте 17 лет прибыл в Афины и стал студентом Платоновской Академии, где и оставался 20 лет до смерти Платона. После смерти Платона совершил несколько путешествий, в частности, изучал жизнь подводного мира на острове Лесбос. Более трех лет был наставником Александра Македонского. В 335 г. до н.э. основал собственную школу – Ликей, которая просуществовала свыше 860 лет. Обучение в Лике обычно проводил, прогуливаясь по аллеям, в связи с чем его школу называют перипатетической (от гр. «перипатео» – прогуливаюсь). Основал при Ликее библиотеку и первый естественно-исторический музей. Читаемые в Ликее лекции касались самых разнообразных сфер знания: философии, риторики, истории, гражданского права, естествознания, литературы, поэзии. После смерти Александра Македонского (323 г. до н.э.) в Афинах произошло антимакедонское восстание. Аристотель, всегда выступавший за союз с Македонией, был обвинен в «безбожии» и вынужден уехать на о. Эвбея, где и умер в 322 г. до н.э.

Гераклит – древнегреческий философ-диалектик, родом из Эфеса. Жил около 520-460 гг. до н.э. Происходил из аристократической семьи, враждебно относился к демократии и полагал, что власть должна принадлежать меньшинству «лучших», понимая последних, однако, более в духовно-нравственном аспекте, нежели в сословно-политическом. Отличался необщительностью, саркастическим складом ума, излагал свои учения в туманной, афористичной форме, за что получил прозвище «Темный». Прочитав его труд, Сократ сказал: «То, что я понял, превосходно. Думаю, что так же и то, что я не понял. Впрочем, для этого нужен делосский водолаз». Сохранилось достаточно много фрагментов.

Демокрит – древнегреческий философ-материалист, жил с 460 по 370 г. до н.э. в Абдерах, происходил из царско-жреческого рода. Совершал путешествия в Афины, а также на Восток и в Египет. Растратил отцовское наследство и вернулся нищим, что по законам Абдер лишало его права быть погребенным на родине. Од-

нако он вернул себе уважение сограждан после того, как прочитал им одно из своих сочинений. Основные положения атомистической теории заимствовал у Левкиппа, своего учителя, однако существенно развил атомистику. Придерживался атеистических взглядов, полагая, что люди пришли к вере в богов под влиянием страха перед непознанными явлениями природы. Являлся ярким сторонником демократии. Выше всего в жизни ценил преданность науке, о чем свидетельствует его заявление о том, что одно причинное объяснение он предпочитает обладанию персидским престолом. Обладал обширными знаниями, о чем свидетельствует названия его работ – Врачебная наука, О том, что после смерти, О строении природы, О мировом порядке и правилах мышления, О ритме и гармонии, О поэзии, О земледелии, О правильной речи и непонятных словах и т.д.

Пифагор – уроженец острова Самос. Был вынужден покинуть родину из-за тирании Поликрата. Отправился в Египет и 22 учился мудрости у египетских жрецов и 12 лет у вавилонян. В 525 г. до н.э. попал в плен к персам. Был выкуплен. В греческом городе Кротоне основал школу – Пифагорейский союз, закрытое и тайное общество. Обучение состояло из двух ступеней: акусматика (послушники) усваивали знания догматически, а математики (ученые) занимались теоретическим обоснованием знания: большое внимание уделяли медицине, музыке, математике, психотерапии, разрабатывали приемы улучшения умственных способностей, памяти и наблюдения. Выше всего ценили созерцательную жизнь. О деятельности союза сохранилась весьма противоречивая информация, есть сведения, что в результате политической борьбы Пифагор и его сторонники были сожжены во время одного из своих собраний. Проповедовали определенный, так называемый, «пифагорейский образ жизни», опирающийся на иерархию ценностей. На первое место ставили прекрасное и благопристойное, на второе – выгодное и полезное, на третье – приятное. К прекрасному и благопристойному относили и науку.

Платон – родился около 427 г. до н.э. на о.Эгина вблизи Афин, умер в 347 г. до н.э. в Афинах. По происхождению был аристократом, по материнской линии его род восходил к Солону. Настоящее имя – Аристокл, по преданию первым Платоном его стал

называть Сократ («Платон» по древнегречески означает широкоплечий или толстый, что отражает активное увлечение молодого Платона гимнастикой). Увлекался художественной литературой, музыкой, живописью. Много путешествовал. Готовился к политической деятельности, но после того как афинская демократия потерпела поражение от Спарты, и в Афинах установилась власть тридцати тиранов, был вынужден скрываться. Стал заниматься философией, продолжил дело Сократа по теоретическому опровержению софистов, разработке теоретических принципов устройства идеального общества. Свои социальные идеи пытался претворить на практике при дворе тирана Дионисия I, правителя сицилийского города Сиракузы, и при дворе его сына Дионисия II. Обе попытки потерпели полное фиаско, и Платон чудом избежал смерти. Совершил путешествие по Южной Италии, где познакомился с пифагорейцами. В 388 г. до н.э. основал свою школу в Афинах – Академию, которая просуществовала 900 лет и была закрыта по указу императора Юстиниана в 529 г. н.э. Сочинения Платона (34 диалога, «Апология Сократа», 13 писем) почти полностью дошли до наших дней, однако в подлинности некоторых из них высказываются сомнения.

Протагор – жил около 481-411 гг. до н.э., приобрел известность благодаря преподавательской деятельности. Одним из первых стал брать деньги за преподавание философии, риторики и ораторского искусства. По поручению Перикла разработал проект афинской конституции, однако вскоре был схвачен и приговорен к смертной казни. Причиной послужила его книга «О богах», которая была конфискована и публично сожжена. Казни избежал, но был изгнан из Афин. Утонул на пути из Южной Италии в Сицилию.

Сократ – современник софистов (470-399 гг. до н.э.), является первым афинским философом, никогда не покидал родной город. Его отец был каменотесом, мать – повивальной бабкой. Личными отличительными чертами являлись высокая мораль, скромный и простой образ жизни, остроумие, добродушие. Во время войны Афин со Спартой проявил себя как доблестный воин. Всю свою жизнь посвятил философии, которую трактовал как рождение мудрости. На вопрос о роде его занятий ответил, что также как и его мать, он занимается «майевтикой» (акушерством). В ответ на недоумение объяснил, что также как акушерка не имеет непосредствен-

ного отношения к рождению ребенка, но без ее профессиональных навыков ребенок может не родиться, также и он, Сократ, не является мудрым (мудрыми являются только боги), но без его бесед и направляющих вопросов мудрость также не родится. Обвиненный, также как и софисты, в «растлении молодежи и неповиновении богам» судом присяжных был приговорен к смерти, которую он и принял, выпив яд. Никаких письменных свидетельств не оставил, вся информация о его жизни и учении изложена его друзьями – философами Платоном и Ксенофаном. Негативно-сатирический образ Сократ выведен Аристофаном в комедии «Облака».

Фалес – древнегреческий философ, один из семи мудрецов. Жил приблизительно между 624 и 546 гг. до н.э. во времена Солона. Знал астрономию (предсказал солнечное затмение 585 г. до н.э.), обладал познаниями в области геометрии (решил задачу исчисления высоты египетской пирамиды путем измерения длины тени от пирамиды, когда его собственная тень равнялась высоте его роста), математики (занимался разработкой навигационного оборудования). Помог Крезу перейти через реку Галиас, приказав вырыть водоотводной канал, понизивший уровень воды в реке. Принимал участие в политической жизни Милета. Все сочинения дошли лишь в отрывках.

«Демокрит полагает, что вечные (начала) по своей природе суть маленькие сущности, бесконечно многие по числу. Кроме них он предполагает истинно сущим другое место, бесконечно большое по величине. Называет он это место следующими именами: «пустотой», «ничем», «беспредельным», а каждую из вышеупомянутых сущностей называет «нечто», «полное» и «бытие». Он полагает, что сущности настолько малы, что недоступны восприятию наших органов чувств. У них разнообразные формы и разнообразные фигуры, и они различны по величине. И вот из них, как из элементов, возникают, вследствие их соединения видимые и ощущаемые массы. Вследствие несходства и прочих указанных различий они пребывают в беспорядочном движении и носятся в пустоте, носясь же, они встречаются и переплетаются друг с другом, так что приходят в соприкосновение и располагаются рядом. Однако, по его мнению, из них (при их сплетении) отнюдь не образует-

ся поистине единая природа. Ибо, совершенно нелепо, чтобы два или большее число могло бы когда-либо стать одним. Причиной же того, что эти сущности в течение некоторого времени держатся вместе друг с другом, он считает то, что между ними образуются связи и тела захватывают друг друга. Дело в том, что одни из них кривые, другие – крючковидные, третьи – впалые, четвертые – выпуклые, прочие имеют другие бесчисленные различия. Итак, он полагает, что они крепко держатся друг за друга и «пребывают вместе» в течение определенного промежутка времени до тех пор, пока какая-либо более сильная необходимость, явившись извне, не потрясет образовавшийся конгломерат и, разделив атомы, развеет их. Он говорит о рождении и о противоположности его – распадении не только относительно животных, но и о растениях, мирах и вообще обо всех чувственно-воспринимаемых телах. Итак, если рождение есть соединение атомов, смерть же – их распадение, то и по Демокриту рождение, пожалуй, есть изменение».

Симплиций

(Цит. по: Античные философы. Свидетельства, фрагменты, тексты. Изд-во Киевского университета, 1955, с.96-97).

«...так называемые пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее начала началами всего существующего. А так как среди этих начал числа от природы суть первое, а в числах пифагорейцы усматривали (так им казалось) много сходного с тем, что существует и возникает, – больше, чем в огне, земле и воде (например, такое-то свойство чисел есть справедливость, а такое-то – душа и ум, другое – удача, и, можно сказать, в каждом из остальных случаев точно так же); так как, далее, они видели, что свойства и соотношения, присущие гармонии, выразимы в числах; так как, следовательно, им казалось, что все остальное по своей природе явно уподобляемо числам и что числа – первое во всей2 природе, то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число».

Аристотель, Метафизика, 30, 985в

«И Протагор учит, что «человек есть мера всех вещей – существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют», причем он «мерой» называет критерий, «вещами» же дела; таким образом он утверждает, что человек есть критерий всех дел существующих и несуществующих. И вследствие этого он принимает только то, что является каждому отдельному человеку и таким образом вводит принцип относительности... Так. Этот муж говорит. Что материя текущая, и при течении ее беспрерывно происходят прибавления взамен

убавлений ее и ощущения перестраиваются и изменяются в зависимости от возрастов и прочих телесных условий.

Он говорит также, что причины всего того, что является, лежат в материи, так что материя, поскольку все зависит от нее самой, может быть всем, что только является всем нам. Люди же в различное время воспринимают по-разному в зависимости от различий своих состояний. А именно, тот, кто живет по природе, воспринимает то из заключающегося в материи, что может являться живущим по природе, живущий же противоестественно, то, что может являться живущим противоестественно».

Секст

(Цит. по: Античные философы. Свидетельства, фрагменты, тексты. Изд-во Киевского университета, 1955, с.116).

«... справедливо вызывает негодование у людей профессия Протагора. Ибо его дело есть ложь и не истина, но кажущееся правдоподобие, и ему нет места ни в одном искусстве, кроме как в риторике и эристике».

Аристотель

(Цит. по: Античные философы. Свидетельства, фрагменты, тексты. Изд-во Киевского университета, 1955, с.118).

«Демиург взирает на неизменно сущий эйдос и пользуется им как образцом при создании любой вещи, сообщая ей соответствующий ей назначению облик и приспособленность – тогда его произведение прекрасно, если же он берет образцом уже возникшую, а, следовательно, обреченную на уничтожение, вещь, его ждет неудача».

Платон, Тимей, 28 А

«...он должен уже сам заметить, что красота человека, какому бы телу она не принадлежала, родственная телесной красоте другого; и если следует стремиться к тому, что прекрасно по виду, то было бы большим безумием не считать тождественную красоту, свойственную всем телам вообще. ... после этого ему следует красоте духовной отдать предпочтение перед красотой телесною.

Кто будет доведен до этого предела «эротического знания», кто узрит в правильной последовательности прекрасное, тот, достигнув уже цели «эротического» знания, внезапно увидит нечто прекрасное, удивительное по своей природе, увидит именно то, Сократ, ради чего совершенны были и все предшествующие труды. Он увидит, прежде всего, что прекрасное существует вечно, что оно ни возникает, ни уничтожается, ни увеличивается, ни убывает; далее, что оно не прекрасно здесь,

ни безобразно там; ни что оно то прекрасно, то не прекрасно; ни что оно прекрасно в одном отношении, безобразно в другом; ни что в одном месте оно прекрасно, в другом безобразно; ни что для одних оно прекрасно, для других безобразно. Прекрасное не предстанет перед ним в виде какого-либо облика, либо рук, либо какой-нибудь иной части тела, ни в виде какой-нибудь речи, или какой-нибудь науки, ни в виде существующего в чем-либо другом, например, в каком-либо живом существе, или на земле, или на небе, или в каком-нибудь предмете. Прекрасное предстанет перед ним само по себе, будучи единообразным с собою, тогда как все остальные прекрасные предметы имеют в нем участие таким, примерно, образом, что они возникают и уничтожаются; оно же, прекрасное, напротив, не становится ни большим, ни меньшим и ни в чем не испытывает страдания».

Платон, Пир

«Диоген попрекал Платона за его идеи стола или чаши: стол я вижу, чашу я вижу, но ни «стольности», ни «чашности» не вижу. По преданию, Платон ответил так: «Чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, а чтобы видеть стольность и чашность, у тебя нет разума».

– Что стоит перед глазами столяра, делающего челнок? Должно быть, нечто, отвечающее природе тканья (прирожденное для тканья)?

– Весьма вероятно.

– А если во время работы челнок расколется, то, делая новый, станет ли он мысленно взирать на расколовшийся или на тот образ, по которому он делал и первый челнок?

– На тот образ, – я думаю.

– Так не вправе ли мы сказать, что этот образ и есть то, что мы называем челноком?

– Мне кажется, да.

– А посему, если нужно сделать челнок для легкой ткани, либо для плотной, льняной, шерстяной или какой-нибудь другой, то разве не должны все эти челноки прежде всего иметь образ челнока, а затем уже следует придать каждому изделию такую природу, какая в каждом случае годится лучше всего?

– Да, конечно».

Платон. Кратил, 389 А – С

«Свой, по крайней мере, голос я подам так: если разум и правильное мнение, это – две различные вещи, тогда во всяком случае существуют самостоятельно эти, указываемые мною, реальности, не постигаемые нашим восприятием идеи, которые открываются только мысли; а если, как представляется некоторым, правильное мнение ничем не от-

личается от разума, тогда все, что мы воспринимаем через посредство тела, надо признать в высшей степени надежным. Но, конечно, надо считать, что это – два разных подхода к бытию, потому что они образовались отдельно. И характер у них несходный: один из них получается у нас благодаря учению, другой – под влиянием убеждения извне; при одном всегда дано правильное обоснование, у другого – обоснования нет, один не подвержен действию убеждения, при другом – переубеждение может иметь место; и этому последнему, надо считать, причастен каждый человек; а разуму – в первую очередь, боги, из людей же лишь небольшая часть. А раз это так, тогда надо признать, что в одном случае дается область бытия, всегда находящаяся в том же самом положении, недоступная рождению и уничтожению, ни в себя ни принимающая что-либо другое из другого места, ни сама не идущая куда-нибудь в другое, невидимая и другими путями не воспринимаемая, бытие, рассматривать которое досталось на долю мышлению; а другая область – то, что одноименно и схоже по внешности с указанным сейчас бытием, нечто воспринимаемой чувствами, доступное рождению, вечно движущееся из стороны в сторону, возникающее в каком-нибудь месте и снова оттуда исчезающее, схватываемое мнением в соединении с восприятием...»

Платон. Тимей

«...ни один из способов, доказывающих, что эйдосы существуют, не убедителен. Ведь по «доказательствам от знаний» эйдосы должны были бы иметься для всего, о чем имеется знание; на основании довода относительно «единого во многом» они должны были бы получаться и для отрицаний, а на основании довода, что «мыслить что-то можно и по его исчезновению» – для преходящего: ведь о нем может остаться некоторое представление.

...Далее, согласно предположению, на основании которого мы признаем существование идей, должны быть эйдосы не только сущностей, но и много иного (в самом деле, и мысль едина не только касательно сущности, но и относительно всего другого; и имеются знания не только о сущности, но и об ином...

Согласно Платону, эйдосы есть только сущность. Однако и здесь, (в мире чувственно воспринимаемого), и там, (в мире идей), сущность означает одно и то же. Иначе какой еще смысл имеет утверждение, что есть еще что-то помимо окружающих нас вещей, – единое во многом? Если же идеи и причастные им вещи принадлежат к одному и тому же виду, то будет нечто общее им (в самом деле, почему для преходящих двоек и двоек, хотя и многих, но вечных, существо их как двоек в большей мере одно и то же, чем для самой-по-себе двойки и какой-

нибудь отдельной двойки?). Если же вид для идей и причастных им вещей не один и тот же, то у них, надо полагать, только имя общее, и это было бы похоже на то, как если бы кто называл человеком и Каллия, и кусок дерева, не увидев между ними ничего общего.

Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какое же значение имеют эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей – для вечных, лиюо для возникающих и преходящих. Дело в том, что они для этих вещей не причина движения или какого-либо изменения. А с другой стороны, они ничего не дают ни для познания всех остальных вещей (они ведь и не сущности этих вещей, иначе они были бы в них), ни для их бытия (раз они не находятся в причастных им вещах)».

Аристотель, Метафизика

«Мне будут благодарны, если я выражу кратко столь существенное, столь новое уразумение в четырех тезисах: этим я облегчаю понимание, этим я вызываю возражение.

Первое положение. Основания, в силу которых «этот» мир получил название кажущегося, доказывают скорее его реальность, – иной вид реальности абсолютно недоказуем.

Второе положение. Признаки, которыми наделили «истинное бытие» вещей, суть признаки не-бытия, признаки, указывающие на *ничто*: «истинный мир» построили из противоречия действительному миру – вот в самом деле кажущийся мир, поскольку он является лишь *морально-оптическим* обманом.

Третье положение. Бредить об «ином» мире, чем этот, не имеет никакого смысла, предполагая, что мы не обуреваемы инстинктом оклеветания, унижения, опорочения жизни: в последнем случае мы *мстим* жизни фантасмагорией «иной», «лучшей» жизни.

Четвертое положение. Делить мир на «истинный» и «кажущийся», все равно, в духе ли христианства или в духе Канта (в конце концов *коварного* христианина), – это лишь внушение *decadence* – симптом *нисходящей* жизни... Что художник ценит кажимость выше реальности, это не возражение против данного положения. Ибо «кажимость» означает здесь реальность *вдвойне*, только избранную, усиленную, скорректированную... Трагический художник *вовсе не* пессимист, он говорит *Да* всему загадочному и страшному, он проникнут дионисическим духом...».

Ницше Ф. Разум в философии

. (Ницше Ф. Собрание сочинений в 2-х томах, М., 1990, т.2, с.571)

Глава 5. ФИЛОСОФИЯ ПОЗДНЕГО ЭЛЛИНИЗМА: ОТ КОСМОЛОГИЗМА К ТЕОЦЕНТРИЗМУ, ОТ ЗНАНИЯ К ВЕРЕ

Базовые принципы культуры:

- 1) формирование новой геополитической и культурной системы – Римской империи,
- 2) культурно-историческое и религиозно-философское многообразие.

Философские достижения:

- 1) значительное ослабление традиций античного рационализма,
- 2) смещение центра философских исследований из сферы теоретического знания в сферу жизненно-практической нравственности,
- 3) взаимодействие античной философско-интеллектуальной традиции с различными формами религиозно-мистического знания

Основные персоналии:

Эпикур, Лукреций Кар, Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий, Плотин, Тертуллиан

Периодизация:

- 1) период эллинистической философии (3 в. до н.э. – 3 в. н.э.),
- 2) период раннехристианской философской религиозности (1-3 вв.н.э.)

Базовые принципы культуры:

Период позднего эллинизма непосредственным образом связан с теми глобальными социокультурными изменениями, которые, начиная с 323 г. до н.э. (год смерти Александра Македонского) формируют новую историю человечества. В качестве наиболее значимых событий этого периода можно выделить:

1 – формирование Римской империи является примером социокультурной реальности нового типа, значительно превосходящей все существовавшие до тех пор государственные образования как по своим пространственным размерам, так и по культурно-исторической неоднородности населения. Империя, простиравшаяся от Евфрата до Атлантического океана и от Северной Африки до

берегов Рейна, сформировалась на экономических, политических и ментальных основаниях, отличных от классической Греции. Экономические отношения в новой ойкумене были обусловлены закатом позднеантичного рабовладения, которое, начиная с III в. до н.э., начинает отчетливо демонстрировать свою экономическую несостоятельность. *“Античное рабовладение пережило себя. Ни в крупном сельском хозяйстве, ни в городских мануфактурах оно уже не приносило дохода, оправдывавшего затраченный труд, – рынок для его продуктов исчез. А в мелком землевладении и мелком ремесле, до размеров которых сократилось огромное производство времен расцвета империи, не могло найти применение большое число рабов. Только для рабов, обслуживавших домашнее хозяйство и роскошную жизнь богачей, оставалось еще место в обществе. Но отмирающее рабство все еще было в состоянии поддерживать представление о всяком производительном труде, как о рабском деле, недостойном свободных римлян, а таковыми теперь были все свободные граждане”*. (Ф. Энгельс. Бруно Бауэр и первоначальное христианство. – Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19, с.306). Изменения в форме государственного устройства и политико-правового регулирования общественной жизни имели не только очевидные последствия (крушение греческой полисной демократии и образование империи монархического типа), но и более отдаленные, но не менее важные мировоззренческие последствия – в частности, трансформация чувства патриотизма, которое было типично для грека классической эпохи, в эллинистический космополитизм. Если античный грек ощущал себя, в первую очередь, жителем небольшого города-государства (полиса), стремился быть законопослушным гражданином, то в условиях империи человек начал осознавать себя не только частью того конкретного общества, где он был рожден и воспитан, но и гражданином всей огромной империи, т.е., фактически, мира. Это привело к утрате греками чувства культурного превосходства (все, проживающие за пределами Греции – варвары) и активной ассимиляции иных культурных традиций.

2 – Эллинизация Римской империи носила достаточно «внешний» и относительно мягкий характер: каждый народ сохранял свою веру и свои традиции при единственном условии признания общей политической власти Рима и официальном почтении к его богам. Походы Александра Македонского привели к активному взаимодействию западной и восточной культур. Восточное мистическое

знание, которое и ранее было притягательным для античной философии (пифагорейство) в условиях Римской империи начинает еще активнее взаимодействовать, а иногда и теснить, классический античный рационализм. В частности, уже в 3 в. до н.э. на древнегреческий язык были переведены тексты Ветхого Завета, благодаря которым эллинистический мир познакомился с иудейской религией. Большую роль в жизни римлян играл персидский бог Митра, к которому восходили уже элементы орфических мистерий и учений пифагорейства.

Активное влияние восточной культуры привело к перемещению интеллектуально-философского центра из континентальной Греции в эллинистический Восток. Афины как «сердце» философского рационализма уступают первенство Александрии (Египет), где происходит «встреча» античного рационализма и восточного мистицизма. Александрия превратилась в крупнейший интеллектуальный центр своего времени. Правящая династия Птолемеев финансирует строительство Александрийского Музея (наиболее значимой частью которого являлась знаменитая Александрийская библиотека), а также научный центр, в рамках которого организована исследовательская работа большого количества ученых из различных частей поистине необъятной империи.

Культурная и демографическая «пестрота» Римской империи предполагала и «размытость» сознания, необходимую для перехода от античного язычества (религии «одного языка», т.е. конкретного и замкнутого социального образования) к христианскому монотеизму, в религиозно-философской форме нивелирующего все культурно-исторические и социально-политические многообразия культур. Непосредственно в сфере философии это привело к тому, что приоритетной задачей философского исследования стал человек в его всеобщих, т.е. независимых от происхождения, звания и состояния, свойствах. Это дает основания определять эллинистический период как своеобразный «ренессанс» сократической философии.

В этих условиях возникновение философских морально-этических учений, призванных ориентировать человека в условиях глубоких социально-культурных трансформаций, было исторически предопределено. Наиболее влиятельными школами периода поздней античности были эпикуреизм, стоицизм и скептицизм.

Эпикуреизм (Эпикур, Лукреций Кар, Гораций) как одна из наиболее хронологически ранних школ эллинистического периода интересна своей попыткой синтезировать классический античный космологизм и эллинистический антропологизм, универсализм общефилософских картин мироздания и внимание к судьбе отдельно взятого человека.

Для обоснования общефилософской концепции мироздания Эпикур обращается к материалистической традиции в философии, согласно которой любому ощущению должна предшествовать некая «ощутимость». Конкретизацию данного положения Эпикур ищет в атомистике Демокрита, согласно которому все существующее есть результат взаимодействия атомов, движущихся в пустоте. Однако предельный механицизм Демокрита уже не удовлетворяет Эпикура, который наделяет атомы одним, но чрезвычайно важным свойством – атомы способны самопроизвольно изменять траекторию своего движения. Это, казалось бы, незначительное изменение имеет важнейшие мировоззренческие последствия. Самоотклонение атома – это его свобода, которая начинает трактоваться не только в своей социально-политической данности (вспомним, что в социальной философии Платона свобода, наоборот, и не фигурирует в качестве определяющей характеристики идеального государства), но становится принципом устройства мироздания в целом. Свобода в философии эпикуреизма – не субъективно-оценочная характеристика, она – выражение самой сущности мира.

Теория познания эпикурейцев исходит из признания чувственного знания (ощущений) основным и наиболее продуктивным видом знания. Все знание возникает из ощущений посредством «истечения образов». Последние возникают благодаря «истечению» атомов с поверхности предметов, которые, соприкасаясь с нашими органами чувств, вызывают восприятия.

Однако решение общефилософских вопросов о структуре мира и характере знания не являются для эпикурейцев приоритетными. Они, фактически, имеют второстепенное значение, играя роль «обосновывающих положений» для построения эпикурейской этики. Лукреций: *«Пусты слова того, которыми не врачуются никакие страдания человека. Как от медицины нет пользы, если она не изгоняет страдания тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души»*. В этой связи **основную цель своей философии эпикурейцы видели в просвещении, так как только знания**

способны освободить человека от страха перед самим собой, природой и богами.

Признание ощущений как основного вида знания логически приводит эпикурейцев к утверждению о том, что человек живет именно в чувственном мире и его игнорирование в принципе невозможно. Чувственность естественна для человека, это форма и способ его взаимодействия с миром и его задача – не усмирять, а, наоборот, развивать ее. Стремление к удовольствию лежит в основе счастья. Однако чувственность в трактовке эпикурейцев не предполагает безудержного стремления к удовольствию. Эпикур: *«Когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствие распутников и не удовольствие, заключающееся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие или не соглашающиеся или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и душевных тревог»*. Для того, чтобы стать мерилom счастья, удовольствия **должны соответствовать человеческому достоинству** (тема «окультуренной телесности» станет основной в культуре Возрождения), быть облагорожены и разумно поняты. Благоразумие – постоянный спутник человека в его стремлении к наслаждению. Эпикур: *«... нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно»*.

Казалось бы, в диссонанс с активным акцентированием стремления к счастью как основного предназначения человека эпикурейцы вводят идею страдания как неизбежного спутника удовольствия. (Не напоминает ли это, в смягченном варианте, основное правило буддизма?) Страдание – обратная сторона наслаждения, поэтому, стремясь к минимизации страданий в жизни, человек должен научиться умеренности и здравомыслию в наслаждениях. Поэтому высшее наслаждение, по Эпикуру, человек получает от духовных наслаждений, а наиболее совершенным типом жизни считает атараксию.

Государство, по мнению эпикурейцев, необходимое зло. Кто желает сохранить душевный покой, тот должен оставаться вдали от общественной жизни и жить в уединении.

В истории культуры существовали различные прочтения эпикурейства: от безудержного гедонизма и сибаритства, акцентировавших стремление к чувственным наслаждениям, до упреков в утилитаризме (поступай так, чтобы избежать страданий). Безу-

ловно, как и любая многоплановая система, эпикуреизм дает возможность различных интерпретаций, но в контексте нашего рассуждения хотелось бы обратить внимание на стремление эпикурейцев перенести центр философских рассуждений с проблем, бесспорно, очень сложного, но безучастного к человеку Космоса, на ту постоянную борьбу, которую человек должен вести с самим собой — осознавать добро и зло, отличать удовольствие от страдания, т.е. быть ответственным за свою жизнь.

ВЫВОД: в качестве основных постулатов эпикуреизма можно отметить:

- 1 — приверженность материалистической трактовке в понимании реальности,
- 2 — определение стремления к счастью как основного жизненного устремления человека,
- 3 — трактовка счастья как отсутствие страдания,
- 4 — индивидуалистическая модель достижения счастья: Я как единственное и безусловное основание счастья.

Стоицизм (3 в. до н.э. — 3 в. н.э., от гр. «stoa», т.е. «портик», «галерея», в которых преподавали первые учителя стоицизма) представлен такими мыслителями как **Зенон из Китиона, Клеанф, Христипп, Сенека, Эпиктет, император Марк Аврелий.**

Философия стоицизма просуществовала много веков, поэтому разрабатываемая ими тематика была разнообразна, но центральными проблемами всегда оставались проблемы логики, физики и этики. Стоики метафорически представляли собственное учение в виде сада, в котором логика является его защитной стеной, физика — деревьями, а этика — плодами.

Основой физики стоиков явилось учение Гераклита об огне, как первоначальной стихии, из которой проистекает все существующее. Наибольшее внимание стоики уделяют гераклитовскому Логосу, который имманентно присущ огненной стихии, являясь ее внутренней организующей и направляющей силой. Идея Логоса была значительно переосмыслена стоиками: Логос стал пониматься не только как всеобщая структурная упорядоченность мира, но и как принцип разумного мироустройства, формирующий мир и управляющий его судьбами.

В качестве главных характеристик Логоса в интерпретации стоицизма можно выделить:

- Логос есть творящая, активно созидаящая сторона мира, который в единстве с материей (которая трактуется как полная пассивность) создает все сущее;

- Логос не только творит мир, но и является его структурирующей и управляющей силой;

- Логос как творец-демиург проникает всюду, ничто не оставляя без своего внимания и попечения; Логос – управитель природы и архитектор Вселенной;

- Логос, фактически, отождествляется с понятием судьбы, божественным предопределением;

- Логос зарождает во Вселенной «четыре элемента», из которых и развивается все существующее;

- Логос един, связывает все существующее (богов, людей, природу) в единое целое, придавая ему совершенство, наполняя гармонией и красотой.

Тем самым, физика стоиков являет собой одну из первых попыток эллинизма синтезировать категориальный аппарат античной философии с его явно выраженным интеллектуализмом и рационализмом и зарождающиеся христианские настроения, рассматривающие мир как саморазвитие единого бога-логоса.

Отдавая должное космологическим философским теориям, основное внимание стоики уделяли моральной философии. Философия стоиков претендует на то, чтобы стать практическим руководством для человека в его главной жизненной задаче – стать счастливым. При внешнем сходстве с философией эпикурейцев, путь, предлагаемый стоиками, – другой.

Основная установка стоической этики, а, следовательно, необходимое условие счастья – «жизнь, сообразная природе». Однако, само понимание природы, столь значимое для всей предшествующей натурфилософии, трактуется здесь иначе. По мнению стоиков, человек, будучи причастным к божественному мировому разуму, обязан разумно познать свое место в мироздании и соответственно этому сознательно определить свое поведение. В данной трактовке явно чувствуется продолжение сократовского нормативизма, требования жить в соответствии с разумной природой, понимание добродетели как безусловного блага для человека. Сенека в письмах к Луцилию замечал: *«Не деньги сделают тебя рав-*

ным богу: у бога нет ничего; не сделает и претекса (тогда с пурпурной каймой) – бог наг; не сделает ни молва, ни умение показать себя, ни имя, известное всему народу – бог никому неведом».

Являясь своеобразной философско-негативной реакцией на «культурное варварство» и «чрезмерность» Римской империи, этика стоиков вызывает к «минимизации» человеческих потребностей, к перенесению центра заботы человека о самом себе с социально-правовых и материально-вещных интересов на душевно-нравственные измерения его бытия. Сенека: *«Помните, ничего, кроме души, недостойно восхищения, а для великой души все меньше нее. ... Я не так мал, чтобы быть только рабом своему телу, на него я гляжу не иначе, как на цепь, сковавшую мою свободу»*. Разум и рассудительность – вот отличительные качества человека. Разум же свободен только тогда, когда человек свободен от страстей, аффектов, когда он, в конечном итоге, пребывает в состоянии апатии, покорности судьбе. Бороться с обстоятельствами – недостойно стоика, ибо это означало бы придавать им слишком много значения. (Именно признание апатии как идеального состояния человека в наибольшей степени нарушает героический идеал человека времен классической Греции!) Если же страдания столь велики, что способны нарушить спокойствие души, вывести ее из благостного состояния апатии, то стоики не отрицают даже возможности самоубийства, и, более того, при определенных обстоятельствах, считают его даже добродетелью.

Типичные для позднего стоицизма нотки разочарования в мире, идея покорности судьбе, личностная отстраненность от социально-гражданственной активности зачастую дают повод к трактовке стоицизма как пессимистической доктрины. Действительно, определенные основания для этого есть. Но для всесторонней оценки необходимо четко осознавать тот конкретно-исторический фон, на котором развивался стоицизм. С одной стороны, это «культурное варварство» угасающей Римской империи, правление Нерона и Калигулы, ставшие нарицательными примерами жестокости и разгула страстей, с другой – усиливающиеся гонения на зарождающееся христианство. В этих условиях путь, предлагаемый стоиками – требование переориентации жизни человека с внешних, а, следовательно, недолговечных и негарантированных форм социального успеха на счастье как форму внутренней свободы – понятен. Не жизнь как таковая, а лишь отношение к жизни являются

исключительно моей прерогативой, только здесь я свободен. Только разум и воля находятся в полном распоряжении человека, все остальное у него можно отнять. Сенека: *«Каждый несчастен настолько, насколько полагает себя несчастным»*

В творчестве Сенеки и Эпиктета большое внимание уделяется понятию рабства. Для них рабство – это не только социально-политическое и физическое состояние человека, это также внутреннее состояние человеческой души. Именно последнее (неумеренная привязанность человека к вещам, потакание амбициям, необузданные телесные страсти) наиболее опасно, так как его причина – только в самом человеке. И в определенных обстоятельствах, когда человеческое тело слабо, не в состоянии противиться внешним обстоятельствам или собственной порочности, человек имеет право на самоубийство во имя освобождения своей бессмертной души – к такому выводу приходят стоики.

ВЫВОД: философия стоицизма может быть рассмотрена как одна из «переходных» форм философского знания. Подытоживая длительный процесс развития античной философии, она вводит в философский оборот принципиально новые темы и настроения – идея бессмертия души, проблемы смерти, соотношения фатализма и свободы, стремление к самопознанию, вводящие стоицизм в сферу зарождающейся христианской философской религиозности.

Скептицизм – третье направление эллинизма, наиболее крупными представителями которого были **Пиррон** (362-275 гг. до н.э.) и **Секст Эмпирик** (200-250 гг. н.э.).

Так же как и предшествующие школы поздней античности, скептицизм сосредотачивает внимание, преимущественно, на этических проблемах: философия должна отвечать на вопрос о том, как человеку жить в мире, а не на вопрос о том, как этот мир произошел или как он устроен. Стремление человека к счастью естественно, прирожденно ему по природе, следовательно, философия должна помочь человеку его обрести. Счастье – это невозмутимость и отсутствие страданий, достичь же этого состояния можно, лишь ответив на вопрос о природе вещей и о нашем отношении к ним.

Решая этот вопрос, философия скептицизма обращается к предшествующей философии. Скептицизм может быть рассмотрен как творческий синтез двух основополагающих идей. С одной сто-

роны, в скептицизме отчетливо звучат нотки типично гераклитовской идеи о текучести вещей и явлений («в одну реку нельзя войти дважды»), с другой – софистические утверждения о невозможности различения истины и лжи, об отсутствии надежных оснований для доказательного выбора между различными утверждениями («какой мне кажется данная вещь, такова она для меня, а какой кажется тебе – такова она для тебя»).

Скептицизм довел данные идеи до своего логического максимума. Так, Пиррон провозгласил принцип «воздержания от суждений» («эпохэ»): **так как вследствие текучести и изменчивости мира мы не можем сказать о нем ничего определенного, человек должен в принципе воздерживаться от каких бы то ни было категорических суждений о вещах.** Именно сомнение во всем призвано избавить человека от ненужных забот и тревог. Ничего в мире не заслуживает нашего внимания, т.к. ничего не может быть оценено как прекрасное или уродливое, безобразное или совершенное. Зачем что-либо желать, к чему-либо стремиться, на что-либо надеяться, ведь все относительно, а, следовательно, скоротечно! Таким образом, принцип скепсиса (или недоверия) был возведен Пирроном в ранг глобальной философско-методологической установки.

ВЫВОД: В контексте общей истории античной культуры скептицизм обращает на себя внимание тем, что впервые в истории античного интеллектуализма он сформулировал «негативную интеллектуальную программу», отрицающую не только саму возможность постижения истины, но даже саму ценность ее для человечества.

В период ранней христианской религиозности (I-III вв. н.э.) возник целый ряд философско-религиозных течений, пытавшихся осмыслить новые культурно-философские тенденции.

Одним из первых мыслителей, пытавшихся активно синтезировать еврейскую философско-религиозную доктрину с традициями античности был **Филон Александрийский** (ок. 25 г. до н.э. – ок. 45 г.н.э.). Еще в большей мере, чем позднеантичная философия, Филон сосредотачивает свои размышления на проблемах человека, его судьбы и предназначения. Однако, поздняя антика, по большей мере, предлагает индивидуалистическое решение проблемы и, практически, не вводит в свою картину мира бога, что естественно

в рамках античного политеизма. Греками был создан образ всеобщего как некоего совершенного, упорядоченно-разумного и закономерного, вечно существующего целого (натурфилософы дают его материалистическую интерпретацию, а Сократ, Платон, Аристотель – идеалистическую), но у греков не было божества надмирного и персонифицированного. Филон же, размышляя о человеке, одновременно размышляет и о Боге, называя его Иеговой. Человек и человеческое интересуют Филона лишь как форма сопричастности Богу. Иегова как абсолютная и надмировая личность исчерпывает собой все бытие.

Вопреки библейскому пониманию творения мира из ничего, у Филона акт творения – лишь акт творческого оформления материи. Математика – образец, необходимый при сотворении мира. Бог сначала создал план творения (мыслимый мир), а затем по его образцу и подобию создал телесный мир.

В философии Филона большое значение приобретает идея Логоса, которую Филон «очищает» от натурфилософской интерпретации, какую Логос имел, например, в философии Гераклита или даже стоицизма. Логос у Филона – это, одновременно, личность и та сила, посредством которой Бог творит мир. Бог создает мир посредством Логоса («В начале было Слово и Слово было Бог»). Логос Филона – это «сын божий», посредник между Богом и человеком.

Гностицизм (от гр. *gnosis* – знание), достигший своего расцвета во II в. н.э., попытался теоретически осмыслить зарождавшееся христианское вероучение, используя при этом античную идеалистическую философию, в первую очередь, идеи Пифагора и Платона. Гностики придерживались позиции дуализма, утверждая вечность и неизбежность борьбы двух начал бытия – инертной материи как носительницы мирового зла и творческого духа, воплощающего в себе доброе начало мира. Основой мироздания они считали некое всемогущее, непознаваемое божество – «плерому» («абсолютное начало», «невидимую духовную полноту абсолютной божественной жизни», «нерожденного отца», «безымянное и непостижимое начало мира»), которое пребывает вечно, вне времени и пространства. Из плеромы возникали 365 особых существ – эонов или ипостасей, отражающих бога, через которых он познает сам себя. Низший эон нарушил извечную связь с божеством-плеромой и стал Демиургом – творцом материального мира (кено-

мы) и самого человека. Люди, сочетая в себе духовное и материальное начало, оказались обречены на вечные страдания, справиться с которыми собственными силами они не в состоянии, и могут надеяться только на божественное освобождение. Для освобождения духовного начала человека от гнета злой и грубой материи на землю направляется один из высших эонов – Христос, принимающий облик человека (согласно другому варианту, он входит при крещении в земного человека по имени Иисус). Главной задачей Христа является сообщение лучшей части человечества истинного знания – гносиса.

ВЫВОД: в качестве основных философских достижений гностицизма можно выделить:

- 1 – формирование философско-религиозной концепции единого бога-творца,
- 2 – акцентирование мессианской функции бога,
- 3 – осуществление одной из первых попыток персонификации бога,
- 4 – разработку учения о возможности освобождения духа от оков материи с помощью тайного гностического знания, доступного лишь избранным.

Уже к началу III века формирующаяся христианская церковь начала критиковать гностическое учение и рассматривать его как ересь. Основной причиной этого была излишняя, с точки зрения церкви, усложненность гностицизма и обилие в нем мифолого-аллегорической символики, что делало гностицизм непонятным для большинства верующих.

Неоплатонизм являлся одним из наиболее значимых философско-религиозных течений раннего христианства. Его основоположником и главным представителем был **Плотин** (204-270 гг.), который в своем труде «Эннеады» систематизировал философский идеализм Платона и Аристотеля, философию стоиков. Согласно Плотину, в основе мира лежит некая абстрактная первопричина – Единое, которая в принципе не может быть постигнута средствами абстрактно-теоретического мышления. Единое интерпретировалось Плотиним как чистое единство, вмещающее в себе абсолютно все противоположности, т.е. как нечто, исключаящее любую разде-

ленность и множественность. Единое, начало всего сущего, также как и у Платона, именуется у Плотина Благом и сравнивается с ролью Солнца в земном мире. Из Единого постоянно и последовательно, наподобие естественно-природной закономерности, «истекают» космический Ум и мировая Душа. В терминологии Плотина, «истечение» всего существующего из Единого называется эманацией. Мировая Душа содержит в себе прообразы всего существующего (вслед за Платоном Плотин называет их эйдосами) и является причиной возникновения материи и всего сущего.

Душа человека, как духовное начало, стремится возвратиться к своему изначальному состоянию слитности с божественным Единым. По мнению неоплатоников, это недостижимо с помощью разума и формально-логического мышления. Способом приобщения к Единому может быть только мистический экстаз, состояние внутреннего озарения. Особенно активно проблемами мистического восхождения души занималась сирийская школа неоплатонизма во главе с Ямвлихом.

Идея Плотина о существовании трех уровней организации духовного опыта (Божественный уровень, рефлексия, инстинкты) оказалась востребованной не только средневековым религиозно-христианским мировоззрением, но и всей последующей философской традицией. Высший уровень духовного опыта Плотин определяет как Божественный. Этот уровень, фактически, недостижим, приоткрываясь человеку лишь в краткие моменты молитвенного единения с Богом. Плотин подчеркивает двойственность позиции человека по отношению к высшему опыту. С одной стороны, он акцентирует внимание на том, что человек не может сам инициировать свое «вхождение» в высший тип духовности. При всей жажде единения с Богом человек может лишь надеяться на то, что он будет наделен этой благодатью самим Богом. Божественность столь превосходит возможности самых лучших из людей, что, даже приобщившись к данному духовному опыту, человек пребывает в нем лишь краткие мгновения, которые затем озаряют всю его последующую жизнь. С другой стороны, человек есть подобие Бога, он наделен божественной душой, поэтому именно в соединении с Божественным и состоит основная цель его жизни.

Человеческий уровень организации духовного опыта (или собственно «сознание») Плотин именует рефлексией, которая существует как многообразие рассуждений, мыслей, чувств и эмо-

ций. Будучи нацеленным, преимущественно, на земное существование, данный уровень несовершенен, ибо, пребывая в нем, человек лишен основного – мистико-религиозного единения с Богом. *«Часто я пробуждаюсь от своего тела к себе самому; я становлюсь недостижим для внешнего мира, я внутри себя; я вижу красоту, исполненную величия; тогда я верю: я прежде всего принадлежу к высшему миру; жизнь, которой я живу в эти моменты, – лучшая жизнь; я сливаюсь с Божественным, живу в нем; достигнув этого высшего взлета, я останавливаюсь; я возвышаюсь над любой другой духовной реальностью; но после этого отдохновения в Божественном, опускаясь от интуиции до рефлексии и рассуждения, я спрашиваю себя: как я мог и раньше и вновь пасть так низко, как могла моя душа оказаться внутри тела, если, даже находясь в этом теле, она такова, какой мне предстала»* (Цит. по: Адо П. Плотин или простота взгляда. М., 1991, с.19-20).

Очень интересна позиция Плотина по поводу рефлексии: наличие рефлексии (сознания) есть укор, напоминание человеку о нереализованности его высшего предназначения – духовно-религиозного самосовершенствования, возвышения себя к Богу. В этой связи становится понятным и сопряжение Плотным понятий «сознание» и «страдание»: сознание есть форма самострадания человека, напоминания о том, что он не только божественное творение, но также и грешная тварь. **Сознание дано людям как наказание, мука** за то, что в результате первородного греха они потеряли единение с Богом. Но в тоже время само существование сознания дарит надежду на возможность восстановления этого утраченного единства. Только благодаря сознанию формулируется главный вопрос человеческой жизни: что есть Я – духовность или телесность, какова форма их корреляции?

Низший уровень духовного опыта, – уровень инстинкта и страстей – характеризует человека исключительно как телесно-греховное существо.

Таким образом, «место обитания» сознания срединно: между духовно-интеллектуальной данностью Божественного разума и низшими материальными формами жизни. *«Мы... Но кто же «мы»?.. То ли мы существо, которое пребывает в Духе, или то, которое присоединилось к нему и родилось во времени? До своего рождения мы были другими там, наверху... мы были чистыми душами, мы были Духом... мы были частицами духовного мира, не*

отсеченными и не отделенными от него, Но и сейчас мы от него не отделены, Только теперь к первоначальному существу присоединилось другое, жаждавшее бытия и нашевшее нас... оно соединилось с тем, кем мы были... И мы стали ими обоими; мы уже не одно то, чем являлись раньше; иногда мы лишь то, что к нам примкнуло, – это когда духовное существо перестает действовать и, в определенном смысле, удаляется» (Цит. по: Адо П. Плотин или простота взгляда. М., 1991, с.23-24).

Особый интерес представляет идея Плотина о том, что сознание не есть просто фактичность, способ его бытия есть процесс, индивидуально-деятельная сопричастность Божественному. Сознание может существовать лишь в форме постоянного диалога Я и Бога.

Вечность и общечеловечность поставленной Плотиним проблематики подтверждается и поэтическими строками Н. Заболоцкого:

Не позволяй душе лениться!
Чтоб в ступе воду не толочь,
Душа обязана трудиться
И день и ночь, и день и ночь!
Гони ее от дома к дому,
Тащи с этапа на этап,
По пустырю, по бурелому,
Через сугроб, через ухаб!
Не разрешай ей спать в постели
При свете утренней звезды,
Держи лентяйку в черном теле
И не снимай с нее узды!

Последним ярким течением в истории эллинистической культуры является **апологетика** (от греч. *apologeomai* – защищаюсь, оправдываюсь), возникшая во II-III вв. н.э. Представители апологетики (Юстин Мученик, Татиан Сириец, Афиногор, Тертуллиан и др.) стали первыми яркими защитниками христианства от нападков его многочисленных врагов в лице римских властей, различных языческих религий, а также все еще мощной античной рационалистической традиции. Основная аргументация апологетов сводилась к попыткам доказать принципиальную несовместимость античного рационально-теоретического мышления и христианского религиозно-этического сознания. В данной дилемме, которую можно условно обозначить как дилемму «ума» и «сердца», они полностью

на стороне последнего. Их апологетика зарождающегося христианства ярка, зачастую даже фанатична, являя пример не столько философской доказательно-теоретической аргументации, сколько пример личностной самоотверженной веры в непоколебимость и святость новой религии. Наиболее ярким представителем апологетов был **Квинт Тертуллиан** (ок. 160 – 220 гг.н.э.). Провозглашая полную подчиненность разума вере, он считает, что христианство не нуждается ни в каких теоретических обоснованиях своей истинности: с появлением Христа необходимость философии с ее стремлениями к теоретическому и доказательному знанию исчезла. Истина Христа опирается не на понятийные формы знания, она является практически-нравственным регулятивом, понятна и доступна каждому, а философское знание лишь порождает различные ереси.

Тертуллиан четко выделяет в греческой философии два направления. Согласно первому, представителем которого является Платон, у мира есть создатель, а второе – что мир никем не создан и представляет собой лишь соединение неких материальных частей. Наиболее типичным представителем второго направления Тертуллиан считает Эпикура. Первое направление Тертуллиан именует *humanitas* (утонченный, изысканный), а второе – *duritia*, т.е. грубость, бездушность. Очевидно, что симпатии Тертуллиана на стороне *humanitas*, а весь негативизм он направляет на представителей *duritia*, которые, по его мнению, не стремятся познать истину, а погрязли в бесконечных и невразумительных софизмах, заблуждениях и противоречиях. Вот типичный пример оценки Тертуллианом античной философии типа *duritia*: *«Жалок Аристотель! Он ввел диалектику, искусство созидать и разрушать, изменчивое во мнениях, принужденное к гипотезам, тяжелое в доказательствах, деятельное в притязаниях, тягостное даже для себя самого, стремящегося все исследовать, но ничего не исследовавшее. Отсюда те бесчисленные басни и генеалогии, и бесплотные вопросы, и речи, ползущие, как рак»* (цит. по Бычков В.В. Эстетика поздней античности, М., «Наука», 1981, с.100).

При всей очевидной ангажированности апологетов как адептов зарождающегося христианства, они внесли существенный вклад и в исследование античной философии и культуры. *«Апологеты не просто утверждали правила новой веры, но сознательно исследовали предшествующую культуру, анализировали происхождение и развитие ее отдельных сфер, указывали, наконец, отри-*

цательные с точки зрения их идеала стороны этой культуры и стремились дать модель новой, истинной культуры с новым мировоззрением, новым образом жизни, новым отношением ко всем главным сферам культуры. В этом плане последующая патристика, за исключением Августина, значительно сузила круг своих интересов и уже не претендовала на роль глобального культуролога. Главное здесь уже было сделано апологетами». (там же, с.53-54).

ВЫВОД: в период поздней античности наметились философско-религиозные тенденции, приведшие к установлению нового типа философии – средневекового теоцентризма. Наиболее существенными тенденциями явились:

1 – значительное ослабление материалистических тенденций и возрастание роли религиозно трактуемого идеализма,

2 – существенное изменение тематики философии – отказ от создания всеобъемлющих философских концепций и переключение внимания на проблемы смысла и ценностей человеческой жизни (это дает основания для определения эллинистического периода как своеобразного «ренессанса сократической философии» с его четко выраженным антропологизмом и идеями этического самопознания как главного предназначения человека),

3 – переориентация гносеологии с типичного для античности рационально-логического мышления на эмоционально-образное и мистическое познание,

4 – полагание духовного мира человека в качестве приоритетной проблемы философского исследования,

5 – сближение философского знания с религиозным.

Биографическая справка

Зенон из Китиона (ок. 333 – 262 гг. до н.э.) – основатель стоицизма. Стоицизм как философское направление получил свое название от места, в котором находилась данная школа – Расписной стое – портике, который был украшен фресками. По имени этого места Зенона и его последователей стали называть стоиками. Дожил до преклонного возраста, по некоторым источникам, покончил жизнь самоубийством, воздерживаясь от пищи. Написал очень много произведений, но от большинства из них остались лишь отрывки.

Пиррон (365-275 гг. до н.э.) – древнегреческий философ, родом из г. Элида. Толчком, побудившем философа к созданию скептицизма, послужило его участие в завоевательном походе Александра Македонского в Индию и знакомство с индийскими мудрецами, которых греки именовали «гимнософисами» (с гр. «нагие мудрецы»). Пиррон был поражен их спокойствием и безразличием к перипетиям жизни. Вернувшись в Элиду, Пиррон создает школу скептиков, основным лозунгом которого является выражение «исследую, сомневаясь». Существуют свидетельства, что на вопрос «А не умер ли ты, Пиррон?», философ спокойно ответил: «Не знаю». Как-то раз Пиррон шел со своим учителем Анаксархом по болотам и вдруг тот провалился в трясину. Увидев это, Пиррон спокойно продолжал свой путь, ибо, по его мнению зачем что-либо предпринимать, если все в мире относительно.

Плотин – философ-платоник, основатель неоплатонизма. Родился в 205 г.н.э. в Египте, умер в 270 г. в Италии. Долгое время преподавал устно, только в зрелом возрасте стал записывать свои мысли. Биографических сведений практически не осталось, единственный источник – «Жизнь Плотина» (301 г.), написанная его учеником Порфирием. Порфирий систематизировал сочинения Плотина, разделив их на шесть групп по девять произведений в каждой группе. Поэтому главный труд Плотина и называется «Эннеады», (по-гречески девятка – «эннеада»).

Сенека (5 г. до н.э. – 65 г.н.э.) – крупнейший римский философ, один из наиболее ранних представителей стоицизма в Древнем Риме. Родился в Исании в г.Кордове. Отец был риторм, и сам Сенека обучался риторике, но потом стал заниматься исключительно философией. В Рим переехал еще в детстве. В течение пяти лет бы воспитателем императора Нерона, в период правления которого принимал активное участие в политическом управлении Римом. Затем впал в немилость, сосредоточился исключительно на занятиях философией, но этого его не спасло – он был обвинен в заговоре и приговорен к смерти. В виде особой милости Нерон разрешил Сенеке покончить жизнь самоубийством, что тот и сделал, вскрыв себе вены. Оставил обширное и разностороннее литературное наследство – философские и этические трактаты, трагедии, исторические драмы, исследования по естествознанию. Наибольший интерес вызывают знаменитые «Нравственные письма к Луциллию», содержащие 124 письма.

Тертуллиан Квинт (160-220 гг.н.э.) – римский мыслитель, представитель апологетической философии. Родился в Карфагене, некоторое время занимался юриспруденцией в Риме, но после принятия христианства (ок. 195 г.) вернулся в Карфаген и стал видным деятелем местной церкви. Одно время увлекался радикальной ересью монтанистов и порвал с христианством. В этой связи даже после разрыва с монтанистами не получил от церкви полного прощения и не был канонизирован, несмотря на свои большие заслуги в сфере пропаганды христианства, защиты его от римских властей и от еретических искажений. Был первым христианским мыслителем, писавшем на латинском языке.

Филон Александрийский (около 30 г.до н.э. – 50 г.н.э.) – еврейский мыслитель, попытавшийся соединить еврейско-мессианскую идеологию и античную философскую традицию. Основывался на текстах Ветхого Завета, которые подверг сложному аллегорическому истолкованию.

Эпиктет (ок. 50-138 гг.н.э.) – древнеримский философ, представитель римского стоицизма. Родился в Малой Азии. В качестве раба был привезен в Рим, исполнял обязанности телохранителя императора Нерона. Впоследствии получил вольную и был отпущен на свободу. После изгнания императором Домицианом всех философов из Рима в 94 переехал на Балканы, где основал философскую школу. Сам ничего не писал, проповедовал устно. Учение сохранилось благодаря записям учеников. Отличался крайне аскетическим образом жизни: вел нищенскую жизнь киника, спал на деревянной скамье на соломенной подстилке. Исповедовал максимум, что жизнь философа важнее его учения.

Эпикур (341-270 гг. до н.э.) родился на о.Самосе в семье школьного учителя, афинского поселенца. Его мать была заклинательницей злых духов. Все его детство прошло в атмосфере постоянного страха, так как он был свидетелем страшных и зловещих обрядов, которые совершала мать. Страх перед темными силами и смертью преследовал его всю жизнь. Пытаясь избавиться от них, стал заниматься философией, надеясь найти в ней душевное спокойствие. Возможно, на его философию повлиял и факт его телесного недуга – практически всю жизнь он страдал от сильнейших бо-

лей в желудке, несмотря на которые, а, возможно, и вопреки которым, исповедовал стремление к счастью и спокойствию как основное предназначение человека. В 18 лет переселился в Афины, где затем и основал свою школу, на воротах которого была надпись «Гость, тебе будет здесь хорошо, здесь удовольствие – высшее благо». В дальнейшем школа получила название «Сад Эпикура». Имел привычку жить в уединении, предаваясь размышлениям о смысле жизни. Написал около 300 сочинений, дошли лишь немногие.

«Души касается веяние, которое ей сообщает Благо. Она тотчас приходит в волнение, она вне себя, она полнится желаниями. Рождается любовь. Пока душа не испытала любви, ее не привлекает Ум, как бы прекрасен он ни был. Ибо красота Ума как будто инертна, пока не освещена сиянием Блага... Но с первым касанием высшего тепла душа обретает силы, она пробуждается, ее крылья крепнут, и, хотя она сразу же проникается любовью к объекту, в данный момент самому близкому, вольная душа воспаряет у другому объекту, если он выше, как если бы в ней жило смутное о нем воспоминание. И доколе существуют объекты любви более высокие, чем тот, который ей доступен, она естественным образом стремится ввысь, возвышаемая Тем, от кого получила дар любви. И при этом она превосходит Ум. Но она не может выйти за пределы Блага, так как дальше Него ничего нет».

Плотин «Эннеады»

(Цит. по: Адо П. Плотин или простота взгляда, М., 1991, с.54-55)

«Так как удовольствие есть первое и прирожденное нам благо, то поэтому мы выбираем не всякое удовольствие, но иногда обходим многие удовольствия, когда за ними следует для нас большая неприятность: также мы считаем многие страдания лучше удовольствия, когда приходит для нас большее удовольствие, после того, как мы вытерпим страдания в течение долгого времени. Таким образом, всякое удовольствие, по естественному родству с нами, есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и страдание всякое есть зло, но не всякого страдания следует избегать».

Лукреций. О природе вещей. Т. II, с. 129

«— Блаженное и бессмертное существо и само не имеет хлопот и другому не причиняет их, так что оно не одержимо ни гневом, ни благоволением; все подобное находится в немощном.

— Смерть не имеет никакого отношения к нам; ибо то, что разложилось, не чувствует, а то, что не чувствует, не имеет никакого отношения к нам.

— Предел величины всякого удовольствия есть устранение всякого страдания.

— Нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно или справедливо.

— Для того, чтобы жить в безопасности от людей, существует благо, согласное с природой, и посредством таких благ человек может себе это доставлять.

— Никакое удовольствие не есть зло само по себе; но средства, производящие некоторые удовольствия, приносят беспокойства, во много раз превышающие удовольствия.

— Нельзя разрушить страх относительно самых важных вещей, не зная природы вселенной. Поэтому нельзя без изучения природы получать удовольствия без примеси страха.

— Богатство, требуемое природой, ограничено и легко добывается; а богатство, требуемое пустыми мыслями, простирается до бесконечности.

— Следует иметь действительную цель жизни и всю достоверность непосредственного восприятия, к которой мы сводим наши мнения; в противном случае все будет полно сомнений и беспорядка.

— Справедливость, происходящая от природы, есть договор о полезном с целью не вредить другому и не терпеть вреда».

Этикур «Главные мысли»

«Наши стоики утверждают: все в природе возникает из двух начал — причины и материи. Материя коснее в недвижимости, она ко всему готова, но остается праздною, если ничто не приведет ее в движение. Причина, или же разум, ворочает материю как хочет, и, придавая ей форму, лепит всяческие предметы».

Сенека «Нравственные письма к Луцию. Письмо 6.

«Что такое смерть? Либо конец, либо переселение. Я не боюсь перестать быть — ведь это все равно, что не быть совсем, я не боюсь переселиться — ведь нигде я не буду в такой тесноте».

Сенека «Нравственные письма к Луцию. Письмо 65.

«Та жизнь счастлива, которая согласуется с природой, а согласоваться с природой она может лишь тогда, когда человек обладает здоровым умом, если дух его мужественен и энергичен, благороден, вынослив и подготовлен ко всяким обстоятельствам, если он, не впадая в тревожную мнительность, заботиться об удовлетворении своих физических потребностей, если он вообще интересуется материальными сторонами жизни, не соблазняясь ни одной из них, если он умеет пользоваться дарами судьбы, не делаясь их рабом».

Сенека «О счастливой жизни»

«Так как мы говорим, что невозмутимость следует за воздержанием во всех вопросах, то следовало бы сказать, каким образом нам достигается воздержание. Говоря в более общих чертах, оно достигается через противопоставление вещей друг другу. Так например, мы говорим «одна и та же башня издали кажется круглой, вблизи же четырехугольной». Провидения из порядка небесных вещей противопоставляем то положение, что часто добрые несчастны, а злые счастливы, и отсюда заключаем об отсутствии Провидения. Если же кто-нибудь бы высказал положение, которое мы не в состоянии разрешить, то мы говорим: подобно тому, как до рождения лица, внесшего то мировоззрение, которого ты придерживаешься, рассуждение, будучи правильно на нем основанное, для нас еще не обнаружилось, а в отношении к природе своей существовало, точно таким же образом может быть допустимо, что положение, противоположное высказанному теперь тобою, существует в отношении к своей природе, а нами еще не обнаруживается; поэтому для нас нет еще необходимости соглашаться с положением, кажущимся теперь убедительным».

Секст-Эмпирик «Учение о тропях»

Глава 6. ТЕОЦЕНТРИЗМ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: ОТКРЫТИЕ САМОСОЗНАНИЯ И ИСТОРИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Базовые принципы средневековой культуры:

- 1) интровертность,
- 2) символизм,
- 3) ретроспективность,
- 4) эсхатологизм.

Философские достижения:

- 1) открытие самосознания человека как нового измерения бытия,
- 2) возникновение принципиально нового типа философствования – философствования в вере,
- 3) возникновение историзма и создание линейно-эсхатологической концепции истории.

Основные персоналии:

Аврелий Августин, Иоанн Скот Эриугена, Пьер Абеляр, Роджер Бэкон, Фома Аквинский

Периодизация:

- 1) период патристики (3-8 вв.),
- 2) период схоластики (9-12 вв.).

Базовые принципы средневековой культуры:

1) Переход от античности к средневековью представляет собой кардинальную смену мировоззренческих ориентиров. Если главная регулятивная идея античности есть эстетико-космологическая, то мировоззренческим основанием средневековья, безусловно, становится **теоцентризм**. Это приводит к радикальным мировоззренческим последствиям. Наиболее важное из них – переосмысление самого понятия «реальность». Если для античного грека «реальность» есть чувственно воспринимаемый Космос, который может быть описан в категориях созерцательно-теоретического мышления, то для средневекового человека реальность лишается каких-либо признаков вещественности и осязаемости. Смысл христианского универсума заключен не в изолированных фактах, событиях или пред-

метах, а в неких универсальных связях, которые в принципе не могут быть непосредственно наблюдаемы. Чувственное воспринимаемое имеет смысл лишь как одна из возможных форм выражения мира **трансцендентального**, бесконечного и непознаваемого. Именно «сокрытое», воображаемое, то, что является лишь объектом надежды и веры, а не данное в повседневном опыте, оказывается в центре мировоззрения христианина. Его реальность есть БОГ и человек, обращенный к Богу, жизнь вне постоянного нравственного общения с Богом невозможна. Данный мировоззренческий поворот и называется **интровертной культурой**, т.е. культурой, нацеленной на исследование специфики духовно-нравственного бытия человека.

Переход от античной экстравертности к интровертности средневековья повлек за собой целый спектр мировоззренческих новаций. Например, быть нравственным с точки зрения грека означало следовать природному закону, «встраиваться» в гармоничный Космос. Средневековое представление о нравственности полностью лишается природных оснований, оно рассматривается как форма абсолютного внеличностного нравственного императива и соотносится с понятиями «сострадание», «смирение», «аскетизм» и т.д.

Происходит изменение визуально-графического представления о реальности. Античный грек мыслит Космос как шар, являющийся идеальным воплощением меры и гармонии (эстетический аналог – скульптура). Человек средневековья воспринимает свой мир иерархично, плоскостно (аналог – икона). Мир воплощается в символе креста, вертикальная перекладина которого символизирует конечное пространство от небес до преисподней, а горизонталь – конечное время от Сотворения Мира до Страшного Суда. Пересечение горизонтали и вертикали проходит через сердце каждого человека и является символом искупляющей жертвы Христа.

2) **Символизм** (от гр. *symbolon* – гостевая дощечка, условный вещественный опознавательный знак для членов определенной общественной группы, тайного общества и т.п.) средневекового мировосприятия универсален. Текст, произведение искусства, а зачастую и материальный предмет рассматриваются не только в своем концептуальном и материально-предметном бытии, но и как носители принципиально иного духовно-сакрального смысла. Высшей формой проявления средневекового символизма является религиозный культ, воссоздающий всю целостность мирового бытия. Архитектонически-пространственный аспект культа воспроиз-

водит, в первую очередь, само здание церкви, где все – направление центральной оси храма, деление на нефы и пределы, фигурные изображения персонажей и событий церковной истории – насыщено символикой. Внецерковные пространства – кладбища, часовни, придорожные кресты – продолжают символизацию пространства, создавая, по сути дела, воочию наблюдаемую «страну» религиозной действительности внутри конкретного географического пространства. Ту же функцию «наделения святостью», «вывода за пределы обыденности» выполняет и церковный календарь, связывающий солнечный год, жизненный годовой цикл человека и жизнь Христа в единое целое. Из года в год это воссоздается в литургии каждого храма, образуя временной ритм общины. Помимо пространственной и временной, культ облекается и в литературную форму, существуя в обрядовых книгах и молитвенниках, в широко распространенных нравоучительных книгах для домашнего чтения – сентенциях.

Христианин жил в мире, гораздо более концептуально и духовно усложненном, чем наш современник. Истинная реальность лишь иносказательно «просвечивала» через свои символические воплощения, являясь их смыслом и способом структурирования мира. В этой связи проблема образа и его интерпретации являлась центральной для всей христианской культуры. Понятия «мыслить» и «открывать тайные значения» становятся, по сути, синонимами: символичны церковные таинства, символичны числа (библейская нумерология), символичны цвета и камни (красный сардоникс – Христос, проливающий кровь; берилл – христианин, озаренный светом Христа), символичны слово и деяние, символичны иконопись и архитектура, символичен свет. Свет становится одним из основных символов эпохи, возникает особая метафизика, воплощенная в витраже, – метафизика света, свет ассоциируется с зовом Божиим, с надеждой на спасение, с Раем. Всеобщая символизация, отход от логико-рационалистических схем античности ведут к экзальтации культуры, к осмыслению понятия «чудо» как одной из важнейших объяснительных схем средневековья.

3) Ретроспективность и традиционализм, т.е. обращенность в прошлое, являются максимами средневекового сознания. Целью и философии, и культуры в целом становится расшифровка Священного Писания как формы постижения истины (экзегетика). Творческий метод средневекового философа, как и художника,

может быть назван иконографическим. Его задача – передать современникам образ истины, каким он дается в первообразе, не привнося ничего от себя и максимально исключая свою субъективность из творческого процесса. Это, во многом, определяет анонимность средневековой культуры и существование такого специфического явления как широко распространенное псевдоавторство. Происходят изменения и в характере каноничности культуры: если античный канон являлся сугубо эстетическим, то средневековье начинает трактовать его, преимущественно, в аспекте нравственно-поведенческом.

4) **Эсхатологизм** (от гр. *eschatos* – последний + *logos* – учение, религиозное учение о конце света) средневекового мировоззрения является следствием идеи о загробном воздаянии и представляет собой ожидание Страшного Суда, который обязательно ожидает после смерти душу каждого человека (малая эсхатология), а также весь род людской (большая эсхатология). В русле философии это повлекло за собой кардинальные изменения представлений о характере и смысле человеческой истории: впервые на бытие человека начинает распространяться принцип историзма.

Патристика (III-VIII вв.н.э.) – первый период в развитии западноевропейского средневекового богословия и философии, представленный трудами святых отцов (лат. «*pater*» – отец) и учителей церкви. В этот период христианский канон еще только складывался, поэтому основной проблемой патристики и являлось его упорядочивание, углубленная разработка вероучения и философии христианства. В центре патристики стоят богословские проблемы: проблема троичности (определение смысла божественной Троицы и соотношение лиц в ней), христологическая проблема (проблема сущности Христа как богочеловека) и проблема апофатического богословия (проблема способа познания Бога как высшей первопричины и высшего первоначала мира). Не углубляясь в анализ данных проблем, отметим лишь, что с философской точки патристика представляет интерес как становление принципиально нового типа философствования – философствования не с позиций разума, а с позиций веры.

Основными представителями патристики являлись: **Климент Александрийский, Ориген, Дионисий Ареопагит, Иоанн Дамаскин, святой Амвросий, святой Иероним и святой Аврелий Ав-**

густин. Именно в творчестве Аврелия Августина (354-430 гг.) философская мысль времен патристики достигла своих высот.

Творческое наследие **Аврелия Августина** обширно, но наибольший философский интерес представляют два его сочинения – «О граде Божьем», 426 г. и «Исповедь», 400 г.

Св. Августин подчеркивает, что его путь к Богу был предопределен чтением Платона, именно он приводит Августина к **монотеизму**, к мысли, что есть только один Бог, а не два – зла и добра. (В ранние годы Августин был приверженцем манихейства, постулирующего принципиальный дуализм мира – наличие самостоятельных субстанций Света и Тьмы). Именно Платон подводит Августина к мысли, что Бог есть творящее Благо, неисчерпаемый источник совершенства и красоты. Философия Августина предельно **теоцентрична** – Бог есть высшая сущность, субстанция мира, не зависящая ни от чего и не от кого; наоборот, все остальное существующее в мире зависит от него и проистекает от его Божественной благодати. Критикуя понятие эманации, разработанное позднеантичным неоплатонизмом, Августин обосновывает теорию **креационизма** – творение мира Богом во всем многообразии его предметов, явлений и существ в весьма ограниченный отрезок времени из «ничего». Бог творит мир исключительно по своей доброй воле, он абсолютно свободен; природа и человек, напротив, оказываются полностью зависящими от Бога. Это положение является основанием христианского **фатализма**, согласно которому Бог является не только единственным источником творения, но и осуществляет постоянное, неусыпное попечительство над тварным миром (теория «непрерывного творения»). Согласно Августину, ангелы, человеческие души, четыре элемента мира (земля, вода, огонь, воздух) и небесные светила созданы сразу в готовом виде. Фатализм принципиально несовместим с идеей развития, эволюции и с философской точки зрения он теоретически слабее, чем диалектика античности.

Напомним, что именно платонизм впервые представляет человека как воплощенное идеальное. Однако сама Идея была осмыслена Платоном как начало внеличностное, субстанциальное. Античная философия занималась поиском онтологических оснований сущности человека вообще, что соответствовало всеобщему объективизму греческого мышления. «Исповедь» Августина является первой попыткой персонализации человека, **первой формой**

самоанализа, сопоставления человека не с материальным (натур-философия) или идеальным (Платон) Космосом, а с Богом-личностью, абсолютным и совершенным в своем бытии. Августин рассматривает проблему человека с точки зрения Я, конкретной личности. Можно утверждать, что «Исповедь» является первым в истории европейской культуры опытом углубленного психологического самоанализа.

Само название произведения – исповедь – симптоматично, настраивает на откровенно-интимный, исповедальный характер личностной беседы. Показательно, что «Исповедь» не была принята ранним средневековьем. Она была «открыта» Возрождением с его восторгом перед человеческой индивидуальностью. Влияние Августина обнаруживается и в современности – в экзистенциализме, у русских мыслителей начала XX века, в современной психологии.

Основную задачу «Исповеди» Августин определяет так: *«Познай Бога и собственную душу: Бога – через душу, а душу – через Бога»*. Собеседник Августина – не конкретный человек, а Бог, следовательно, движение вглубь собственного Я есть движение к Богу. Августин фиксирует принципиально новую проблему: Я, сознание нельзя изучать так же, как другие предметы внешнего мира. Сознание не дано непосредственно, оно не существует вне человека, оно не может быть предметом «внешнего» изучения. Сознание личностно, пристрастно, заинтересовано в конкретном Я. Для определения способа существования сознания Августин вводит понятие **«внутреннего человека»** как совокупности духовных и душевных процессов. Данное учение развивает положение христианства о человеке как образе и подобии Бога. Именно во «внутреннем человеке» присутствуют структуры, аналогичные божественной троице – Бытие, Познание, Любовь. Только помня об этом, становятся понятными парадоксальные на первый взгляд тезисы Августина *«Человек больше и глубже самого себя»*, *«Человек должен существовать»*. Речь идет именно о «внутреннем человеке», о необходимости подчинения телесного и земного бытия тому божественному свету, который обязательно присутствует в каждом человеке.

Однако эта задача весьма не проста. Августин утверждает, что человек не может быть абсолютно искренен, он склонен к самообману не только себя, но даже и Бога. *«Я обманываюсь, следовательно, я существую»*, утверждает Августин. Искренность – редкое состояние человека, есть дар Божий и реализуется только в

редкие минуты прозрения. Искренности всегда предшествует напряженная внутренняя борьба, которая есть результат столкновения божественной воли и воли человека. Для обретения самого себя, для понимания своей сущности человек должен отречься от собственной воли в пользу Божественного.

Св.Августин показал, что история души человеческой есть самая волнующая тайна и тем самым определил путь, по которому стало развиваться познание человека в последующие столетия.

Важной для Августина является и проблема **теодицеи** – проблема существования зла в мире и его соотношение с Божественной благодатью. В решении этой проблемы Августин исходит из основного положения неоплатонизма, согласно которому зло не обладает статусом самостоятельного существования, а предстает лишь как форма недостатка добра. Бог творит лишь добро, а зло возникает вследствие искажения материей божественного промысла и есть следствие уменьшения добра.

ВЫВОД: Патристика в лице Аврелия Августина переориентирует мировоззренческие основания европейской культуры. Характерными чертами этого явилось:

- 1 – возникновение традиции рефлексивного нравственного самоанализа,
- 2 – введение в понятие «человек» неизвестной для античной культуры новой структуры – «души».

Христианство внесло свои коррективы в трактовку форм и целей человеческого познания. Наиболее принципиальным моментом является **введение понятия «вера» в гносеологическую проблематику**. Проблема соотношения разума и веры трактовалась по-разному в истории средневековья. Наиболее ярко несовместимость философии и религии, а, следовательно, разума и веры выражена Тертуллианом (160-222 гг.) в его известной фразе *«Верую, потому что абсурдно»*.

Гносеологическая позиция Августина менее категорична и может быть подытожена его фразой *«Верую, чтобы понимать»*. Он полагает, что сущность человеческой души заключается не столько в разуме, сколько в воле. Разум пассивен и несовершенен, он отражает лишь то, что находится вне человека. Существует нечто, более высокое и совершенное, чем разум. Это – истина, идеальный образ

предмета, содержащийся в мыслях Бога. Истина может быть постигнута лишь в краткие моменты озарений, которым обязательно предшествует душевное потрясение и огромное напряжение воли.

По сути дела, само понятие «истина» оказалось востребованным христианской философско-религиозной мыслью гораздо в меньшей мере, чем античной философской традицией. Понятие «мудрость» в большой степени выражает специфику христианского мышления, отражая всеобщую переориентацию мировоззрения с теоретико-созерцательного восприятия Космоса на практически-нравственное самопознание и иррационально-мистическое познание Бога.

Проблема соотношения веры и разума является основной для средневековой **дискуссии о статусе универсалий**. Предмет дискуссии был обозначен еще в III в. н.э. философом Порфирием, который сформулировал следующие вопросы: 1) существуют ли роды и виды (универсалии) самостоятельно, или же они существуют только в мыслях, 2) если они существуют, то это тела или бестелесные вещи, 3) обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах и наряду с ними. Данная проблема является специфическим, артикулированным в языке средневековья, продолжением античной полемики платонизма и аристотелизма по вопросу о соотношении общего и единичного. Средневековый **реализм**, находящийся под влиянием платонизма, и господствовавший в период патристики, утверждает, что универсалии (общие понятия) обладают статусом самостоятельного существования. Напротив, **номинализм** (аристотелевская традиция) был наиболее типичным для среднего и позднего средневековья. Он настаивал на том, что реальностью обладают лишь единичные вещи, а универсалии являются лишь именами этих вещей. Номинализм был осужден на Суассонском соборе в 1121 году. Но он не исчез, наоборот, в XIII веке и еще более в XIV веке позиции номинализма укрепились, появился ряд компромиссных соединений реализма и номинализма.

Второй этап в развитии средневековой западноевропейской философии называется **схоластикой**. Термин происходит от термина «schola» – школа, учение, и может быть условно переведен как «ученое богословие».

Большое влияние на формирование схоластики оказала восточная философия. Одним из важнейших результатов крестовых

походов стало более активное знакомство европейцев с достижениями восточной философии и науки. После разграбления крестоносцами Константинополя в 1204 г. в Западную Европу было привезено значительное количество текстов греческих авторов. Папа Иннокентий III послал на Восток большую группу ученых богословов, а король Испании Филипп II Август учредил в Париже Константинопольскую Коллегию.

В результате христианизации Пиринейского полуострова, развитию товарооборота с мусульманскими странами арабская культура также стала все более активно вторгаться на европейское пространство. Знакомство схоластов с текстами Аристотеля произошло именно через арабскую культуру (патристика и ранняя схоластика были знакомы, преимущественно, с комментариями к Аристотелю, а из его подлинников были известны лишь две работы – «Об истолковании» и «О категориях»). Значимость Аристотеля для схоластической традиции косвенно подтверждается и тем фактом, что, начиная с середины XIV века получение ученой богословской степени было в принципе невозможно без изучения аристотелевской «Логики», «Физики», и «Метафизики».

Убежденность аристотелизма в значимости научного знания оказалась социально востребованной средневековой Европой IX-XII вв. Расцвет ремесла и торговли, более активная роль динамичной городской культуры, основание первых европейских университетов, контакт с нехристианской (мусульманской) культурой привели к весьма значительному усложнению духовного мира человека. Человек, не перестав быть существом страдающим, тварным, перестал быть олицетворением исключительно греховной человеческой породы. Достоинство и благородство также стали рассматриваться в качестве его сущностных характеристик.

В сфере искусства эта тенденция проявилась в возникновении внецерковного искусства, куртуазной лирики, в рождении готики с ее одухотворенностью, динамизмом и психологизмом. Мировоззренческую реабилитацию индивида воплотили химеры готики. Для химер, и в целом гротескной готической скульптуры, содержание индивидуального сознания не поглощено высшими принципами, которые нивелируют индивида, превращают его в простое воплощение универсального понятия. Химеры декларируют свою индивидуальную самобытность, свою нетождественность другим индивидам, борются со всепоглощающей властью целого, являясь,

таким образом, визуально-пластическим вариантом номиналистического решения вопроса об универсалиях. В сфере теологической растущие притязание человеческой личности привели к росту еретических движений (*haeresis* – гр. «выбор»), к убежденности в ценности своего собственного, персонального образа мыслей. Но наиболее характерным признаком мировоззренческой трансформации явилось переосмысление самого образа Христа: в раннем средневековье это образ Христа во славе, карающего и беспристрастного судьи, начиная с IX-X в. возникает образ Христа распятого, в терновом венце, зримое воплощение душевной муки.

Догматизм периода патристики уже не мог удовлетворить растущие мировоззренческие потребности личности. Античным авторитетом позднего средневековья стал Аристотель с его вниманием к миру, который является не только несовершенной копией божественного совершенства, но который сам предстает как иерархически организованная сущность, обладающая самостоятельным бытием. Естественно, что средневековый аристотелизм трактовал мир как произведенный от бога, но, будучи однажды наделенный этим бытием, мир, природа им обладают.

Пожалуй, первым идейным представителем схоластики явился **Северин Боэций** (ок. 480-524), который еще в 5 в. перевел на латинский язык основные сочинения Аристотеля, перекинув тем самым мостик к рациональному обоснованию основных догматов христианства. Значительную роль в становлении схоластики принадлежит и императору Юстиниану, который в 6 в. издал приказ об открытии монастырских и епископальных школ, впоследствии ставших основными центрами схоластической учености.

Расцвет схоластики приходится на IX-XIII вв. Наиболее значимыми представителями данной философии являлись **Иоганн Скот Эриугена, Ансельм Кентербрийский, Пьер Абеляр, Уильям Оккам, Дунс Скот, Роджер Бэкон**. Своей наивысшей формы схоластика достигла в учении **Фомы Аквинского**.

Основной заслугой схоластики явился синтез христианской доктрины и античного аристотелизма. Но просто объединить эти две доктрины было не возможно, необходимо было христианизировать Аристотеля, увязать философское наследие античного, т.е. языческого, мыслителя с основополагающими принципами христианского теоцентризма.

Иоанн Скот Эриугена (ок. 810-877), один из основателей схоластики, исходит из идеи объединения Бога и природы, закладывая основы пантеистической модели мироздания, типичной для позднего Возрождения. Эриугена активно развивает идею параллелизма божественного и природного миропорядка, в частности, божественного волеизъявления и светского социально-политического государственного устройства. Истинная вера и истинная философия не противоречат друг другу, т.к. истинная философия есть религия и философствование вне веры невозможно.

Радикальную позицию в вопросе о соотношении веры и разума занимает **Пьер Абеляр** (1079-1142), настаивающий на автономии разума. Разум стоит выше веры, поэтому церковная догматика может быть подвержена критике. В частности, в работе «Да и нет» используя отрывки из Библии и сочинения отцов церкви, показывает произвольность, а зачастую, и противоречивость трактовок библейских текстов святыми отцами. По мнению Абеляра, Библия – единственное безусловное Боговдохновенное Слово, сомневаться в котором невозможно. Отношение к любому иному тексту должно основываться не на слепой вере, а на его осмысленном усвоении. Необходимое условие осмысленности – диалектика, способствующая развитию критичности и самостоятельности мышления.

В работе «Диалог между философом, иудеем и христианином» Абеляр призывает к веротерпимости, доказывая, что каждая из религий содержит в себе частицу истины. Поэтому христианство не может и не должно оценивать себя как единственно истинную религию. Лишь философия может претендовать на обладание истиной, т.к. она свободна и критична по самой своей сути.

Абеляр вводит понятие естественного закона – закона совести, моральной ответственности за свои поступки, который является единственно непреложным и должен быть безусловным условием поведения человека. Жизнь человека должна оцениваться не в контексте его изначальной греховности, а в соответствии с его личностными намерениями. Сам по себе ни один поступок не может быть оценен ни как греховный, ни как добродетельный; все зависит от того, какие цели преследует человек. В соответствии с данной установкой, Абеляр отмечает, что язычники, преследовавшие и казнившие Христа, не могут быть оценены как грешники и прокляты христианской церковью, ибо поступали в соответствии со своими нравственными убеждениями, в нормативности которых просто

еще не существовало понятия о христианских добродетелях и, соответственно, грехах. Естественно, данные взгляды резко противоречили официальной церковной идеологии, и учение Абельяра было осуждено на Церковном Соборе в 1140 г.

В дискуссии об универсалиях Абельяр пытается соединить позиции крайнего номинализма и крайнего реализма. Он полагает, что общие понятия – результат абстрагирующей способности разума и выражаются в словах, имеющих определенный смысл, общий для той совокупности предметов, который ими обозначается. Таким образом, универсалии существуют лишь в уме человека, однако обладают универсальным смыслом. Такая позиция получила название концептуализма.

Номиналистическую позицию занимает и **Роджер Бэкон** (1215-1292) – наиболее яркий представитель естественнонаучного направления в истории средневековой философии. Значительно опережая свое время, он акцентирует внимание на прикладном характере знания, утверждая, что знание должно быть направлено не только на небесное, но и на сугубо земное – оно должно приносить пользу человечеству и облегчать жизнь. Цель его философии – борьба с невежеством и утверждение «положительного» знания. Р. Бэкон активно выступает против теории «двойственной истины» и попыток разграничить знание и веру. Теология для Бэкона не только не может ограничивать научное знание, не только не должна вмешиваться в его компетенцию, но сама беспомощна без научной аргументации.

Конструируя общефилософскую модель мироздания, Бэкон разделяет древнегреческое учение о четырех элементах (земля, огонь, вода, воздух) и о четырех связанных с ними стихиях (холод, тепло, сырость, сухость). Однако он считает, что древние греки, допуская существование единой «чистой», т.е. самотождественной себе материи заблуждались. Полагает, что множественность телесных вещей и различный характер их деятельности может быть объяснен лишь множественностью и разнохарактерностью материального субстрата. Материя небес – не та, что материя земли, материя одушевленных существ качественно отлична от материи неодушевленных созданий. Следствием данной установки явился подрыв основной христианской догмы о том, что своеобразие вещи есть результат изначального божественного творения (Бог творит все и сразу в совершенном и неизменном виде). По мнению Р. Бэ-

кона, качественное своеобразие есть результат саморазвития самой вещи. Вещи имеют разные свойства (цвет, размер, вкус и т.п.) благодаря количественному своеобразию элементов, входящих в их состав. Каждый элемент может присутствовать в вещи в различной пропорции, входить в различные сочетания с другими элементами. Материальные изменения предметов причинно связаны с количественными изменениями их материального субстрата. Именно категория «количество» становится определяющей в методологии Бэкона, а это, в свою очередь, ведет к тому, что математика и математические исчисления стали рассматриваться им как квинтэссенция «положительного» знания. Таким образом, философия Р. Бэкона, акцентируя значимость исследования не только «Творца», но и «творения», закладывает основы новой методологической ориентации, типичной уже для Возрождения, но наиболее явно проявившей себя в философии Нового времени.

В отличие от большинства философов средних веков, ограничивающих гносеологическую проблематику вопросом о соотношении разума и веры (воли), Р. Бэкон вводит в сферу философско-теологических дискуссий вопрос о статусе и возможностях опытного (эмпирического) познания, основное преимущество которого философ видит в возможностях его непосредственной проверки. Экспериментальное знание – главное в методологии Бэкона. Сам термин «опыт» трактуется им весьма широко. Он говорит о существовании двух видов опыта – внутреннего и внешнего, соответствующего двум типам реальности – Богу и творению. Посредством внутреннего опыта (озарения) постигаются истины благодати, посредством внешнего – познание природы. Божество же недоступно ни внешнему, ни внутреннему опыту, оно открывается человеку только в состоянии мистического экстаза и мистической интуиции.

Внимание к опыту выходит у него далеко за пределы чисто теоретического интереса, Бэкон прославился как практик-экспериментатор в сфере оптики и инженерии, разработал модели летательных аппаратов. Последнее дало даже основание причислять Бэкона к магам и колдунам. Значительно опережая социальные воззрения своего времени, Бэкон разработал модель научно-технократической организации общества.

Уильям Оккам придерживается позиции крайнего номинализма, ниспровергает традиционную схоластику столь существенно, что его последователь Буридан назвал его действия «бритвой Окка-

ма». «Бритва Оккама» – принцип экономии мышления, согласно которому необходимо убрать все искусственные (лишние) схоластические сущности («субстанция», «действующая и конечная причина», «форма», «материя» и т.д.). Мышление должно быть ограничено лишь сферой эмпирических констатаций. По его словам, *«существование универсалий также невозможно, как и то, чтобы человек был ослом»*. А раз универсалии не существуют, то нет необходимости предполагать существование Высшего Разума, который их порождает и воспринимает. Разум познает лишь единичное, данное в чувственном опыте. Общие понятия – лишь логические знаки, символы, используемые человеком. За подобные высказывания У.Оккам предстал перед папской курией по обвинению в ереси.

Своей высшей формы схоластическая философия достигает в учении **Фома Аквинского (1225-1274 гг.)**. Фома Аквинский дает свой вариант ответа о соотношении разума и веры: *«Вера должна потесниться, чтобы дать место разуму»*. Аквинский говорит о существовании двух божественных книг – Библии, написанной на языке веры, и природы – результата божественного творения, написанной на языке разума. И чувственное восприятие, являющееся начальной формой любого познавательного процесса, и мышление даны человеку Богом. Именно Бог является своего рода гарантом того, что рациональное познание является достоверным и не противоречит теории откровения; также как и вера, разум может привести человека к Богу. Подобный вариант решения вопроса о соотношении веры и разума называется **теорией гармонии веры и разума**: вера и разум отделены друг от друга и существуют самостоятельно, между ними не может быть противоречия, ибо эти области несоизмеримы.

Фома Аквинский значительно возвышает познавательные способности разума, однако общая мировоззренческая установка средневековой культуры о том, что философия является служанкой богословия, сохраняется. Философия и наука полностью зависят от разума, однако вера превосходит человеческое разумение, ибо основана на откровении. Если кажется, что некая истина, открытая разумом, противоречит вере, то это означает, что истина разума является лишь ложной истиной. Никогда разум не сможет доказать, что ошибается вера, тогда как вера всегда может доказать обратное. Оба вида истин отделены друг от друга и стоят на различ-

ных ступенях, ведущих к Богу. В этой связи существует два вида теологий: теология откровения, ведущая к Богу и диктующая догматику веры, и теология естественного бытия, основанная на «свете разума», позволяющая понять не самого Бога, а лишь его деяния.

В философии Аквинского происходит определенная «реабилитация» окружающего человека материального мира. «Разум» в трактовке Аквинского в отличие от «разума» у Аврелия не обращен непосредственно к самому себе; он естественным образом направлен на вещи. Сами вещи, их существование – вот что для него наиболее достоверно и наиболее интересно. Первоначальный акт, присущий человеческому разуму, – это не восприятие себя, а восприятие природных объектов. Схоластика «вспоминает» о существовании природной основы человека – его телесности, утверждая, что сведенный только к бытию своей души, человек станет неполным и несовершенным существом.

Однако, очевидно, что материя занимает у Фомы Аквинского подчиненное, второстепенное место, материя – это совершенно неопределенная и абсолютно пассивная потенция, лишь духовная форма превращает эту возможность в действительность. В этой связи Аквинский вслед за Аристотелем выделяет субстанциальные формы, способные создавать действительность, а акцидентальные, вторичные формы, не обладающие такой способностью, а лишь придающие субстанциальным формам внешнюю определенность. Высший ранг в иерархии форм занимают бесплотные формы, высшим и совершенным воплощением которых выступает Бог. Следующий уровень в иерархии мироздания занимают ангелы – бесплотные, нематериальные тварные существа, которые получают от Бога фрагменты его Божественного света, созидающие их чистый Разум. Ниже ангелов – человек, состоящий из формы и материи (т.е. только в бытии человека происходит «встреча» субстанциальных и акцидентальных форм); форма – бесплотная и бессмертная душа, материя – его плоть. Наличие плоти мешает человеку быть чистым Разумом, его душа имеет лишь рассудок, способный познать кое-что сверхчувственное, но далеко не все. Если Разум ангелов способен непосредственно созерцать сверхчувственное, рассудок человека способен лишь отличать это сверхчувственное от своего чувственного опыта. Таким образом, сфера человеческого знания обязательно начинается с чувственного восприятия материального, чувства обеспечивают нас собственными впечатлениями,

разум же выделяет из этих впечатлений то всеобщее, что в них содержится. Именно наличие материи не позволяет человеку интуитивно созерцать Благое. Наш опыт показывает нам лишь частное благо, и человек самостоятельно должен отыскивать те проявления благого, которые связаны с Высшим Благом.

Учение Фомы Аквинского сыграло столь существенную роль в модернизации католицизма, (в частности, он сформулировал основные принципы доказательства бытия Бога, остающиеся каноническими и до сего дня), что в дальнейшем Римско-католическая церковь стала рассматривать томизм как свою официальную философию.

Христианское мировоззрение кардинально меняет представления человека об истории. Можно говорить о том, что само понятие «историческое сознание» возникает именно в этот период. Интерес к истории, осознание себя как исторически временное существо неразрывно связано с общими принципами христианского мировоззрения. Не случайно уже ранняя патристика в лице Аврелия Августина теоретически осмысливает проблему историчности бытия. Этому посвящен один из главных трудов Августина «О Граде Божьем». Христианство аксиологически «разрывает» неизменность античного Космоса, человек более уже не является лишь одним из его структурных компонентов. Христианство находит свою, принципиально внеприродную точку отсчета истории – время рождения Христа. Являясь обостренным историческим сознанием, христианство даже символ веры излагает в четких временных (рождение – распятие – вознесение) и географических границах (Вифлеем – Иерусалим) с указанием конкретно действующих исторических персонажей (царь Ирод, прокуратор Понтий Пилат). Эсхатологичность мировоззрения предполагает движение истории к своему единственно возможному завершению – к Страшному Суду. Подобное мировидение называется **линейно-эсхатологической моделью истории** и базируется на представлениях о направленности исторического процесса.

Христианский теоцентризм, предполагающий абсолютную зависимость творения от творца, в плане осмысления истории приводит к своеобразному «удвоению»: разделению истории на **сакральную** (священную) и **профанную** (мирскую; дословно, с лат.: «стоящий перед храмом, непосвященный, нечистый»). В термино-

логии Августина это выражено также как разделение на два града – «град Божий» и «град земной». Отношение сакральной истории к профанной может быть уточнено с помощью категории «**провиденциализм**», т.е. полной зависимости мирской истории от промысла всевышнего, что, фактически, означало, что исторический процесс есть нечто внешнее по отношению к роду людскому. Человек, согласно Августину, лишь актуализирует в своей жизни то, что ему предначертано свыше. Поэтому в своем осмыслении проблем историчности Августин внутренне противоречив. Это проявляется в его постоянных апелляциях к «истории неба», т.е. к истории, протекающей не с точки зрения времени, а с точки зрения вечности, ибо Бог как сверхценность существует вне каких-либо пространственно-временных параметров, он вечен и вездесущ.

Начиная с 12-13 веков, категория «вечность» становится основным объектом внимания теологов. Аксиологический и субстанциальный иерархизм средневекового сознания приводит к тому, что, открыв историческое течение времени, средневековый человек, тем не менее, не придает ему большого значения. Дуализм в трактовке человека приводит к тому, что понятие «время» лишается самостоятельного значения и осмысливается лишь в качестве противоположности «вечности». Уже у Фомы Аквинского время осознается как «временность» и характеризует лишь земное, греховное бытие человека, ибо его душа вечна и не имеет какой-либо пространственной локализации.

Средневековая жизнь проходит на фоне постоянного призыва «*memento mori*» («думай о смерти»). В изобразительном искусстве позднего средневековья появляется новый весьма распространенный сюжет – «пляска смерти», с грубой реалистичностью изображавший хоровод человеческих тел на различной стадии физиологического разложения плоти. Изображение смерти как старухи с косой, ставшее привычным персонажем народно-балаганного искусства, также является творением позднего средневековья.

С другой стороны, время ценно, т.к. оно необходимо для проявления божьей милости, для осознания истинности христианской доктрины, для все более полного познания Бога через его дела. Время необходимо и Богу для «воспитания» рода человеческого. Начиная с XIII века, в церковной литературе и назидательных проповедях все более акцентируется внимание верующего на необходимости активного использования времени во имя земных добрых дел.

Сакральная история выступала в качестве концептуально-нормативной основы для осмысления любого конкретного исторического события. Примером этого может служить широко распространенная в период средневековья практика начала любого исторического описания (например, локальной истории конкретного города или монастыря) с обязательного пересказа истории от Адама до Христа, что должно было служить доказательством подлинности описываемого исторического факта. Таким образом, содержанием человеческой истории становились конкретные события, происходящие в ней, воплощенные через слова и мудрость Бога. Следовательно, понятие «истина» также может быть применено только к божественной истории, а история рода людского есть лишь совокупность мнений. Соотношение между двумя данными типами истории также может быть охарактеризовано как абсолютное и относительное, вечное и изменчивое, подлинное и мнимое, всеобщее и локальное.

Разделение истории на сакральную и профанную породило специфическое явление – средневековое пророчество, стоявшее в духовном плане намного выше остальных форм познавательной деятельности человека. Оно интерпретировалось как форма присутствия божественного откровения в людской истории и выступало как своеобразная «связь» трансцендентально-вечного и временно-мирского. Содержанием пророчества, чаще всего, выступал конкретно ожидаемый факт (наибольшее количество пророчеств засвидетельствовано на тему конца света и значительно возрастает в период социальной или политической нестабильности), а не общая тенденция профанной истории. Данное обстоятельство свидетельствует еще об одной специфической черте средневекового исторического сознания: история предстает не как последовательная совокупность людских деяний (пусть даже вдохновленных божественным логосом), а как некая совокупность отдельных, обособленных исторических событий.

В целом, временные параметры мира рассматриваются средневековой культурой более драматично и динамично, чем пространственные. Восприятие пространства характеризуется аксиологической неоднородностью, что приводит к устойчивому выделению «святых мест» (места, связанные с земной деятельностью Христа, монастыри и иные культовые объекты), а также иерархичности.

ВЫВОД: христианство впервые в явной форме осмысливает проблемы социально-исторического бытия человека. Свидетельством этого являются:

- 1 – выделение исторического бытия человека из круговорота естественно-природных процессов,
- 2 – создание линейно-эсхатологической модели истории,
- 3 – осмысление категории «историческое время» в неразрывной связи с категорией «вечность»,
- 4 – аксиологическая ценность понятия «время» в ментальном поле христианской культуры уступает понятию «вечность».

ВЫВОД, суммирующий основные принципы средневековой христианской философии, может быть представлен в виде следующей таблицы:

**Краткий сравнительный анализ базовых принципов
античной и средневековой философии**

Античная философия	Средневековая философия
<i>Преобладающий тип мышления</i>	
Синтез мифолого-эстетического и рационально-логического мышления на основе интеллектуального созерцания мира.	Иррационально-психологическое постижение Бога на основе веры.
Тип направленности – экстравертность.	Тип направленности – интровертность.
Онтологизм.	Религиозный гносеологизм.
Логика как наиболее развитая сфера философского знания (философия слова).	Этика как наиболее развитая сфера философского знания (философия поступка).
«Идеальный» типаж – мудрец, позиция личностной отстраненности от перипетий жизни. Идеал атараксии.	«Идеальный» типаж – проповедник, позиция личностной вовлеченности в общение с Богом. Экзальтация сознания.
<i>Основной объект познания</i>	
Вещественно-телесный и идеально-субстанциальный Космос.	Возможность мистико-религиозного единения с Богом; Бог как Абсолют
<i>Трактовка человека</i>	
– Человек – ступень природно-космического миропорядка (микрокосм)	– Человек – творение Божее, венец природного бытия.
– Акцент на социальности человека («общественное животное»).	– Принципиальный дуализм (бессмертная душа и греховное тело).

Античная философия	Средневековая философия
<i>Социально-историческая проблематика</i>	
Бытие человека как существование в определенном месте неизменного и гармоничного Космоса.	Появление собственно исторического миропонимания. Бытие человека как участие в исторически определенном потоке событий.
Невыделенность социального бытия из природно-космического Универсума, приоритет настоящего, отсутствие идеи загробного воздаяния (циклическая модель истории)	Эсхатологичность сознания и истории. Идея необратимости и конечности исторического бытия (линейная модель истории)
Акцентирование категории «пространство»	Акцентирование категории «время»
<i>Эстетические следствия</i>	
Приоритет скульптуры и архитектуры как следствие созерцательного стиля мышления. Антипсихологизм искусства.	Приоритет психологически воздействуемых видов искусства (готическая архитектура, иконопись, церковная музыка) как следствие всеобщей экзальтации культуры.
Подражательная трактовка искусства (теория мимесиса как подражание космической красоте)	Символическая трактовка искусства, основная задача – передать в визуальных образах то, что в принципе не имеет визуального аналога (идея Бога)
Гармония, мера, симметрия как базовые характеристики красоты.	Функционализм искусства, красота как форма соответствия идеальному первообразу
Пространственный характер эстетического мышления, внимание к форме предмета, принцип «золотого сечения».	Символический характер мышления, искусство как посредник между божественной и человеческой реальностью, наличие обратной перспективы

Биографическая справка

Абеляр Пьер – представитель схоластического периода в истории западно-европейской философии. Родился в богатой семье в 1079 г., рано почувствовал тягу к знаниям, отказался от наследства и посвятил себя философии. Большое внимание уделял развитию логики и диалектики, был хорошо знаком с античной философией. Придерживался позиций номинализма, решая проблему соотношения веры и разума, отдавал предпочтение разуму, требуя рассудочного обоснования веры. Заложил предпосылки для развития опыт-

ного естествознания. Известны работы в области оптики, предсказал изобретение телескопа, мечтал о создании судов без гребцов и др. технических изобретениях. Основные работы «Да и нет», «Познай самого себя», «Диалог между философом, иудеем и христианином», «Христианская теология». Взгляды Абеляра официально осуждены церковью на Суассонском соборе (1121 г.), по приговору которого был вынужден самолично сжечь свою книгу «Божественное единство и троичность», в которой доказывал, что существует только один Бог-отец, а Бог-дух и Бог-сын – лишь формы проявления его могущества. Известен не только своими взглядами, но и благодаря личной трагической судьбе, изложенной им в автобиографии «История моих бедствий». Через всю жизнь пронес любовь к Элоизе, своей жене. Брак вызвал гнев родственников со стороны жены, над Абеляром было совершено надругательство, и Элоиза ушла в монастырь. История этой трагической любви отражена в его «Письмах к Элоизе».

Аврелий Августин – один из основателей церкви, систематизатор христианского мировоззрения. Родился в г. Тагасте (территория современного Алжира) в 354 г. в семье небогатого римского чиновника, проповедавшего язычество. Мать была христианкой. Первоначальное образование получил в местной школе, а затем в школе риторики в Карфагене. В юношеские годы увлекался манихейством, согласно которому каждый человек обладает двумя душами – доброй и злой, а жизнь человека есть форма конфликта между ними. Разочаровался в манихействе в связи с тем, что оно не оставляло место для нравственной жизни. В Милане познакомился с епископом Амвросием, под влиянием которого начал склоняться к христианству. Изучал труды Плотина, Порфирия, Платона, позиция которых о реальном существовании духовного оказалась ему близка. В 387 г. обратился в христианство, стал одним из наиболее активных деятелей христианской церкви, неумолимым врагом и гонителем отступников от официальной доктрины. Данное обстоятельство дало основание биографам называть Августина «молотом еретиков» и видеть в нем наиболее раннего предшественника католической инквизиции. В 396 г. стал епископом Гиппона. Оставил огромное философское и литературное наследие. Наибольшее философское значение имеют труды «О Троице» (399-419 гг.), «О Граде Божьем» (413-427), «Исповедь» (397).

Роджер Бэкон – английский философ, представитель естественнонаучного направления позднего средневековья. Родился в богатой дворянской семье в 1211 (1214?) г. Поступил в Оксфордский университет, в котором затем преподавал. В Париже вступил во францисканский орден. Около 1252 г. возвращается в Англию и продолжает преподавание в Оксфорде, обучая математике, физике и иностранным языкам. Большое внимание уделяет опытному исследованию природы. В 1257 г. его изгоняют из Оксфорда, лишают права преподавания, а вскоре он вынужден покинуть Англию. По инициативе главы францисканского ордена философа-мистика Бонавентуры Р. Бэкона 10 лет принудительно содержат в одном из монастырей ордена, даже читать и писать ему приходилось тайком. В 1278 г. заключен в тюрьму, где провел 14 лет. В возрасте 78 лет освобожден и 1294 г. умер. Благодаря своему интересу к опытному естествознанию еще при жизни приобрел репутацию мага и волшебника.

Фома Аквинский – самый значительный представитель схоластики, называемый «ангельский доктор». Родился в 1225 г. в небольшом городке около Неаполя в одной из наиболее знатных семей Европы, связанной родством с императорами Священной Римской Империи. (Фридрих Барбаросса – двоюродный дядя, а император Фридрих II – троюродный брат). Воспитывался в бенедиктинском монастыре, а затем в университете Неаполя. Вопреки желанию семьи стал монахом доминиканского нищенствующего ордена. В 1245-48 годах учился у Альберта Великого, работавшего над объединением христианства и аристотелизма. Основным делом своей жизни считал преподавание философии и теологии. Оставил очень большое количество сочинений, хотя умер сравнительно молодым, не дожив до 50 лет. Самые известные сочинения – «Сумма против язычников» и «Сумма теологии», оставшаяся незаконченной. Был канонизирован в 1323 г., через 49 лет после смерти. В 1879 г. его учение было признано официальной философией Римско-католической церкви.

«Иное дело, когда мы верим авторитету, и иное – когда разуму. Вера в авторитет весьма сокращает дело и не требует никакого труда. Если она тебе нравится, ты можешь прочитать много такого, что об этих предметах написали, как бы из снисхождения, великие и божест-

венные мужи, находя это необходимым для пользы простейших, и в чем они требовали веры к себе со стороны тех, для чьих душ, более тупоумных или более занятых житейскими делами, другого средства к спасению быть не может. Такие люди, которых всегда громаднейшее большинство, если желают постигать истину разумом, весьма легко одурачиваются подобием разумных выводов и впадают в такой смутный и вредный образ мыслей, что отрезвиться и освободиться от него не могут никогда или могут только самым бедственным для них путем. Таким полезнее всего верить превосходнейшему авторитету и соответственно ему вести жизнь. Если ты считаешь это безопаснее, я не только не возражаю против этого, а даже весьма одобряю. Но если ты не можешь обуздать в себе того страстного желания, под влиянием которого решился дойти до истины путем разума, ты должен терпеливо выносить многие и длинные околичные пути, чтобы вел тебя тот разум, который один только должен быть называем разумом, т.е. разум истинный, и не только истинный, но и точный и чуждый всякого подобия ложности (если только возможно для человека каким-либо образом достигнуть этого), так чтобы тебя не могли отвлечь от него никакие рассуждения, ложные или истиноподобные.

Душа же человеческая посредством разума и знания, о которых у нас речь и которые несравненно превосходнее чувств, возвышается, насколько может, над телом и охотнее наслаждается тем удовольствием, которое внутри ее; а чем более вдается в чувства, тем более делает человека похожим на скота».

*Аврелий Августин. О количестве души.
(Цит. по: Антология мировой философии.
М., 1969, т.1, ч.2, с.596-597).*

«Старайся дознать, что такое высшее согласие: вне себя не выходи, а сосредоточься в себе самом, ибо истина живет во внутреннем человеке; найдешь свою природу изменчивую – стань выше самого себя. Но, становясь выше себя самого, помни, что размышляющая душа выше и тебя. Поэтому стремись туда, откуда возжигается самый свет разума».

*Аврелий Августин. Об истинной религии.
(Цит. по: Антология мировой философии.
М., 1969, т.1, ч.2, с.599-600).*

«По закону своей природы человек приходит к умопостигаемому через чувственное, ибо все наше познание берет свой исток в чувственных восприятиях.

Путь доказательства может быть двояким. Либо он исходит из причины, основываясь на том, что первично само по себе; либо он исходит из следствия, основываясь на том, что первично в отношении к процессу нашего познания. В самом деле, коль скоро какое-либо следствие для нас прозрачнее, нежели причина, то мы вынуждены постигать причину через следствие. От какого угодно следствия можно сделать умозаключение к его собственной причине (если только ее следствия более открыты для нас), ибо, коль скоро следствие зависит от причины, при наличии следствия ему по необходимости должна предшествовать причина. Отсюда следует, что бытие божие, коль скоро оно не является самоочевидным, должно быть нам доказано через свои доступные нашему познанию следствия.

Бытие божие может быть доказано пятью способами.

Первый и наиболее очевидный путь исходит из понятия движения. В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное.

Второй путь исходит из понятия производящей причины. В самом деле, мы обнаруживаем в чувственных вещах последовательность производящих причин; однако не обнаруживается и невозможен такой случай, чтобы вещь была своей собственной производящей причиной; тогда она предшествовала бы самой себе, что невозможно.

Третий путь исходит из понятий возможности и необходимости и сводится к следующему. Мы обнаруживаем среди вещей такие, для которых возможно и быть, и не быть; обнаруживается, что они возникают и гибнут, из чего явствует, что для них возможно и быть, и не быть. Но для всех вещей такого рода невозможно вечное бытие; коль скоро нечто может перейти в небытие, оно когда-нибудь перейдет в него. Если же все может не быть, когда-нибудь в мире ничего не будет. Но если это истинно, уже сейчас ничего нет, ибо не-сущее не приходит к бытию иначе, как через нечто сущее. Итак, если бы не было ничего сущего, невозможно было бы, чтобы что-либо перешло в бытие, и потому ничего не было бы, что очевидным образом ложно. Итак, не все сущее случайно, но в мире должно быть нечто необходимое.

Четвертый путь исходит из различных степеней, которые обнаруживаются в вещах. Мы находим среди вещей более или менее совершенные, или истинные, или благородные; и так обстоит дело и с прочими отношениями того же рода. Но о большей или меньшей степени говорят в том случае, когда имеется различная приближенность к неко-

торому пределу; так, более теплым является то, что более приближается к пределу теплоты. Итак, есть нечто в предельной степени обладающее истиной, и совершенством, и благородством, а следовательно, и бытием. Но то, что в предельной степени обладает некоторым качеством, есть причина проявлений этого качества; так, огонь, как предел теплоты, есть причина всего теплого... Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всяческого совершенства; и мы ее именуем богом.

Пятый путь исходит из распорядка природы. Мы убеждаемся, что предметы, лишённые разума, каковы природные тела, подчиняются целесообразности. Это явствует из того, что их действия или всегда, или в большинстве случаев направлены к наилучшему исходу. Отсюда следует, что они достигают цели не случайно, но будучи руководимы сознательной волей. Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем бог.

*Фома Аквинский. Сумма теологии
(Цит. по: Антология мировой философии.
М., 1969, т.1, ч.2, с.827-831.)*

Глава 7. АНТРОПОЦЕНТРИЗМ ВОЗРОЖДЕНИЯ: ЭСТЕТИЗАЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТНО-ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА ЧЕЛОВЕКА

Базовые принципы Возрождения:

- 1) эстетизация культуры,
- 2) секуляризация религии,
- 3) практический и теоретический индивидуализм.

Философские достижения:

- 1) деятельностно-гуманистическая концепция человека и идея социального оптимизма,
- 2) деятельностно-индивидуалистическая модель культуры,
- 3) мировоззренческая реабилитация природы и пантеистическая интерпретация натурфилософии.

Основные персоналии:

Джанотто Манетти, Пико делла Мирандола, Марсилио Фичино, Лоренцо Валла, Поджо Браччолини, Мишель Монтень, Николай Кузанский

Периодизация:

- 1) гуманистический период – сер. 14 в. – 15 в.,
- 2) натурфилософский период – 16 в.

Ренессанс – одна из наиболее ярких и динамичных эпох в истории западноевропейской культуры. Создается впечатление, что Ренессанс не столько продолжает, сколько «взрывает» предшествующую культурную традицию, принципиально по-новому решая все основные мировоззренческие вопросы: о сущности и предназначении человека, о статусе божественного, о смысле исторического бытия, о месте и роли искусства. Данная точка зрения породила философско-культурологическую теорию «разлома» или «размежевания» средневековья и Возрождения по принципу оппозиции «церковное мировоззрение» – «светское мировоззрение». Но более корректным является выявление специфики взаимосвязи античного, средневекового и собственного ренессансного мировоззрения.

Действительно, мировоззрение Ренессанса явилось весьма решительным переосмыслением предшествующих схем миропонимания, но все же его смысловой акцент содержался, скорее, в пересмотре ценностной шкалы предшествовавших культур, чем в кардинальной перестройке всей картины мироздания. В самом общем плане Ренессанс можно рассматривать как творческий синтез двух основополагающих философско-культурологических идей: античного космоцентризма и христианского теоцентризма. Вслед за античностью Ренессанс стремится возвысить материальный, чувственно воспринимаемый космос, эстетизировать телесность и насладиться ею. Средневековый теоцентризм с идеей абсолютной личности как творца природы и мира также оказался близким идейному пафосу Возрождения, но только с одним уточнением – личность абсолютна уже не в некоем надмировом существовании, а в своем чисто человеческом предназначении.

В культуре Ренессанса рождается **гуманизм** – (от лат. *humanus* – человеческий) система воззрений, признающая ценность человека как личности, проникнутая идеями равенства, свободы, справедливости, уважением к человеческому достоинству.

Базовые черты нового миропонимания:

1) **эстетизация культуры**, которая ни ранее, ни после эпохи Возрождения не принимала столь всеобъемлющего характера. *«Поэтому не будем удивляться тому, что Леонардо трактует всю философию и всю философскую мудрость именно только как живопись. <...> Наука для артистически мыслящего возрожденца есть не что иное, как живопись»* (Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., «Мысль», 1982, с.55).

2) **секуляризация** («обмирщение»), появление светской по духу религии есть характерная черта возрожденческой картины мира. Теоретической базой секуляризации явилось широкое использование дохристианских античных, в основном неоплатонических, философско-религиозных учений. Оставаясь религиозными, люди Возрождения стали гораздо меньше внимания уделять собственно культовой и обрядовой стороне религии, сосредоточив основное внимание на ее внутренней, духовной сущности. Понимание Бога как некоего надмирового Абсолюта, пребывающего в своем собственном бытии, в потусторонности, перестает соответствовать усложненной духовности

человека. Основным стремлением становится «подражание Христу», «жизнь по Христу», возникает движение против монахов и церковников под лозунгом «религия для мирян». Позднее секуляризация явится логической основой Реформации.

По сути дела, это приводит к эстетизации самого христианства: церковь, храм начинает восприниматься не только как «дом Бога», но и как «дом Красоты». Именно церковь становится основным заказчиком и финансистом потрясающих архитектурных и скульптурных ансамблей. Происходит изменение языка искусства: даже в иконописные сюжеты, строго каноничные в период средневековья, стали вторгаться психологизм и драматизм, осуществляется активный поиск человеческого, мирского. Характерным примером этого может служить широкое распространение образа Мадонны в ренессансной живописи, что, фактически, означало трансформацию иконы в светский портрет. Ренессансная Мадонна – это изображение Богородицы, однако объект средневекового преклонения дан здесь не в своем религиозно-каноническом виде, а в виде эстетического образа. Изображения Мадонн – это уже не только иконы, от которых верующий ждет некоего сверхъестественного знака, чудодейственного исцеления, а одновременно портреты реальных женщин с реальной судьбой.

3) **Индивидуализм** является логическим следствием основной мировоззренческой установки эпохи – установки на творческую самореализацию личности. Широко распространенное сравнение деятелей Возрождения с титанами акцентирует присущий эпохе индивидуалистический гуманизм. В данный период человек являлся не только основным объектом изучения философии и искусства, он трактовался как центральное понятие всего космического бытия, отвергая само существование традиционной средневековой иерархической картины мира. Ренессанс отказывается от средневекового теоцентризма, помещая в центр нового, создаваемого миропорядка, творческую индивидуальность. Тем самым закладывается основание **антропоцентризма**, «мирской антропологии» и светской концепции достоинства человека.

«Визитной карточкой» нового понимания сущности человека может служить сочинение Джанотто Манетти **«Трактат о достоинстве и превосходстве человека»** (1451-1452 гг.). Сам выбор названия не случаен, автор полемизирует с широко известным сред-

невековым сочинением «О презрении к миру, или О ничтожестве человеческой жизни» папы Иннокентия III. Обосновывая тезис о достоинстве человека, Джанотто Манетти, а также выдающиеся деятели Флорентийской академии Пико делла Мирандола и Марсилио Фичино апеллируют к его творческой сущности. Человек превыше всего остального в мире, ибо только он имеет характер всеобщего, все остальное же имеет статус лишь частного. Уникальность человека проявляется в том, что исключительно в нем происходит встреча двух различных и даже противоположных начал бытия – духа и плоти, творца и творения. Человек сильнее и могущественнее даже ангела, ибо ангелы не имеют плоти. Пико делла Мирандола утверждает, что вместе с человеком небесное сходит на землю, а земное поднимается до небес. Ренессанс актуализирует понятие свободы: человек – единственное существо, принципиально находящееся вне какой-либо иерархии бытия, он – то, чем он хочет стать! У человека нет «ничего собственного», никакого «точного места», ничего присущего только ему одному, никакой «ограниченной природы», законы которой стесняли бы и ограничивали его будущее. Человек – творение «неопределенного образа», чистая возможность (при рождении Отец Небесный заложил в нем семена любых видов сущего), реализация которой зависит лишь от его выбора и воли. Конечно, возможности данной реализации не абсолютны, человек не может создать принципиально нового варианта бытия, это посильно лишь Богу. Основная этическая идея раннего гуманизма – **идея самоформирования человека** – в философии Флорентийской Академии разрастается до поистине космических масштабов.

Одним из основных философско-эстетических понятий Ренессанса является понятие гармонии, что явно сближает его с античностью. Но если античное понимание гармонии пассивно, внешнелично и является следствием самого Космоса, который совершенен, симметричен и гармоничен по своей природе, то ренессансная гармония драматична и обязана своим существованием исключительно творческой способности человека.

Именно Возрождение впервые столь явно акцентирует нестабильность, динамичность места человека в структуре мироздания. Происходит реабилитация человеческого действия и человеческой эмоциональности, утверждается, что целью человека является активность, радость творения, трактуемые, однако, преимущественно

лишь в плане эстетической активности. Ренессанс, фактически, сближает понятия «сущность человека» и «культура». Последняя понимается как вечная и субстанциальная сущность человека, его онтологическая данность. Возможность приобщения к изящным искусствам и наукам перестает трактоваться как частное и персональное дело каждого, это единственно возможная форма человеческого существования. «Природа человека» состоит именно в ее искусственности («окультуренности») – таков итог эстетизации мира, осуществленный Ренессансом.

Данное положение является новой философской концепцией сущности и назначения человека. Это есть **первая формулировка деятельностно-гуманистической концепции человека**, которая будет интерпретироваться по-разному, но более не исчезнет из европейской культуры. Употребляя термин «деятельностно-гуманистическая концепция» применительно к эпохе Возрождения, необходимо иметь в виду его конкретно-историческую специфику. Деятельность как политико-правовое, социально-предметное или научно-практическое деяние не были в фокусе интересов человека Ренессанса, который актуализирует, фактически, лишь сферу «производства» красоты. Ренессансный гуманизм имеет мало общего с привычным сегодня нравственно-этическим значением данного термина и носит, по преимуществу, эстетический характер, ассоциируясь с изяществом, утонченностью, окультуренной чувственностью.

Ренессанс, по сути дела, доходит до обожествления человека. **Марсилио Фичино** утверждает, что Бог – Бог для всего мироздания, человек – Бог для четырех элементов Вселенной, для животных и растений, для всякой материи, ибо всем он занимается, употребляет и формирует. Тот, кто так и настолько властвует над телесными вещами и замещает для них бессмертного Бога, сам, несомненно, бессмертен. Таким образом, понятия Бога и человека в философии Ренессанса сближаются, создавая теоретическую основу для пантеистических теорий. Бог начинает трактоваться как идеально завершенный, достигший идеала своей творческой эволюции человек, а человек – как своеобразная несовершенная божественность. Ренессанс трактует образ самого Христа как Бога, возвеличивающего человека. Эпитет «божественный» начинает активно употребляться в мирской, повседневной практике как форма обращения к человеку, наделенному какими-либо выдающимися творческими способностями. Необходимо отметить, что подобное прославление

человека было более типичным для раннего Возрождения: начиная со второй половины 16 века, все отчетливее начинает звучать нота скептицизма (М. Монтень, Э. Роттердамский), вспоминающая о порочности и несовершенстве человеческой природы.

Новое, преимущественно мирское понимание сущности и достоинства человека приводит к переосмыслению всего комплекса нравственно-этической проблематики. Возрождение принципиально антиаскетично; святое подвижничество, монашество, понимание нравственности как борьбы, формы преодоления земной природы человека не было характерно для Возрождения. Наоборот, человеческая эмоциональность, в первую очередь великое чувство любви, стали критерием познания и изменения мира. Вопреки средневековому стремлению к универсалиям и канонам, конкретный образ Беатриче в философской лирике Данте и образ Лауры, запечатленный гением Петрарки, стали воплощать гармонию и совершенство мира. Если для античности и средневековья исходной посылкой являлась не сама любовь, а идея любви, которая, сходя с небес на землю, теряла свой идеальный характер, то для Возрождения любовь – высшая ценность и рождается она именно на земле, сосредотачивая в себе весь спектр человеческих страстей и волнений. Гуманисты Возрождения поставили любовь в один ряд с главными философскими понятиями и категориями. Флорентийка Биче Портинари, встреченная Данте весной 1274 года, становится не только высшим символом любви, но и путеводной нитью по долинам Рая, раскрывая структуру божественного Универсума. Поэзия взяла на себя ту функцию раскрытия тайн мироздания, которая ранее принадлежала схоластической логике и откровению.

Философская рефлексия, в частности диалог **Поджо Браччолини** «Об алчности», направлена на обоснование этической системы, исходящей из естественного для человека стремления к наслаждению. Телесное не должно быть принесено в жертву духовному – такова культурная максима этого периода. Однако само телесное трактуется не как природно-естественная чувственность, а как окультуренность, «очеловеченность», и только тогда она может стать предметом эстетического любования и существовать как моральное качество.

Философско-этические сочинения данного периода содержат два понятия, помогающих уяснить сущность Ренессансного антропоцентризма. Это понятия «**virtu**» (доблесть) и «**фортуна**». Термин

«virtu» акцентирует цельность человеческой натуры, умение жить как в согласии с разумом, так и с многообразными страстями; «virtu» – это личное мужество, талант, деятельная энергия, личная слава. Данное понятие задает принципиально новую ценностную шкалу всей моральной философии, акцентируя внимание именно на практически-деятельном и индивидуально достижимом как важнейших характеристиках моральной жизни. Термин «фортуна» вводит в картину ренессансного универсума идею нестабильности, неопределенности, случайности, она ответственна за неожиданные повороты и ситуации в жизни человека, отвергая, тем самым, средневековый принцип фатализма и божественной предопределенности. Непостоянство и изменчивость фортуны в ренессансных текстах часто символизирует образ ветра, постоянно меняющего свое направление, или образ колеса, готового в каждое мгновение повернуться. Понятие «фортуна» является распространенным в философии истории Макиавелли, ассоциируясь у него с образом капризной женщины.

Введение принципа динамичности в картину мира наиболее явно отличает Возрождение от своего «идеального прообраза» – античности. Позднее, в XVII веке философ Фр. Бэкон проведет аналогию поведения античных героев с физикой Аристотеля: античные герои даже при наивысшем пике страстей (трагедии Софокла и Еврипида) стремятся к своим естественным местам, и смысл того, что происходит в мире, сводится к восстановлению нарушенного космического равновесия, к возвращению тел на их естественные места после того, как насильственные движения удалили их оттуда. Драматургия Возрождения дает нам совершенно иное представление о мире и о человеке. Карнавальная культура, в частности образ Фальстафа, встает на защиту «особенного», «непохожего», не укладывающегося в структуру уравновешенного и статично-гармоничного мира. По мнению Фр. Рабле, специфика человека состоит в том, что он есть единственное существо, способное смеяться над самим собой. Право на смех, обретенное человеком Ренессанса, есть форма его свободы, мировоззренческой дистанцированности от абсолютизированного Космоса античности и всепоглощающей религиозности средневековья.

Позднее Возрождение в творчестве Шекспира доводит идею динамизма и свободы человека до максимума. Гамлет уже не ограничивается правом судить людей и их поступки, его не устраивает

сама история: *«Распалась связь времен!»*, *«Весь мир – тюрьма, и Дания – одна из худших камер»*. Гамлет берет на себя право восстановления этой разорванной связи, не считая при этом, свою позицию единственно верной, она лишь одна из возможных. Данное обстоятельство принципиально важно для понимания новационного характера Ренессансной культуры: динамизм истории и ее моральных оценок, потеря традиционной категоричности и каноничности мышления приближают Ренессанс к современному стилю мышления.

ВЫВОД: гуманистический период в развитии Ренессансной философии выдвигает ряд принципиально новых подходов в интерпретации сущности человека. Основными из них являются:

- 1 – индивидуализация сущности человека,
- 2 – создание первой философско-культурологической теории креативной (творческой) личности,
- 3 – признание гармонического единства духовного и телесного начал,
- 4 – реабилитация эмоционально-психологической (вплоть до аффективной) стороны человеческой жизни.

Гуманизм, свобода, креативность, признание ценности и уникальности существования человека, безусловно, являются базовыми принципами культуры и философии Ренессанса. Однако сводить возрожденческую личность лишь к этим и подобным характеристикам неправомерно. Возрожденческий человек слишком антропоцентричен, слишком уверен в себе и своем мировоззренческом статусе центра Вселенной. Ренессанс, будучи стихийным самоутверждением свободной человеческой субъективности, в своем развитии доходит до таких пределов, когда человек начинает уже ощущать свою ограниченность и связанность своим же собственным стремлением к самоутверждению. А.Ф. Лосев обозначает данную тенденцию как **«обратную сторону титанизма»**. *«Эстетика Ренессанса базировалась на человеческой личности, но она прекрасно понимала ограниченность этой личности. Она буйно и бурно заявляла о правах человеческого субъекта и требовала его освобождения – и духовного, и душевного, и телесного, и вообще материального. Но эстетика Ренессанса обладала одним замечательным свойством ...: она знала и чувствовала всю ограниченность изолированного человеческого субъекта. И это навсегда наложило печать трагизма на всю беско-*

нечно революционную стихию возрожденческого индивидуализма». (Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., «Мысль», 1982, с.64).

История Ренессанса оставила значительное количество примеров вероломства, жестокости, авантюризма, разгула страстей. Папа Александр VI и его сын Цезаре Борджиа собирали на свои ночные оргии до 50 куртизанок; в Ферраре герцог Альфонс среди бела дня прогуливался голым по городу; у Поджо Браччолини было 10 внебрачных детей, а у Никколо д'Эсте – около 300; кардинал Алидозо, пользовавшийся особым благоволением папы Юлия II, похитил жену почтенного и родовитого флорентийца; многие кардиналы поддерживали отношения со знаменитой куртизанкой Империей, которую Рафаэль изобразил на своем Парнасе в Ватикане.

Данная «теневая сторона» наиболее явно заявившая о себе в период позднего Возрождения, явилась, в некоторой степени, закономерной. Она была порождена мировоззренческим индивидуализмом эпохи. *«В самом деле, всякая личность-титан существует не одна, их очень много, и все они хотят своего абсолютного самоутверждения, т.е. все они хотят подчинить прочих людей самим себе, над ними безгранично властвовать <...> Все такого рода титаны гибнут во взаимной борьбе в результате взаимного исключения друг друга из круга людей, имеющих право на самостоятельное существование. Ренессанс, который так глубоко принизывает все существо творчества Шекспира, в каждой его трагедии превращается лишь в целую гору трупов, потому что такова страшная, ничем неодолимая и убийственная самокритика всей возрожденческой эстетики»* (там же, с.61).

Ослабление идеи внеличного, абсолютного и объективного в своем существовании Бога проявилось в период Ренессанса во всей своей тотальности и многообразии: от эстетически ориентированной деятельностно-гуманистической трактовки личности до аморализма и «обесчеловечивания» человека в позднем Ренессансе.

«Обратная сторона титанизма» наиболее ярко и откровенно проявила себя именно в сфере практической нравственности, однако нашла свое выражение и в сфере философско-теоретического осмысления. Примером последнего может служить философский скептицизм **М. Монтеня**, представленный уникальным жанром философского эссе. Скептицизм М. Монтеня – нечто среднее между скептицизмом жизненным, который есть результат горького житейского опыта и разочарования в людях, и скептицизмом фило-

софским, в основе которого лежит глубокое убеждение в недостоверности человеческого познания. Монтень первым из гуманистов начинает говорить о несовершенстве человеческого разума, видя доказательство этого тезиса в несовершенстве того мира, который создан волей и руками людей. Цель его философии – доказать, что человек не может познать абсолютной истины, что все истины, признаваемые нами абсолютными, не более как относительны.

Считая, подобно Эпикуру, достижение счастья главной целью человеческой жизни, он оценивает нравственный долг и саму добродетель лишь настолько, насколько они не противоречат этой верховной цели; всякое насилие над своей природой во имя отвлеченной идеи долга казалось Монтеню безумием. Самыми важными обязанностями человека Монтень считает обязанности по отношению к самому себе. Признавая эгоизм главной причиной человеческих действий, Монтень не возмущается этим, находит это вполне естественным и даже необходимым для человеческого счастья, потому что если человек будет принимать интересы других так же близко к сердцу, как свои собственные, тогда счастье и душевное спокойствие перестанут быть достижимыми.

Человек должен стараться выработать состояние духа, при котором счастье чувствуется сильнее, а несчастье – слабее. Рассмотрев несчастья неизбежные и объективные (физическое уродство, слепота, смерть близких людей и т.п.) и несчастья субъективные (оскорблённое самолюбие, жажда славы, почестей и т.п.), Монтень утверждает, что долг человека – бороться по возможности против тех и других. К несчастьям неизбежным нужно относиться с покорностью, стараться поскорее свыкнуться с ними, заменить неисправность одного органа усиленной деятельностью другого и т.д. Что касается несчастий субъективных, то от нас самих зависит ослабить их остроту, взглянув с философской точки зрения на славу, почести, богатство.

Скептицизм Монтеня наносит удар не только по претензии человека осознавать себя как смысловой центр Вселенной, но и по его убежденности в том, что европейская цивилизация является высшим типом цивилизационной системы. Монтень полагает, что Европа «заблудилась» в истории, ее достижения в области культуры, науки и техники не идут ни в какое сравнение с естественной простотой нравов, разумной организацией жизни других цивилизаций, прежде всего цивилизаций Нового света. Монтень открыто

противопоставляет образ жизни, политическое устройство, систему общественных отношений, сложившихся у майя, ацтеков, образу жизни, существующим на его родине. Высочайшую заслугу народов Нового Света он видит в том, что они смогли создать культуру, базирующуюся на естественных законах, позволяющую человеку жить в гармонии с природой. Он подчеркивает, что в лексиконе коренных жителей Нового Света нет даже слов, обозначающих ложь, предательство, притворство, скупость, зависть и злословие.

Монтень, по сути, нанес первый мощный удар по идее европоцентризма, поколебал основы антропоцентризма, который безоговорочно доминировал в сознании его предшественников-мыслителей Ренессанса. От него идет линия критики мнимого всемогущества человека, противопоставляющего себя природе и рассматривающего окружающий мир как безграничное поле приложения своих креативных потенций. Апологетика естественного человека, живущего в гармонии с природой, создающего мир культуры в соответствии не только с человеческими, но и природными законами, начинается именно Монтенем.

Светская трактовка сущности человека ведет к десакрализации онтологии. Из категориальной пары «пространство-время» именно время оказывается предметом наиболее пристального внимания Возрождения, т.к. именно оно позволяет реализоваться человеческому творчеству. Время «изымается» из гармонично-безличностного античного Космоса или христианско-сакрального мира, оно становится достоянием человека, формой его творческой реализации. Возрождение снимает средневековое противопоставление бренно-временного и трансцендентально-вечного. Время трактуется как естественное и прирожденное качество человека. Но в отличие от других его качеств – души и тела – время дано человеку как чистая возможность, реализация которой всецело в его власти. По сути, понятия «время» и «культура» становятся синонимичными. Время есть не просто длительность, форма природного бытия, данная человеку от рождения, **время есть форма бытия культуры**. Овладеть временем – это значить окультурить себя. Таким образом, на смену средневековому представлению о времени как мучительному движению к смерти пришло восприятие времени как возможности творческой самореализации, возможности проявить свою доблесть, «virtu». Внешним символом нового отношения ко времени стало

достаточно широкое распространение механических часов. В 1450 г. часы были установлены на башне городской ратуши в Болонье, в 1478 – на башне замка Сфорцы в Милане, в 1499 г. – на площади Св. Марка в Венеции. Во второй половине 15 в. распространение получили карманные часы, а затем и будильники. Концепция пространства, во многом базируясь на великих географических открытиях данной эпохи, также претерпевает значительные изменения, трансформируясь в духе историчности.

Джоноццо Манетти высказывает мысль, что всемогущий бог подобно некому банкиру раздает людям время как деньги, ведет строгий подсчет годов, месяцев, дней и часов, истраченных людьми на различные нужды, и строго наказывает тех из них, кто бесполезно растрчивает эту драгоценность. Кроме фиксации социально-психологической значимости времени, в данном высказывании обращает на себя внимание упоминание о банке. Это не случайно и отражает становление нового типа социальности. 15-16 века – это период формирования ранне-буржуазной цивилизации с развитой ремесленно-мануфактурной и торговой экономикой, коммунальной государственностью, политическим динамизмом. Все эти социальные новации оказались возможны лишь при условии возрастания личностного начала в культуре. Таким образом, возрожденческий антропоцентризм, и в частности деятельностно-индивидуалистическая интерпретация времени, явились философско-культурологическим ответом на становление принципиально нового типа социально-экономических реалий своего времени.

ВЫВОД: становление историзма современного типа произошло именно в период Ренессанса. Свидетельством этого являются:

1 – переориентация философии истории с сакрально-божественной на эмпирически наблюдаемую историю человеческих поступков;

2 – мировоззренческая акцентировка изменчивости, текучести и относительности времени как формы существования человека в культуре,

3 – повышение социокультурной ценности времени и отождествление его с творческой активностью человека.

Несмотря на активный процесс секуляризации, Ренессанс, безусловно, остается религиозной культурой. Однако схоластическое христианство уже не может удовлетворить антропоцентризм

Возрождения. Трансформация ортодоксального христианского вероучения с учетом новых мировоззренческих ориентаций была осуществлена **Николаем Кузанским** (1401-1464 гг.). Центральная проблема его философии типична для любого теолога: это вопрос о сущности Бога и характере взаимодействия его с миром. Но способ его рассуждений есть явление новое и совершенно чуждое традиции средневекового католического богословия. Кузанский отвергает как саму личностно-трансцендентальную интерпретацию Бога, так и традиционный для схоластики метод богопознания. Свой главный философско-богословский труд Кузанский называет **«Ученое незнание»**, противопоставляя его господствовавшей «положительной теологии», считая, что путь познания Бога через познание его атрибутов бесперспективен, ибо никакое количество атрибутов не могут исчерпать величия и бесконечности Бога. «Ученое незнание» не является отказом от познания Бога и мира; данным названием Кузанский указывает на принципиальную несоизмеримость даже всей суммы человеческих знаний о Боге и сущности самого Бога.

В творчестве Николая Кузанского отчетливо звучат мотивы неортодоксального богословия, связанного с пантеистической трактовкой взаимоотношений Бога и мира, представленные в творчестве Скота Эриугены и особенно самого значительного теоретика мистического пантеизма конца 13 – начала 14 века Мейстера Экхарта. Большое влияние на концепцию Кузанского оказали и популярные в этот период сочинения дохристианских античных авторов.

Концепция Кузанского представляет собой отход от религиозной персонификации и упрощенного антропоморфизма в понимании Бога. Кузанский отвергает традиционное представление о триединой сущности Бога. В его терминологии Бог есть «бесконечное единое начало мира», его «скрытая сущность», «форма всех форм». Наиболее часто мыслитель употребляет термин **«Абсолют»**, конкретизируя его через термины **«Абсолютный максимум»** (представление о том, что ничего превыше и больше Бога в принципе быть не может) и **«Абсолютный минимум»** (представление о том, что ничто, даже самое малое, не в состоянии быть «вне» Бога), которые тождественны и бесконечны в своем бытии.

Традиционный христианский дуализм Бога и мира трансформируется у Кузанского в представление о единстве бесконечного Бога и мира конечных вещей. Бог не творит мир «из ничего» в оп-

ределенный отрезок времени, а имманентно и постоянно присутствует в мире. Характеризуя процесс возникновения мира, Кузанский говорит о «развертывании» того, что содержится в Боге изначально «в скрытом виде». Эта идея свидетельствует о **тенденции мистического пантеизма в учении Кузанского**. (Пантеизм – от греч. pan- все + teos – бог, философское учение, отождествляющее Бога и мир). С этой точки зрения основная онтологическая сущность Бога проявляется в его способности быть основой потенциально бесконечного, но одновременно целостного и единого мира.

Философская и собственно медико-научная деятельность Теофраста Бомбаста фон Гогенгейма (1493-1541), более известного как Парацельс, является дальнейшим развитием пантеистических идей. Базируясь на творчестве Кузанского и античных натурфилософов, Парацельс утверждает натуралистическое тождество микро- и макрокосма на основе всеобщей одушевленности природы и конструирует универсальные взаимосвязи между небесными светилами, минералами, растениями и функциями человеческого организма.

Характерной чертой Возрожденческой натурфилософии явилось активное взаимодействие рационально-логического знания, воодушевленного становлением экспериментальных методов в естествознании, Коперниканской моделью Универсума, светской по своему духу системой образования, и четко выраженного интереса к магии и оккультным наукам. Парадоксальное, на первый взгляд, «содружество» коренится в Возрожденческом антропоцентризме. Человек претендует на роль смыслового центра Вселенной тотально: гуманистический пафос философских систем, возникновение светского искусства (в первую очередь, портретной живописи), реанимация античного пантеизма актуализируют главную характеристику человека – свободу. Полагание творчества в качестве принципа человеческого бытия приводит к стремлению перекроить весь мир по своей, человеческой «мерке», воспринимать окружающее не пассивно-созерцательно, а активно-действенно. *«Отсутствие же собственной природы, бытие в качестве средоточия полной свободы приводят к тому, что весь мир форм подвластен человеку настолько, что он может его превзойти, либо перерождаясь в демона, либо восходя к божественной, сверхразумной сущности»* (Гарен Э. Магия и астрология в культуре Возрождения. – в кн. Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII-XIX вв., М., 1999, с.28).

Поэтому столь активно дебатированные в культуре Возрождения проблемы истинной и ложной магии, истинной и ложной алхимии, истинной и ложной астрологии есть способы поиска путей к овладению тайнами природы, провозглашению своей власти над ней. Апелляция к духам, демонам, силам хаоса и тьмы есть форма специфически ренессансного мироощущения, согласно которому человеку подвластно все. Средневековая религиозность всячески боролась с оккультизмом именно в силу своего стремления упорядочить, иерархически ранжировать мироздание, описать его в языке схоластической рациональности. Для средневековья магия запретна, расценивается как форма дьявольского искушения, ибо она есть тайное, несанкционированное церковным канонам, проникновение «казуса», «случайности» в упорядоченную структуру миропорядка. Наоборот, для Ренессанса магия есть свидетельство силы и свободного поиска человеческого духа, соединения рассудочности и эмоциональности, души и тела, разума и страсти, суровости закона и абсурдности чуда.

Томмазо Кампанелло, ортодоксальный доминиканец и создатель одной из наиболее интересных социальных утопий Возрождения, допускает совсем уж не ортодоксальное с точки зрения христианской церкви «учение о гороскопе религий», согласно которому смена культов на Земле и появление пророков определяется великими конъюнкциями, т.е. совпадением планет, которые расположены выше Солнца. Марсилио Фичино (который был также и медиком) объяснял исцеление больного тройственным действием: практическим лечением, использованием чудодейственных молитв, а также воздействием магнетических сил Земли («напряжением духов»). Знаменитый флорентийский поэт Полициано, один из деятелей Флорентийской Академии, объяснял ливни тем, что один из заговорщиков заключил перед смертью союз с дьяволом; поэт одобрял действия людей, вырвавших труп этого заговорщика из могилы, долго таскавших его по городу и бросивших труп в реку, после чего, по мнению Полициано, ливень прекратился.

Включение магии в систему Ренессансной натурфилософии означало провозглашение бесконечности мира, открытие универсальных связей между всеми существующими формами жизни, возможность человека влиять на законы мироздания, следовательно, магия явилась формой прославления творческих возможностей человека. Именно посредством магии человек Возрождения осознавал себя как единство духа и материи, как всеобщую универсальность мира.

ВЫВОД: для натурфилософского этапа было характерно:

- 1 – отказ от средневекового теологического канона,
- 2 – мировоззренческая и субстанциальная реабилитация природы на основе античного пантеизма,
- 3 – отказ от пассивно-созерцательной трактовки природы и попытка ее деятельностной интерпретации.

Разработка космологических моделей эпохи позднего Возрождения традиционно связывается с именами Н. Коперника и Дж. Бруно. Но, как это не парадоксально на первый взгляд, средневековая геоцентрическая аристотелевско-птолемеевская система была в гораздо большей степени созвучна характеру мировосприятия ренессансного самодостаточного субъекта, нежели пришедший ему на смену гелиоцентризм, ибо именно геоцентризм как нельзя лучше соответствовал тотальному антропоцентризму данной эпохи. Гелиоцентризм и идея множественности миров явились, фактически, отрицанием самих основ ренессансного миропонимания: притязания человека на роль смыслового центра Вселенной оказались нарушенными, ибо лишили его объективной точки опоры. Человек получил простор для саморазвития, но зато стал «бездомным». Свобода человека оказалась купленной слишком дорогой ценой: человек перестал ощущать себя венцом Божьего творения, став лишь одной из частиц мироздания.

У человека позднего Возрождения возник новый страх, отличный от страха средневекового человека. В средневековье страх был порожден представлением о человеческой греховности, но мог быть утолен в другом, сакральном мире. Напротив, человек Возрождения страшится именно благодаря антропоцентричности своего мировоззрения: поставив на место Абсолюта свое Я, он более не находит убедительного ответа на вопрос о смысле жизни. Традиционализм средневековья надежно защищал человека от чувства растерянности и одиночества; человек Возрождения открыт сомнению, борьбе страстей, амбиций и аффектов, остро чувствует проблемность собственного бытия. (Не случайно, расцвет еретических движений и инквизиции приходится именно на 15-16 века). Эстетическим эквивалентом духовных исканий этой кризисной эпохи явился маньеризм позднего Возрождения (творчество Понтормо, Пармиджанино, Бронзино, Босха, раннего Эль Греко), миропонимание которого наполнено предельными контрастами: чувственности и интеллектуализма, аскетизма и гедонизма, грубости и изысканности, натурализма и эстетизированной символики.

Биографическая справка

Кузанский Николай (1401-1464), родился в Германии – в местечке Куза Трирской епархии в семье зажиточного крестьянина. Первоначальное образование получил в школе «братьев общей жизни», формально светском, но по характеру близком к монашеству сообществу, ставившей задачей преобразование общества путем воспитания глубокой личной религиозности. Главная цель – подражание Христу, его земным поступкам и добродетелям. Продолжил образование в Падуанском университете, где стал доктором канонического права. В 1448 году становится кардиналом. Играл выдающуюся роль в церковно-политической жизни Европы своего времени, уделяя одновременно большое внимание научным занятиям. Занимался проблемами философии, филологии, астрономии, космографии, математики. Отход от традиционной схоластики во многом был обусловлен личной дружбой с выдающимися итальянскими гуманистами.

Монтень Мишель родился 1533 года в г. Бордо. Получил блестящее образование. Его учитель, немец по происхождению, совершенно не владел французским языком и говорил с Мишелем исключительно на латыни. Уже в юношеские годы читал в подлинниках произведения римских философов, прозаиков, драматургов, а также греческих поэтов и мыслителей, переведенные на латынь. Во время гугенотских войн Монтень часто выступал как посредник между враждующими сторонами, его одинаково уважали король-католик Генрих III и протестант Генрих Наваррский. Дважды избирался мэром, но затем отказался от этой почетной должности, сосредоточившись на литературном труде. После смерти отца унаследовал родовое имение Монтень, где и поселился, выйдя в отставку. В 1572 г., возрасте 38 лет Монтень начинает писать свои «Опыты», являющиеся блестящим примером философской эссеистики. Его философскую позицию можно условно обозначить как скептицизм. Скончался 13 сентября 1592 г. во время мессы. Место Монтеня в истории философии можно определить как последнего гуманиста Возрождения и первого моралиста Нового времени.

Пико делла Мирандола (1463-1494) – итальянской философ-неоплатоник, отличавшийся необыкновенной личной одаренностью

и ученостью. Образование получил в Падуанском университете, изучая философию и теологию. Большое внимание уделял арабской, еврейской и античной философии, отличался глубокой гуманистической образованностью, интересовался мистическими культами, в частности каббалой. Был осужден в ереси и приговорен римской инквизицией, от которой его спасло личное вмешательство итальянского правителя Лоренцо Великолепного. Последние годы жизни провел во Флоренции, сблизившись с кружком М. Фичино.

Фичино Марсилио (19.10.1433-1.10.1499), итальянский гуманист и философ-неоплатоник. Родился в семье врача, первоначальное образование получил во Флоренции и Пизе. Пользовался личной благосклонностью некоронованного правителя Флоренции Козимо Медичи. Перевел на латинский язык сочинения Платона, Плотина, Ямвлиха, трактаты Герметического свода. Развил философскую систему, представляющую собой оригинальную переработку неоплатонизма и мистических учений поздней античности в духе согласования с основными догматами христианства. Характерна апология земной красоты, созерцание которой он рассматривал как высшую ступень к мистическому созерцанию истины. Основал Платоновскую Академию во Флоренции, ставшую центром притяжения интеллектуальных сил не только Италии, но и всей Европы.

«Он (человек Ренессанса – *Е.Л.*) с удовольствием встает утром, с удовольствием вздыхает аромат неба и растений, с удовольствием садится на лошадь, с удовольствием работает при свечах, с удовольствием развивает свои члены, дышит, существует в мире. Кажется, как будто он вбирает в себя при каждом дыхании двойное количество кислорода. Отнюдь не противный самому себе, он живет в мире с окружающей средой и с собой. Он считает, что большего блаженства нет на земле, как жить счастливо Он гонит горе, как бесчестье или как нечто не стоящее внимания, употребляя против собственных страданий и против чужих страданий всякого рода легкие средства, какие внушает ему его эгоизм и какие позволяет ему его сила. Он не испытывает никакого грустного настроения оттого, что он представляет из себя единственное, оригинальное, отличное от других существо».

Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения, М., 1982, с.102

«В самом деле, человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он – человеческий бог (*humanus deus*). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он – микрокосм, или человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой потенцией бога и весь мир. Человек может быть человеческим богом; а в качестве бога он по-человечески может быть человеческим ангелом, человеческим зверем, человеческим львом, или медведем, или чем угодно другим: внутри человеческой потенции есть по-своему все.

В человечности человеческим образом, как во Вселенной универсальным образом, развернуто все, раз она есть человеческий мир. В ней же человеческим образом и свернуто все, раз она есть человеческий бог. Человечность есть человечески определенным образом единство, оно и бесконечность, и если свойство единства – развертывать из себя сущее, поскольку единство есть бытие, свертывающее в своей простоте все сущее, то человек обладает силой развертывать из себя все в круге своей области, все производить из потенции своего центра. Но единству свойственно еще и ставить конечной целью своих развертываний самого себя, раз оно есть бесконечность; соответственно у творческой деятельности человека нет другой конечной цели, кроме человека. Он не выходит за свои пределы, когда творит, но, развертывая свою силу, достигает самого себя; и он не производит чего-то нового, но обнаруживает, что все творимое им при развертывании заранее уже было в нем самом, ведь человеческим образом, как мы сказали, в нем существует целый мир. Как сила человека человеческим образом способна прийти ко всему, так все в мире приходит к нему, и стремление этой чудесной силы охватить весь мир есть не что иное, как свертывание в ней человеческим образом вселенского целого».

Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т., М., 1979, т.1, с.258-261

«Я называю максимумом нечто такое, больше чего ничего не может быть. Изобилие связано в действительности лишь с единым. Вот почему единство совпадает с максимальной и также является бытием...

Абсолютный максимум единственен, потому что он – все, в нем есть все, потому что он – высший предел. Так как ничто ему не противостоит, то с ним в то же время совпадает минимум, и максимум тем самым находится во всем. А так как он абсолютен, то воздействует в действительности на все возможное, не испытывает сам никакого ограничения, но ограничивает все. Этот максимум, который непоколебимая вера всех народов почитает так же, как бога, явится в первой книге о человеческом разуме предметом моих посильных исследований...».

Николай Кузанский. Об ученом незнании.

(Цит. по: Антология мировой философии в 4-х т., М., 1970, т.2, с.50)

«О том, что жить без наслаждения невозможно, а без добродетели можно.

Ты, Катон, привел много примеров. Поскольку каждый из них в отдельности мне нет смысла опровергать, нужно сразу заметить следующее: что бы ни делали те, которых ты перечислил, они делали это ради одного наслаждения, и этого даже ты не смог бы опровергнуть. Чтобы укрепить эту основу, скажу, что роду живых существ ничего так не выделено природой, как сохранять свою жизнь и тело и уклоняться от того, что покажется вредным. Ничто более не сохраняет жизнь, чем наслаждение, с помощью вкуса, зрения, слуха, обоняния, осязания, без чего мы не можем жить, без добродетели же можем. Так что, если кто-то жесток и несправедлив по отношению к любому из чувств, он действует вопреки природе и вопреки своей пользе».

*Лоренцо Валла «О наслаждении»
(Цит. по: Антология мировой философии в 4-х т.,
М., 1970, т.2, с.80)*

Об истинной и ложной науке

«...Пусты и полны заблуждений те науки, которые не порождены опытом, отцом всякой достоверности, и не завершаются в наглядном опыте, т.е. те науки, начало, середина или конец которых не проходят ни через одно из пяти чувств. И если мы подвергаем сомнению достоверность всякой ощущаемой вещи, тем более должны мы подвергать сомнению то, что восстает против ощущений, каковы, например, вопросы о сущности бога и души и тому подобные, по поводу которых всегда спорят и сражаются. И поистине, всегда там, где недостает разумных доводов, там их заменяет крик, чего не случается с вещами достоверными. Вот почему мы скажем, что там, где кричат, там истинной науки нет, ибо истина имеет одно-единственное решение, и, когда оно оглашено, спор прекращается навсегда. И если спор возникает снова и снова, то эта наука – лживая и путанная, а не возродившаяся на новой основе достоверность.

Истинные науки – те, которые опыт заставил пройти сквозь ощущения и наложил молчание на языки спорщиков. Истинная наука не питает сновидениями своих исследователей, но всегда от первых истинных и доступных познанию начал постепенно продвигается к цели при помощи истинных заключений, как это явствует из первых математических наук, называемых арифметикой и геометрией, т.е. числа и меры».

*Леонардо да Винчи
(Цит. по: Антология мировой философии в 4-х т.,
М., 1970, т.2, с.85-86)*

Глава 8. НАУКОЦЕНТРИЗМ НОВОГО ВРЕМЕНИ: РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ СОЗНАНИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОГО СТИЛЯ МЫШЛЕНИЯ

Базовые принципы культуры:

- 1) становление техногенной цивилизации и формирование активной социальной позиции,
- 2) наукоцентризм и механико-рационалистическая интерпретация мира

Философские достижения:

- 1) универсализация рационализма как базовой философско-мировоззренческой модели,
- 2) выдвижение методологии научного познания в качестве приоритетной сферы философского исследования,
- 3) гносеологический оптимизм,
- 4) формирование инструментально-прагматической модели знания,
- 5) разработка индуктивной и дедуктивной стратегий познания,
- 6) оформление субъект-объектной модели западноевропейского мышления,
- 7) концептуальная и мировоззренческая актуализация категории «пространство».

Основные персоналии:

Фр. Бэкон, Дж. Локк, Т. Гоббс, Д. Беркли, Д. Юм, Б. Спиноза, Р. Декарт, Г. Лейбниц

Периодизация:

- 1) период преобладания методологии эмпиризма,
- 2) рационалистический период

Базовые принципы культуры Нового времени:

- 1) В культуре Нового времени (17-18 вв.) происходит становление человека принципиально нового типа – человека, ориентированного на социально-политическую, экономическую гносеологическую активность. Социальная востребованность человека данного типа была порождена техногенной цивилизацией, формирование

которой как раз и начинается в 17 в. Основными характеристиками техногенной цивилизации являются:

- преобладание машинно-индустриального типа организации производства,
- урбанизация жизни,
- социально-практическая индивидуализация сознания (а не только гуманистически-эстетическая, как в Ренессансе),
- формирование активно-деятельной направленности интеллекта,
- стремление к активному овладению законами природы,
- социальный и гносеологический оптимизм.

Человек начинает осознавать себя как «*homo faber*» («человек производящий»). Стремление к активному созиданию явно преобладает над приспособительно-созерцательной тенденцией. Начиная с Нового времени, формулируется понятие «второй природы», т.е. природы, созданной человеком на основе его рационально-конструктивной способности мышления.

Идея активности человека не является абсолютной новой философско-культурологической идеей, ее художественно-эстетический вариант был развит и даже доведен, фактически, до своего логического отрицания культурой Возрождения, но именно Новое время сделало принцип активности тотальным.

2) Специфической чертой мировоззрения Нового время является стремление европейской культуры осмысливать и осознавать себя через призму классической науки. Особую роль в становлении классической науки сыграли такие научные открытия, как философская идея Н. Кузанского о бесконечности Вселенной и вращении Земли (сер. 15 в.), математическое обоснование гелиоцентричности Вселенной Н. Коперником (1473-1543 гг.), астрономическое обоснование бесконечности Вселенной и создание основ динамики Г. Галилеем (1564-1642 гг.) и И. Кеплером (1571-1630 гг.), открытие системы кровообращения У. Гарвеем (1578-1657 гг.). Свое логическое завершение классическая наука получила в физике И. Ньютона (1642-1727 гг.).

Базовыми методологическими принципами классической науки являлись:

- механицизм (рассмотрение мира в целом и его отдельных частей в качестве хотя и сложного, но рационального в своей основе механизма),
- универсализация причинно-следственных отношений,

- преобладание количественных, а не качественных методов научного исследования,
- полагание математики в качестве универсального научного языка,
- ориентация на практически-полезный конечный результат.

Главный труд И. Ньютона «Математические начала натуральной философии» (1687 г.) содержит как математическое, так и философское обоснование нового мировоззрения. Последнее заключается в окончательной **деантропоморфизации мира**, в разграничении областей веры и знания, в изгнании телеологизма из сферы научного мышления (телеологизм – распространенное в средние века и Возрождении идеалистическое учение о существовании в самой субстанции мира предопределенных свыше целей развития).

Ориентация культуры Нового времени на идеал классической науки привела к универсализации мировоззрения и становлению **первой в истории научной картины мира**. (Напомним, что ранее попытка создания универсально-философской картины мира была предпринята в античности.) Это предполагало четкое фиксирование метода соотношения научной картины мира и иных сфер жизнедеятельности человека. Данным методом был провозглашен **механистический детерминизм** – мировоззрение, согласно которому все явления объективного мира взаимосвязаны благодаря существованию универсальных причинно-следственных отношений, и могут быть рационально осмыслены посредством науки классического типа.

Языком общения человека с окружающей его действительностью стал язык математики, а не язык здравого смысла, искусства или религиозно трактуемой символики. Человек Нового времени обращается непосредственно к действительности вещей, он хочет сам – независимо от заданных извне (Космосом, Богом) образцов истины познать и испытать этот мир. Наука впервые начинает рассматриваться как автономная сфера культуры, а природа – как автономная сфера реальности. В рамках наукоцентризма именно Природа, а не Божественный Абсолют начинают осознаваться и как первопричина, и как цель мирового развития. Понятия «природа» и «естественность» понимаются, фактически, как синонимы. «Естественная природа» становится критерием оценки и наделяется характеристиками правильности и даже совершенства («естественный

человек» Ж.-Ж. Руссо, «естественные общественные законы» в философии Просвещения, «естественно-прекрасное» классицизма).

Впервые в истории базовым признаком описания природного, социального, а также и своего собственного существования человек объявляет разум. По сути дела, возникает **культ разума**: указанные признаки классической науки не были ограничены лишь сферой научно-теоретической рациональности, они получили поистине всеобщую мировоззренческую интерпретацию и были осмыслены практически всеми сферами культуры. Например, Т. Гоббс пытается построить свою политическую философию по аналогии с «социальной физикой», находя в обществе силы, действующие по принципу притяжения и отталкивания. Б. Спиноза этическую систему излагает на языке Евклида, сознательно называя метод построения своей этики геометрическим. Рационализация сознания проникает в сферы, казалось бы, принципиально иные по своему ментальному складу: речь идет о «рационализации» религии (укрепление протестантизма) и движении Реформации.

Излюбленной метафорой 17 века становятся часы, как пример достаточно сложного, но абсолютно рационального в своей конструкции механизма. Этот образ распространен повсеместно: собственно в механике, в глобальных натурфилософских построениях как символ мироздания, в социальной философии как аналог устройства человеческого общества, в живописи как один из главных элементов натюрморта.

Возникновение экспериментального метода в науке, преобладание механистической картины мира в философии и расцвет жанра натюрморта в живописи совпадают во времени и имеют одни мировоззренческие основания. Классический натюрморт 17 века ориентирует зрителя не столько на наслаждение мастерством его автора, богатством колористики, оригинальностью замысла, сколько обращается к разумному началу в человеке, создавая особый психологический настрой размышлений о смысле жизни, о близкой смерти. Натюрморт не есть только форма наслаждения красотой, его задача — давать «пищу» для ума, быть своеобразным ребусом, подлежащим интеллектуальному разгадыванию. Сам выбор предметов для натюрморта способствовал этому — череп, часы, золотой кубок с изображением св. Георгия (символ победы над драконом чувственности), пустые раковины, бабочки-однодневки.

В рамках господствующего в этот период классицизма стремление к рационализации сознания проявляется с максимальной очевидностью. Классицизм стремится упорядочить саму жизнь, привести эстетические чувства к некоей строгой и рационально просчитываемой форме. Красота начинает соотноситься со свойствами ясности, логической четкости, очевидности, геометрической правильности. Братья Карраччи называют свою Академию искусств «Академией вступивших на правильный путь», подчеркивая тем самым роль Метода и Порядка в живописи. Искусство начинает тяготеть к нормативности, завершенным гармоническим формам, уравновешенной композиции: его задача – убеждать логикой мысли. Типичным примером подобного мировидения могут служить следующие строки А. Поупа, поэта 18 века:

Измеряй Землю, взвешивай воздух,
И обучай планеты, по какому пути им двигаться.
Направляй все времена и управляй солнцем!

Естественно, что установка на активно-деятельную трактовку интеллекта потребовала своей философско-методологической проработки. Поэтому философия Нового времени отличается явным **акцентированием гносеологической проблематики**: человеческий разум, его структура и возможности в достижении истинного знания на долгие годы становятся главными философскими проблемами. (Гносеология – от гр. *gnosis* – знание + *logos* – учение; раздел философии, в котором изучаются проблемы природы познания и его возможностей, отношения знания к реальности, исследуются всеобщие предпосылки познания, выявляются условия его достоверности и истинности).

Само понятие «знание» в трактовке философии Нового времени отличается от его трактовок в период античности (знание как созерцательно-теоретические рассуждения об идеальном и эстетически совершенном Космосе), средневековья (экзегетика как форма интерпретации истин Священного писания и Святоотеческой литературы) и Возрождения (знание как способ внутреннего гуманистически-эстетического самоусовершенствования). В интерпретации Нового времени знание есть, в первую очередь, инструмент эффективного преобразования мира, а также результат познавательной деятельности человека, направленной на получение истины (т.н. **инструментально-прагматическая модель знания**).

Новое время, акцентируя инструментальную направленность разума, предполагает обязательное **исследования метода** получения подобного знания. Даже названия работ философов этого периода весьма симптоматичны: Р. Декарт «Рассуждение о методе» и «Правила для руководства ума», Б. Спиноза «Трактат об усовершенствовании разума», Дж. Локк «Опыт о человеческом разуме», Г. Лейбниц «Новые опыты о человеческом разуме» и т.д. Приведенные названия фиксируют основополагающую методологическую установку эпохи – недостаточно только иметь хороший разум, главное- это правильно применять его.

Так, согласно Декарту, истинное знание может быть получено при неуклонном соблюдении следующих логических требований:

1 – включать в суждения только то, что представляется уму ясно и отчетливо,

2 – производить постоянный логический анализ исследуемой проблемы, подразделяя ее на максимально простые составляющие,

3 – руководить ходом своих мыслей, начиная с простейших и легко познаваемых истин, и восходить, как по ступеням, к познанию наиболее сложных,

4 – делать максимально возможные полные перечни исследуемого, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено.

Р. Декарт стремится построить систему мышления в соответствии с идеалами математического естествознания, полагая интеллектуальную интуицию в качестве основы мышления и умозрительно-дедуктивный метод как способ получения истинного знания.

Фр. Бэкон также явно формулирует мысль о том, что философия должна быть, в первую очередь, методологией наук. В своей работе «Новый Органон» он выдвигает индуктивную концепцию научного познания и разрабатывает учение о методе познания как сочетании способностей опыта и разума.

Названные персоналии очерчивают поле философско-методологической рефлексии культуры Нового времени: Фрэнсис Бэкон как центральная фигура эмпиристско-индуктивной методологии и Рене Декарт как ключевая фигура рационалистически-дедуктивной методологии.

Данные философско-методологические ориентации в течение XVII-XVIII веков существовали в форме гносеологической оппозиции.

Эмпиризм (от гр. *empiria* – «опыт») – направление в теории познания, признающее чувственный опыт источником знания и считающее, что содержание знания может быть сведено к нему. Разум, в трактовке эмпиризма, ограничивается регистрацией, классификацией и упорядочиванием фактов, поставляемых органами чувств и здравым смыслом.

Представителями эмпиризма в философии Нового времени являлись **Фр. Бэкон** (1561-1662), **Т. Гоббс** (1588-1679), **Д. Локк** (1632-1704) (традиция материалистического эмпиризма) и **Д. Беркли** (1685-1753), **Д. Юм** (1711-1776) (традиция субъективно-идеалистического эмпиризма).

Родоначальником эмпиризма Нового времени является английский философ **Фр. Бэкон**, считавший своей целью создание **гносеологии нового типа, ориентированной на получение практически-полезного знания, способного помочь человечеству в решении, в первую очередь, технологического-инструментальных задач**. Фр. Бэкон мечтает о новом типе социального устройства, в котором наука станет играть определяющую роль в жизни общества. Идеал подобного общества он излагает в своей социальной утопии «Новая Атлантида».

Идеал знания, стимулирующего к действию, Фр. Бэкон выразил в своем знаменитом афоризме, до сего дня звучащем весьма актуально – «Знание – это сила». В соответствии с мировоззрением своей эпохи, в качестве идеального прообраза знания Бэкон рассматривает опытное естествознание, основным объектом познания считает исследование природы, а в качестве **наиболее эффективного метода познания он рассматривает опытно-индуктивный метод**. По своему назначению все знание должно быть нацелено на исследование причинно-следственных отношений между явлениями природы.

Бэкон полагает, что распространению данного метода препятствуют «идолы» или «призраки», т.е. заблуждения, которые «обволакивают» ум человека и мешают правильному мышлению. Он выделяет «идолы» четырех типов: рода, пещеры, площади и театра. «Идолы рода» представляют собой всеобщие заблуждения, коренящиеся в самой природе человека, например, наличие порога чувственного восприятия, наделение мира свойствами антропоморфности, телеологизма, наличие веры. «Идолы пещеры» – это гносеологические заблуждения конкретного человека, связанные с особенностями

воспитания, когда человек воспринимает мир, глядя на него из своей «пещеры». «Идолы площади» основаны на речевом общении, особую роль в их формировании, по мысли Бэкона, сыграли софисты. «Идолы театра» базируются на некритическом следовании авторитетам, в частности, Аристотелю. Только осознав наличие данных заблуждений, человек может отнестись к ним критически и попытаться избавиться от них.

Выдвинутая Бэконом программа борьбы с «идолами» является необходимой, но решает сугубо предварительную задачу. Его цель – разработка нового метода познания, индуктивной логики. Его главный философский труд «Новый Органон» (само название противопоставляет данный труд основателю дедуктивной логики Аристотелю и его труду «Органону») посвящен именно этой задаче. Основой предложенного им метода познания является индукция, которая базируется на опытно-экспериментальном знании или ощущениях индивида и, поднимаясь по пути логического анализа, доходит до самых общих и абстрактных понятий. Определяя возможные методы познания, Бэкон использует язык метафор и называет их «путем муравья», «путем паука» и «путем пчелы». Разрабатываемый им опытно-индуктивный метод он называет «путем пчелы», подчеркивая тем самым его отличие как от грубого, плоского эмпиризма, который довольствуется только собранной опытной информацией («муравей»), так и от схоластического метода философствования, базирующегося исключительно на умозрительных, оторванных от жизни рассуждениях («паук»).

В этом состоит сильная сторона эмпиризма Бэкона, который, в отличие от своих более поздних единомышленников, не ограничивается утверждением об опытно-чувственной основе познания, но акцентирует внимание и на значимости рационально-логического мышления. Идеал Бэкона – это исследователь, который наподобие пчелы собирает нектар на полях чувственного опыта, а затем творчески перерабатывает его посредством рационального мышления. Бэкон предупреждает об опасностях поспешной и примитивной индукции, которая совершается путем простого перечисления тех или иных признаков без учета их внутренней логической взаимообусловленности. Индукцию он связывает с анализом, т.е. с выделением в вещах их простейших элементов или «форм».

Д. Локк развивает далее методологию эмпиризма, конкретизируя основной тезис Бэкона: любое знание основывается на чув-

ственном опыте. Детальной разработке данного положения посвящен основной труд Локка «Опыт о человеческом разуме». Поставив своей задачей исследование происхождения, причин и форм человеческого знания, Локк критикует положение, согласно которому в разуме человека есть некие врожденные принципы или понятия (например, нравственные понятия, принцип веры или идея Бога), которые первичны по отношению к опытному знанию. Локк является приверженцем теории «*tabula rasa*» («чистая доска»), согласно которой разум человека изначально является чистой доской, которая заполняется письменами только в результате получения эмпирической информации в процессе жизнедеятельности человека.

Опыт, который лежит в основе всех без исключения знаний, Локк подразделяет на два типа: внешний и внутренний, последний он также называет рефлексией. Внешний опыт (совокупность ощущений) возникает в результате воздействия предметов и обстоятельств на органы чувств человека. Данный опыт является базовым, т.к. он преобладает количественно, возникает исторически первым и определяет собой интенсивность и содержание опыта внутреннего. Опыт внутренний (рефлексия или внутренние чувства) образуется из наблюдений ума над своей внутренней деятельностью. Совокупность внешнего и внутреннего опыта есть идеи, которые и составляют содержание сознания человека.

Локк различает идеи первичных и вторичных качеств. Первичные качества (протяженность, форма, движение, плотность и т.п.) присущи всем без исключения предметам и совпадают с чувственными ощущениями о них. Напротив, вторичные качества (цвет, вкус, запах и т.п.) изменчивы и в значительной мере зависят от органов чувств воспринимающего субъекта. Локк настойчиво подчеркивает мысль о том, что как идеи первичных, так и идеи вторичных качеств имеют объективное содержание, соответствующее самим объектам окружающей человека действительности.

ВЫВОД: для материалистической традиции эмпиризма Нового времени характерно:

- 1 – ориентация на практическую полезность знания,
- 2 – универсализация индуктивной методологии,
- 3 – интерпретация взаимодействия субъекта и объекта познания как двух материальных систем, связанных причинным взаимодействием,

4 – ведущей стороной данного взаимодействия провозглашается объект, внешний мир,

5 – субъект познания трактуется, по преимуществу, пассивно.

Основной недостаток эмпиристки ориентированной методологии: рассматривая познание как процесс, обусловленный лишь причинным воздействием объекта на субъект, упускается из виду то обстоятельство, что восприятие всегда предполагает осмысление воспринятого и включение его в ранее сформированный теоретический фундамент знания. Качественное своеобразие рационально-логического мышления и принцип гносеологической активности субъекта познания оказались невостребованными данной методологией.

Эмпиризм Нового времени существовал не только в своем материалистическом варианте, но и в форме субъективно-идеалистической методологии.

Субъективно-идеалистический эмпиризм Д. Беркли критически развивает идею Локка о разграничении первичных и вторичных качеств. По мнению Беркли, человек не в состоянии различать свойства предметов, существующие независимо от человека (первичные качества) и свойства, которые зависят от человека (вторичные качества). Беркли настаивает на принципиальной субъективности всех качеств; чувственно воспринимаемый и зависящий от органов чувств мир является единственно существующим. Если же все человеческое знание основывается на чувственном опыте, то никаких объективно существующих предметов и явлений (материальных субстанций) нет в принципе. Тем самым Беркли отвергает существование материи как объективной реальности, существующей вне и независимо от сознания человека. Грань, разделяющая реальность и иллюзию, у Беркли весьма условна. Реальность – это те впечатления, которые возникают у человека регулярно и помимо его воли. Восприятия, появляющиеся нерегулярно (и, возможно, по воле человека) статусом реальности не обладают. **Существовать**, в традиции субъективно-идеалистического эмпиризма, означает **быть способным восприниматься** некоторым разумным созданием: *esse est percipi*. Формулируя данный принцип в отрицательной форме: что не может быть воспринимаемо, то не существует.

ВЫВОД: субъективно-идеалистический вариант эмпиризма базируется на двух основных принципах:

1 – человек принципиально формирует знание о мире, исходя из собственного жизненного опыта,

2 – предметы внешнего мира существуют, но для субъекта являются лишь модификациями его сознания.

Рационализм (от лат. ratio – «разум») – философская позиция, согласно которой все бытие может быть исчерпывающим образом понято рациональными средствами классического типа. Философский рационализм выдвигает тезис о возможности господства человека над природой и обществом именно в силу его разумности, воспринимая объективную реальность по образцу геометрической конструкции.

Представителями рационализма в философии Нового времени являлись Р. Декарт (1596-1650), Б. Спиноза (1632-1677), Г. Лейбниц (1646-1716). Будучи создателем аналитической геометрии и математического анализа, **Р. Декарт** стремится перенести математические методы и в философию: анализ, абстрагирование и дедукция – таковы, по его мнению, отличительные признаки истинного метода, а, следовательно, и достоверного знания. Приняв в качестве **научного идеала дедуктивную систему**, выстроенную наподобие геометрии Евклида, Декарт пытается найти те бесспорные основания (аксиомы), на базе которых данная система могла бы быть выстроена.

Он признает за истину только то, что познается с предельной очевидностью и отчетливостью, не оставляя ни малейшего сомнения в содержании мыслимого. В поисках знания подобного типа, он приходит к необходимости **всеобщего методического сомнения** – глобальной критической установки, позволяющей (в принципе!) сомневаться в абсолютно любом знании. Всеобщее методическое сомнение является способом исключения всех положений, которые не могут быть положены в основание дедуктивной философской системы Декарта. Сначала Декарт применяет данный принцип к содержанию эмпирического знания, усматривая принципиальное несовершенство в самой его сути: чувства всегда изменчивы (существуют особенности индивидуального восприятия, мы в принципе не можем абсолютно доверять чувственной информации, ее способом проверки может служить только другая чувст-

венная информация и т.д.). Следовательно, рассуждая логически, возможно сомневаться в любом чувственном знании. Не останавливаясь на этом, Декарт распространяет методическое сомнение даже на сферу математики и логики, указывая на отсутствие четкого критерия между состоянием сна и состоянием четкой работы сознания. В подтверждение правомерности выдвинутого им принципа методического сомнения Декарт предлагает следующий мысленный эксперимент: предположим, что существует злой волшебник, который постоянно обманывает человечество, а оно и не подозревает об этом. Существуют ли некие достоверные способы доказательства обратного? Декарт считает, что ни доказать этот тезис, ни опровергнуть его в принципе невозможно.

В результате последовательного применения принципа всеобщего методического сомнения Декарт формулирует свой знаменитый лозунг «**Cogito ergo sum!**» («**Я мыслю, следовательно, существую!**»), ставший «визитной карточкой» всего рационализма. Каков же философский смысл данного тезиса? Декарт находит очевидность, в которой никогда и ни при каких условиях нельзя сомневаться: во всех ситуациях, когда человек сомневается в чем-либо, единственное, в чем он может быть уверенным, так это в том, что он является мыслящим существом. Даже если человек постоянно обманывается злым волшебником, сам факт его (человеческого!) мышления универсален и истинен. Тип знания, абсолютно независимого от чувственного восприятия, Декарт называет **рефлексивным** (или чистым мышлением) и рассматривает его в качестве единственно возможного основания системы научного знания, и в частности, собственной дедуктивной философии.

По Декарту, рациональная интерпретация положения «Мыслю, следовательно, существую» возможна по отношению к **содержанию** знания. Методическое сомнение не имеет отношения ко второму структурному компоненту любой мысли. Речь идет о **форме** мысли, в которую, независимо от содержания нашего конкретного рассуждения и его оценки (истина, ложь), мы обязательно облачаем мысль. Мыслительные конструкты универсальны и объективны, способы их построения не зависят от конкретного субъекта. Логическое разведение формы и содержания мысли будет способствовать становлению априоризма как принципа философского рационализма.

Онтология Декарта **дуалистична**, т.е. в качестве основания мира он признает наличие двух, принципиально несводимых друг к другу субстанций: мыслящей (душа) и протяженной (материя). Материя интерпретируется им в соответствии с научной традицией своего времени, т.е. механистично, сущность же души состоит в ее свободе и принципиальной способности к рациональному мышлению.

Спиноза Б. (1632-1677 гг.), так же как и Декарт, стремится построить свою философскую систему на достоверных началах, которые могут быть доказаны строго логично. Считая идеалом подобного знания геометрию, он избирает ее в качестве эталонного прообраза философии. В частности, одну из своих главных работ – «Этику» – Спиноза излагает геометрическим языком. Каждую часть «Этики» он начинает с формулировки основных принципов (определений), из которых строго логически вытекают аксиомы, из которых, в свою очередь, он выводит основные положения своей этической теории.

Соглашаясь с Декартом в трактовке дедуктивного метода как наиболее продуктивного метода познания, Спиноза расходится с ним в понимании субстанции мира. Основным недостатком Декарта он усматривает в дуализме, на основе которого, по мнению Спинозы, не может быть сформировано целостное и непротиворечивое миропонимание. Поэтому субстанция в трактовке Спинозы едина, ею является вечная и бесконечная природа. Природа подразделяется на природу творящую и природу сотворенную. Статусом субстанции обладает природа творящая, которая, одновременно, есть Бог. (Напомним, что отождествление Бога и природы называется **пантеизмом**).

Главными качествами субстанции являются мышление и протяжение, а общее число ее качеств бесконечно. Основное свойство субстанции – ее самообусловленность, т.е. в своем существовании она зависит исключительно от самой себя, все остальное (сотворенная природа) этим качеством не обладает, имея принцип своего существования в некоторой причине, внешней по отношению к себе. Данный способ существования присущ конкретным телам (в терминологии Спинозы, модусам). Тела конечны и изменчивы, находятся в состоянии постоянного внешнего и внутреннего взаимодействия.

Характерная черта философии Спинозы – **интерпретация детерминизма в качестве универсального принципа бытия мира**: любой модус является причинно обусловленным некоей внешней

по отношению к нему сущностью. Все в мире имеет свою причину, свобода же является исключительно субъективной, оценочной категорией. Принцип механистического детерминизма у Спинозы трактуется глобально: абсолютно все, включая человеческие страсти и мотивы поведения, имеет причинную обусловленность. Спиноза жестко критикует принцип свободы воли как бездоказательный, ибо человек – часть природы и звено мировой детерминации. Свободен может быть только Бог. Поведение человека обусловлено тремя основными аффектами: радостью, печалью, вожделением, которые, в свою очередь, производны от базового инстинкта человека – стремления к самосохранению. Поэтому поведение обусловлено не этическими регулятивами, а лишь стремлением к собственной выгоде. Добродетель, по мысли Спинозы, также, в конечном итоге, детерминирована, имея свою обусловленность в стремлении к самосохранению.

Однако уникальность человека проявляется в том, что он не только является звеном в универсальной цепи причин и следствий, он обладает мышлением. Поэтому если телесная природа человека жестко подчиняется принципу всеобщей детерминации, то в сфере интеллектуально-мыслительной деятельности человек имеет определенную свободу, которая должна постоянно корректироваться человеческим разумом. Для обоснования столь сложного сочетания необходимости и свободы философ вводит понятие «свободной необходимости». Самым совершенным стремлением человека к свободе Спиноза считает самопознание, достигающее своего совершенства на стадии рационального мышления. Таким образом, единственно возможная форма преодоления своей несвободы, пребывания в плену у собственных страстей и аффектов, – их рациональное познание и соответствующая корректировка своего поведения.

Стремление философии Нового времени формировать себя по образу и подобию науки классического типа, т.н. наукоцентризм, повлек за собой кардинальную смену методологической рефлексии: возник **стиль мышления в рамках субъект-объектной оппозиции.**

Предшествовавшая европейская культура, при всем многообразии ее мировоззренческих оснований, данной оппозиции не знала. Механистический стиль, привнесенный развитием классического естествознания, нарушил основополагающую установку на

взаимообусловленность субъекта и объекта. До 17 века базовым принципом объяснения мироздания был религиозный телеологизм, предполагавший иерархию различных структур мироздания и наличие качественно интерпретируемых отношений между ними. Статус человека в мире осмысливался по-разному, но общим оставалось существование в культуре некоего Абсолюта, задававшего идеалы гармонии, совершенства, истины и т.д. Сутью человеческого бытия было осознание себя в неразрывной, внутренне переживаемой (пусть и принципиально недостижимой!) связи с Абсолютом.

Успехи естествознания 17-18 веков, перемещение философских интересов в сферу методологии привели к замене телеологических, нравственных и эстетических критериев восприятия мира на причинно-следственные. Философия и наука перестали исследовать так называемые конечные причины мироздания и сосредоточились на ближайших причинах, т.е. причинах, фиксируемых в опыте как главной задаче научного познания. Произошло окончательное разграничение областей веры и знания, природа как предмет научного познания оказалась столь же рационализируемой, как и метод науки. Физическая закономерность природы стала рассматриваться как универсальная, распространяясь в ряде случаев и на интерпретацию человека и общества в целом. По сути дела, человек начинает интересоваться не самим миром, а знанием о мире. Человек и мир оказались разделенными и описываемые отныне в категориях субъекта (человек) и объекта (мира). Данное изменение не явилось лишь лингвистической новацией, а отразило глубокие мировоззренческие трансформации.

Во-первых, окружающий мир стал интерпретироваться как предмет исследования науки, в рамках языка которой предметы наделяются лишь количественными параметрами и, следовательно, лишаются любых субъектных характеристик. Основное назначение объекта – быть объясненным, быть интерпретируемым, т.е. объект становится пассивным, его внутренняя активность, влияние на человека данной методологией игнорируется. (Примерами могут служить механика Ньютона, философская теория первичных и вторичных качеств Локка, живописная теория модусов Пюссена).

Во-вторых, сам человек – субъект – стал рассматриваться, преимущественно, через категории «мышление» и «действие». «Укорененность» человека в божественном, бывшая на протяжении многих столетий предметом пристального внимания филосо-

фов, перестала трактоваться как его сущностная характеристика. Рационализация человека, превращение его в субъект познания, а окружающий мир – лишь в предмет его гносеологического интереса лишили мир причастности к тайне, неизреченного присутствия сакральности.

В-третьих, изменился сам способ взаимосвязи человека и мира. Человек начал противопоставлять себя миру, воспринимать себя в качестве судьи, хозяина. Он более не рассматривает происходящее с миром, как происходящее непосредственно с ним. Впервые в истории европейской культуры взаимоотношение человека и природы начало восприниматься через призму понятия «власть». Использование достижений науки стало давать этой власти теоретические основания, философия и искусство – моральную санкцию, а технические средства – реальную возможность осуществления.

ВЫВОД: философский рационализм Нового времени базируется на следующих принципах:

1 – признание разумности в качестве основополагающей характеристики не только человеческого, но также природного, и социального бытия,

2 – трактовка субъекта в качестве определяющего фактора познавательного процесса,

3 – убежденность в принципиальной познаваемости мира,

4 – в качестве наиболее перспективной гносеологической модели была провозглашена дедуктивная модель познания.

Общими принципами, разделяемыми представителями и эмпиризма, и рационализма, являются:

1 – гносеологический оптимизм, убежденность в познаваемости мира,

2 – универсализация механистического детерминизма,

3 – рассмотрение субъект-объектного отношения в форме гносеологической оппозиции.

Философия Нового времени демонстрирует кардинальные изменения практически всех фрагментов картины мира, являясь, в частности, и новой формой **мировоззренческой рефлексии над категориями «пространство» и «время»**. В отличие от культур средневековья и Возрождения, где происходило акцентирование

категории «время», 17-18 века модернизируют представления человека о пространстве.

Рационализация сознания, осуществленная в философии Нового времени, привела к кардинальной смене мировоззренческих ориентиров. Восприятие мира через призму категории «разум» и отношение к окружающей действительности лишь как к несовершенной копии некоей рационально непостижимой идеальной реальности оказались несовместимы. В культуре Нового времени зримый, осязаемый, пространственно локализованный мир вещей становится объектом пристального внимания и философии, и науки. Материальный мир, бывший до этого лишь эпифеноменом, теневой стороной мира духовного, был восстановлен в своих правах.

Очевидна и социально-экономическая мотивировка изменения картины мира – зарождающаяся техногенная цивилизация требовала единого производства, единого рынка, открытости границ, восприятия человека не через систему его религиозных, этнических, корпоративных и т.д. характеристик, а, в первую очередь, через призму его инструментальных умений.

Своеобразной, сугубо философской попыткой реабилитации материального мира явился дуализм Декарта, наделивший телесную, материальную, протяженную субстанцию теми же правами, что и духовную, умопостигаемую. Телесность, протяженность, осязаемость – таковы характеристики мира, исследуемого наукой и философией Нового времени.

Начало данной мировоззренческой трансформации было положено еще в период позднего Возрождения, когда Дж. Бруно выдвинул концепцию однородного и бесконечного (гомогенного) пространства, которая была положена в основу математического естествознания, а в период Нового времени стала определять стиль мышления всей эпохи.. В чем же культурологическая и философская значимость данной концепции?

Во-первых, произошел отказ от концепции гетерогенного (неоднородного) пространства, непосредственно связанной с религиозно-христианскими представлениями о дифференциации пространства на сакральное (священное) и профанное (мирское).

Во-вторых, возникла концепция аксиологически нейтрального пространства, управляемого едиными, безличными универсальными законами, описываемыми в языке физики и математики.

В-третьих, произошло изменение ценностно-психологического отношения к самим понятиям «движение» и «пространство»: если ранее они ассоциировались с тленом, смертностью, грехом, то отныне они воспринимаются как внутреннее необходимое условие самого существования мира.

В-четвертых, пространство и движение перестают трактоваться качественно, возникает их сугубо количественная интерпретация (задание через систему координат), что привело к освобождению пространства не только от любых религиозно-мистических интерпретаций, но и к формированию концепции «чистого» пространства, т.е. свободного от тел, его занимающих.

Результатом этих мировоззренческих трансформаций явилась **концепция абсолютного пространства и времени И. Ньютона**, в рамках которой однородность, бесконечность, непрерывность и размерность трактуются как их базовые характеристики. Абсолютное пространство есть пустое «вместилище тел», бесконечное, неподвижное, непрерывное, одинаковое во всех точках и по всем направлениям. Абсолютное время есть чистая длительность, оно протекает равномерно и, будучи «вместилищем событий», не зависит от их хода. Пространство и время не зависят друг от друга.

Данная трактовка пространства и времени является в культуре Нового времени определяющей, но не единственной. Главным оппонентом Ньютона являлся **Г. Лейбниц**, развивший высказанную еще Аристотелем идею о том, что пространство есть совокупность местоположений, занимаемых телами, а время есть количество (число) движений, совершаемых телами. Лейбниц предлагал рассматривать пространство как форму взаимного расположения множества индивидуальных тел, а время – как порядок их состояний, сменяющих друг друга. Таким образом, **пространство и время рассматривались как соотносительные категории**. Эта реляционная концепция противоречила самим основаниям ньютоновской физики и нашла свое подтверждение только с возникновением физики Эйнштейна.

В истории культуры данного периода наблюдается очевидный параллелизм в концептуальном развитии науки, философии и искусства. В частности, проблема восприятия и художественного построения пространства являлась ключевой и для живописи этого периода. Даже концептуальный спор Ньютона и Лейбница оказался востребованным и реализованным в пространственно-временных концепциях классицизма и барокко. Например, весьма явной явля-

ется аналогия Ньютон-Пуссен в их обоюдном стремлении к универсализации (а зачастую и формализации) пространственно-временных отношений. Классицизм пытается выявить «статичность» мира, максимально упорядочить бытие, произвести точный анализ как пространственных форм, так и внутренних чувств героев. Классический идеал красоты точно, почти геометрически правильно выстроен, рационально осмыслен. Представители барокко, наиболее ярким из которых являлся Рубенс, наоборот, явно тяготеют к более динамичной релятивистской модели Лейбница. В художественном языке барокко линия латинского S является ключевым композиционным элементом, «интегралом красоты» именно вследствие ее максимальной динамичности, способности передать вечное движение и непостоянство жизни.

ВЫВОД: Мировоззренческий сдвиг, осуществленный культурой Нового времени, привел к становлению принципиально иной картины мира – картины мира современного европейского общества. Предлагаемая в качестве вывода таблица конкретизирует данное положение. Выбор средневековой философии, а не более хронологически близкой философии Возрождения обусловлен тем, что в период Возрождения не было создано принципиально отличной от средневековья картины мира, а лишь происходило ее творческое развитие и эстетизирование.

Краткий сравнительный анализ базовых принципов средневековой философии и философии Нового времени

Философия средневековья	Философия Нового времени
<i>Базовые онтологические представления</i>	
Мир создан Богом (креационизм)	Параллельное сосуществование креационизма и естественно-научной модели возникновения мира
Мир обладает конечной структурой, центрированной относительно Земли (геоцентризм)	Мир бесконечен, Земля – одна из множества планет, вращающихся вокруг Солнца (гелиоцентризм)
Мир иерархически упорядочен и дифференцирован (сакральный и профанный мир)	Мир един и управляем универсальными законами; принцип механистического детерминизма
Преобладание аксиологически-интерпретируемой категории «время»	Преобладание концептуально-интерпретируемой категории «пространство»

Философия средневековья	Философия Нового времени
Базовые гносеологические идеи	
Гносеология вторична по отношению к экзегетике и искусству	Гносеология есть приоритетная сфера философского и научного знания.
Основная проблема – проблема интерпретации, соотношения образа и Первообраза	Основная проблема – проблема метода и достоверности знания
Гносеологический пессимизм: принципиальная неспособность человеческого разума проникнуть в тайны мироздания	Гносеологический оптимизм: убежденность во всемогуществе человеческого разума, стремление к глобальной «перестройке» мира
Преобладание качественно-оценочных суждений (гармония, совершенство) и религиозной образности, использование категории «чудо» в качестве объяснительной модели	Универсализация механистического детерминизма; математика как универсальный научный язык, ориентированный на количественные методы анализа
Стремление к ретроспективности, каноничности и анонимности как способам постижения знания. Преобладание культуры комментария	Стремление к постоянному росту научного знания, четко выраженная авторская позиция исследователя, возможность экспериментально-опытной проверки как гарант истины
Базовые социальные идеи	
Социальный фатализм	Социальная активность
Приоритет сословно-корпоративных связей.	Акцентировка индивидуально-личностных возможностей.
Модель «закрытого» общества	Модель «открытого» общества

Биографическая справка

Беркли Джордж (1685-1753) – один из наиболее известных представителей английского эмпиризма. Родился в Ирландии в дворянской семье. Окончил Дублинский университет, в 1704 получил степень бакалавра искусств. Убежденный сторонник развития естествознания. Преподавал в колледже. Много путешествовал, занимался миссионерской работой. Получил сан епископа англиканской церкви.

Бэкон Фрэнсис (1561-1626) – английский философ-материалист. Происходил из знатного рода, учился в Кембриджском университете. Работал на дипломатической службе, активно участ-

вовал в политической жизни Англии, был членом палаты общин. В 1618 г. стал лорд-канцлером Англии и получил пост барона Веруламского. В результате политических интриг был вынужден отойти от политики и сосредоточиться на философской и литературной деятельности. Наибольшую прижизненную славу принес сборник «Опыты или наставления нравственные и политические», написанный под влиянием Монтеня. Из философских сочинений наибольшей известностью пользовались трактаты «О достоинстве и приумножении наук» (1605 г.), «Новый Органон» (1620 г.). Утопия «Новая Атлантида» издана посмертно.

Декарт Рене (1596-1650) – французский философ-рационалист, математик. Изучал схоластическую философию в иезуитской коллегии Ла-Флеш. Рано начал сомневаться в книжной учености, так как, по его мнению, у многих наук отсутствовало надежное основание. Оставив книги, начал путешествовать. Хотя был католиком, участвовал на стороне протестантов в Тридцатилетней войне. В круг его интересов входили философия, математика, верховая езда, музыка, фехтование и танцы. Явился одним из родоначальников «новой философии и новой науки», выступивших с требованием пересмотра всей прошлой традиции. Основные идеи своей философии сформировал в возрасте 23 лет. Переехал в Голландию, чтобы в мире и покое заниматься научными исследованиями. В 1649 г. отправился

Локк Джон (1632-1704) родился в пуританской семье юриста, сторонника парламента. С детских лет находился под сильным влиянием Английской буржуазной революции. Учился в Оксфордском университете. Еще в студенчестве у него сформировалось критическое отношение к схоластической философии и одновременно проявился интерес к естественным наукам, особенно к медицине и химии. Занимал высокие правительственные должности, но перешел в оппозицию и был вынужден эмигрировать. Сосредоточился на интеллектуальной деятельности, поставив своей целью интеллектуальную «чистку», т.е. критическую проверку знания. Считал, что философия, также как и естествознание, должна опираться на опыт. Занимался критикой познания и анализом языка. Является одним из классиков педагогики и политической теории.

Спиноза Бенедикт (1632-1677) – философ-рационалист, родился в еврейской семье в Амстердаме. Воспитывался как ортодоксальный еврей, по настоянию отца готовился стать профессиональным священником. Но проблемы иудейской религии его интересовали мало, основное внимание уделял изучению философии и наук, активно общался с протестантскими сектантами. В 1656 г. был отлучен от синагоги как еретик и стал изгоем. Был вынужден покинуть Амстердам и уехать в сельскую местность. В 1660 г. переселился в Гаагу, полностью посвятив себе философско-научным исследованиям. Основные сочинения – «О Боге, человеке и его счастье», «Трактат об усовершенствовании разума», «Богословско-политический трактат», «Этика».

Юм Давид (1711-1776) – крупнейший английский философ, историк, экономист, представитель эмпиризма. Родился в дворянской семье в Эдинбурге. Получил юридическое образование. Работал библиотекарем Эдинбургского общества адвокатов, подготовил к изданию «Историю Англии» в восьми томах. Взгляды в области политической экономии оказали влияние на формирование трудовой теории стоимости А. Смита.

Начала философии. Ч.1.Об основах человеческого познания

1. *О том, что для разыскания истины необходимо раз в жизни, насколько это возможно, поставить все под сомнение.* Так как мы были детьми, раньше чем стать взрослыми, и составили относительно предметов, представлявшихся нашим чувствам, разные суждения, как правильные, так и неправильные, прежде чем достигли полного обладания нашим разумом, то некоторые опрометчивые суждения отвращают нас от истинного познания и владеют нами настолько, что освободиться от них мы, по-видимому, можем не иначе, как решившись хотя бы раз в жизни усомниться во всем том, по поводу чего обнаружим малейшие подозрения в недостоверности.

3. *О том, что для руководства нашими поступками мы не должны следовать такому сомнению.* Я не предлагаю пользоваться методом сомнения вообще, а лишь тогда, когда мы задаемся целью созерцания истины. Ибо несомненно, что для руководства в жизни мы часто вынуждены следовать взглядам, которые лишь вероятны, по той причине,

что случай совершать поступки всегда проходит прежде, чем мы можем разрешить все сомнения.

4. *Почему можно усомниться в истинности чувственных вещей.* Мы по опыту знаем, сколь часто нас обманывали чувства, и, следовательно, неосмотрительно было бы чересчур полагаться на то, что нас обмануло хотя бы один раз. Кроме того, мы почти всегда испытываем во сне видения, при которых нам кажется, будто мы живо чувствуем и ясно воображаем множество вещей, между тем как эти вещи нигде больше и не имеются. Поэтому, решившись однажды усомниться во всем, не находишь более признака, по которому можно было бы судить, являются ли более ложными мысли, приходящие в сновидении, по сравнению со всеми остальными.

5. *Почему можно сомневаться также и в математических доказательствах.* Станем сомневаться и во всем остальном, что прежде полагали за самое достоверное; даже в математических доказательствах и их обоснованиях, хотя сами по себе они достаточно ясны, ведь ошибаются же некоторые люди, рассуждая о таких вещах. Главное же усомнимся потому, что слышали о существовании бога, создавшего нас и могущего творить все, что ему угодно, и мы не знаем, не захотел ли он создать нас такими, чтобы мы всегда ошибались даже в том, что нам кажется самым достоверным. Ибо, допустив, чтобы мы иногда ошибались, как уже было отмечено, почему бы ему не допустить, чтобы мы ошибались постоянно? Если же мы предположим, что обязаны существованием не всемогущему богу, а либо самим себе, либо чему-нибудь другому, то, чем менее могущественным признаем мы виновника нашего существования, тем более будет вероятно, что мы так несовершенны, что постоянно ошибаемся.

7. *О том, что нельзя сомневаться не существуя и что это есть первое достоверное познание, какое возможно приобрести.* Отбросив, таким образом, все то, в чем так или иначе мы можем сомневаться, и даже предполагая все это ложным, мы легко допустим, что нет ни бога, ни неба, ни земли и что даже у нас самих нет тела, но мы все-таки не можем предположить, что мы не существуем, в то время как сомневаемся в истинности всех этих вещей. Столь нелепо полагать несуществующим то, что мыслит, в то время, пока оно мыслит, что, невзирая на самые крайние предположения, мы не можем не верить, что заключение *я мыслю, следовательно, я существую* истинно и что оно поэтому есть первое и вернейшее из всех заключений, представляющееся тому, кто методически располагает свои мысли.

9. *Что такое мышление.* Под словом «мышление» я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, вооб-

ражать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить. Ибо ведь если я скажу «я вижу» или «я иду» и сделаю отсюда вывод, что «я существую», и буду разумеать действия, совершаемые моими глазами или ногами, то заключение не будет настолько непогрешимым, чтобы я не имел основания в нем сомневаться, так как я могу думать, что вижу или хожу, хотя бы я не открывал глаза и не трогался с места, как бывает подчас во сне и как могло бы быть, даже если бы я вовсе не имел тела. Если же я подразумеваю только действие моей мысли или моего чувства, иначе говоря, мое внутреннее сознание, в силу которого мне кажется, будто я вижу или хожу, то заключение настолько правильно, что я в нем не могу сомневаться, ибо оно относится к душе, которая лишь одна способна чувствовать и мыслить каким бы то ни было образом.

*Декарт Р. Начала философии.
(Цит. по: Антология мировой философии в 4-х томах.
М., 1970, т.2, с. 237-240).*

«Все согласятся с тем, что ни наши мысли, ни страсти, ни идеи, образуемые воображением, не существуют вне нашей души. И вот для меня не менее очевидно, что различные ощущения или идеи, запечатленные в чувственности, как бы смешаны или соединены они ни были между собою (т.е. какие бы предметы они не образовывали), не могут иначе существовать, как в духе, который их воспринимает. Я полагаю, что каждый может непосредственно убедиться в этом, если обратить внимание на то, что подразумевается под термином *существует* в его применении к ощущаемым вещам. Я говорю: стол, на котором я пишу, существует, – это значит, что я вижу и осязаю его; если бы я находился вне моего кабинета, то также бы сказал, что стол существует, разумея тем самым, что, находясь в моем кабинете, я мог бы воспринять его, или же что какой-либо другой дух действительно воспринимает его. Здесь был запах – это значит, я его обонял; был звук – значит, его слышали; были цвет или фигура – значит, они были восприняты зрением или осязанием. Это все, что я могу разумеать под такими или подобными выражениями. Ибо то, что говорится о безусловном существовании немыслящих вещей без какого-либо отношения к их восприимчивости, для меня совершенно непонятно. Их *esse* есть *percipi*, и невозможно, чтобы они имели какое-либо существование вне духов или воспринимающих их мыслящих вещей.

*Беркли Дж. О началах человеческого знания.
(Цит. по: Антология мировой философии в 4-х томах.
М., 1970, т.2, с. 513-514).*

Глава 9. ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ: ДЕКЛАРАЦИЯ ЕСТЕСТВЕННЫХ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА КАК ВЫРАЖЕНИЕ БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ

Базовые принципы культуры:

- 1) рационализация мировоззрения и просветительская трактовка культуры,
- 2) активная секуляризация сознания и распространение деизма,
- 3) формирование правосознания как самостоятельной сферы культуры

Философские достижения:

- 1) идея о суверенности и самодостаточности личности,
- 2) обоснование естественных прав человека,
- 3) формулировка теории общественного договора,
- 4) активное исследование проблем исторического развития и разработка прогрессистской модели истории,
- 5) вывод об историческом характере сущности человека,
- 6) становление материалистического и атеистического миропонимания

Основные персоналии:

Джон Локк, Томас Гоббс, Жан-Жак Руссо, Мари Франсуа Аруэ Вольтер, Клод Гельвеций, Дени Дидро

Периодизация:

- 1) философия английского Просвещения,
- 2) философия французского Просвещения

Базовые принципы культуры:

1) Философия Просвещения, охватывая период 17-18 вв., базируется на тех же культурных основаниях, что и философия эмпиризма и рационализма – наукоцентризме и всеобщей рационализации сознания. Специфика Просвещения состоит не в выработке оригинальной общефилософской картины мира, а в осознании практической действенности философских идей, в попытке социально-практического претворения рационализма. Если в философии Декарта, Спинозы, Лейбница рационализм имеет, в первую очередь, гносеологическую направленность, то у деятелей Просвещения ра-

ционализм носит социально-прикладной характер. В основе их философии лежит стремление перестроить общественную жизнь на принципах разума. Отношения между людьми, государственное устройство, нравственность должны быть формами проявления разумности, а философия должна быть полезной, способствовать росту знаний и просвещенности населения – таков общий идейный пафос Просвещения. Смыслом деятельности просветителей стал суд над историей и общественными порядками с позиций разума, критика всего неразумного и неестественного, того, что было и есть, но быть не должно и потому подлежит устранению.

2) Становлению идеологии Просвещения способствовал процесс глубокой секуляризации европейского общества 17-18 вв. Религия перестала быть организующей формой социального космоса и превратилась либо в идеологию, обслуживающую конкретные сословные, государственные и конфессиональные интересы, либо в глубоко личную веру, лежащую в основании самосознания человека. Все большее влияние приобретал деизм – философско-религиозное учение, признающее Бога как творца Вселенной, но отвергающее его участие в жизни природы и общества после акта творения. Распространение деизма на фоне общей рационализации сознания привело к осознанию человека себя в качестве суверенной и самодостаточной личности.

3) В культуре 17 века возникает идея надконфессиональных прав человека, которая базируется на трех основополагающих принципах – соблюдать справедливость, чтить договоры («контрактная мораль»), уважать чужую свободу. Философия Просвещения открыла эпоху господства «юридического мировоззрения», суть которого состояла в интерпретации всех связей и отношений людей в обществе, в первую очередь, как отношений правосубъектов, самого общества – как системы законодательства и организации власти, а человека – как гражданина, носителя прав, свобод и обязанностей. Данная интерпретация взаимоотношений человека и общества свидетельствует о вхождении европейской культуры в новую фазу своего развития – фазу буржуазного либерализма, интерпретирующего человека в качестве субъекта права, обладающего определенным набором неотчуждаемых социальных прав и свобод. Просвещение выразило идеологию буржуазии как «третьего сословия» в его идейно-теоретической, а затем и политической борьбе с феодально-абсолютистским строем.

Особая роль в истории **английского Просвещения** принадлежит Дж. Локку и Т. Гоббсу, роль которых в истории европейского правосознания еще более значима, чем в истории эмпиризма, т.к. если эмпиристско-индуктивная методология была востребована лишь механистической картиной мира, то сформулированная ими концепция естественных прав человека лежит в основании политико-правового устройства любого гражданского общества. В частности, знаменитые билли о правах североамериканских штатов прямо опираются на концепцию Локка. Локк был первым в истории философом, участвовавший в составлении государственного акта: он написал конституцию для штата Северная Каролина, которая в 1669 была одобрена собранием народных представителей и вступила в силу.

В качестве «первоначальной клеточки» общества («социального атома») Локк определяет изолированного индивида, преследующего свой частный интерес. Общество в целом – это совокупность подобных изолированных индивидов-товаровладельцев, связанных исключительно отношениями купли-продажи на принципах честной конкурентной борьбы. Дж. Локк исходит из убежденности в существовании основных прирожденных прав личности, которые являются **«естественным состоянием человека»** и обязательно должны быть гарантированы государством: **право на жизнь, право на свободу и право на собственность**. Впервые проблема социальных прав человека была поставлена христианством, в частности Фомой Аквинским, но право на собственность в религиозно трактуемой концепции не фигурировало. Дж. Локк, также как и Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо, напротив, рассматривает право на собственность как основополагающее, закрепляя тем самым гражданско-правовой идеал буржуазного общества. Дж. Локк отмечал, что генерал, который может приговорить солдата к смерти за самовольное оставление поста или за неповиновение самым безрассудным приказам, не может при всей своей абсолютной власти распорядиться хотя бы одним фартингом из собственности этого солдата или присвоить хотя бы малую толику его имущества. Собственность священна, т.к. воплощает в себе труд индивида, посредством которого он только и становится человеком. Под правом на жизнь Локк понимает не просто запрет убийства, но также и запрет рабства. Свобода трактуется Локком предельно широко: быть свободным – это означает быть «владельцем собственной личности». Равенство – это юридическое равенство, равенство воз-

можностей, равенство без уравнительности: все люди, независимо от их изначального естественно-природного неравенства, должны быть признаны экономически самостоятельными субъектами, находящимися в отношении добровольного взаимопользования. Принципы равенства и свободы, провозглашаемые концепцией естественного права, предполагают не социальное уравнивание людей, а наоборот признание их изначально-природного неравенства. Общество должно не нивелировать личность, а лишь создавать потенциально равные возможности для развития каждого. Данное положение определяет концептуальную близость философско-правовой концепции Локка к политико-юридическим принципам построения демократического общества.

На основе теории естественных прав возникает **концепция «общественного договора»**, согласно которой формирование государства осмысливается как юридический акт, результат соглашения индивидов. По мнению Т. Гоббса, люди, измученные бедствиями естественного (доцивилизованного) состояния, которое он определяет как «войну всех против всех» (*homo homini lupus*, т.е. человек человеку – волк) должны были задуматься над тем, как гарантировать себе жизнь и безопасность. Собственным разумом они открыли условия, правила общежития, и эти правила как «естественные законы» составили содержание общественного договора.

Законы, которые должны лежать в основании общественного договора, называются Гоббсом «естественными» для того, чтобы подчеркнуть их отличие от законов, издаваемых властью, их соответствие «человеческой природе». Гоббс последовательно развернул и конкретизировал идею искусственности государства и общества, которая противопоставлялась им господствующим в то время представлениям об изначальности и вечности государства. **Государство основано на стремлении индивидов к самосохранению и является сознательно созданным искусственным правовым порядком с целью гармонизации и ограничения эгоистических интересов индивидов.** Выбор абсолютной монархии как наилучшей формы правления обосновывается Гоббсом тем, что через безусловное господство одному легче обуздать соперничество многих.

Таким образом, **определяющим качеством человека, по мнению теоретиков «общественного договора», является индивидуализм, а эгоистическое стремление к личному благополучию рассматривается как основополагающий мотив социального по-**

ведения: во имя собственной выгоды человек ограничивает свои страсти и ради нее же оказывает благодеяния своим ближним.

В явной оппозиции теории общественного договора решали вопрос о взаимоотношении «естественного» и «искусственного» теоретики английской «моральной философии» **Шефтсбери** (1671–1713) и **Фрэнсис Хатчесон** (1694–1747). Основной недостаток теории общественного договора они видели в принципиальной ограниченности любых правовых регламентаций. Право в состоянии регулировать только внешнее (социальное) поведение человека и не распространяется на сферу его внутренней, нравственно-этической мотивации. Они были убеждены, что эгоистические устремления людей, даже обуздываемые правовыми нормами, не могут служить основанием общества, так как себялюбие и эгоизм не объединяют, а разъединяют людей. Шефтсбери и Хатчесон доказывали, что природе человека присущ не только эгоизм, но также и врожденное «моральное чувство», направленное на благо других людей и выражающееся в симпатии, сочувствии, сострадании и бескорыстных поступках. Моральное чувство естественно как инстинкт, поэтому именно оно является изначальным общественным качеством человека и служит фундаментом общественных связей. Очевидное противоречие между признанием существования одинакового у всех людей во все времена «морального чувства» и многочисленными фактами исторического многообразия нравственных систем и обычаев у разных народов английские моралисты устраняли ссылкой на то, что в обществе моральное чувство обычно затемняется и подавляется искусственными установлениями. Именно разум, непосредственно связанный с расчетом и выгодой, осуществляет, по их мнению, рационализацию этого чувства и создает такие противоречия.

ВЫВОД: основными заслугами английского Просвещения являются:

- 1 – трактовка человека как естественно-природного существа,
- 2 – разработка концепции естественных прав человека с акцентированием частной собственности как неотчуждаемого права личности,
- 3 – договорная интерпретация государственных полномочий.

Особенно ярко Просвещение проявило себя во Франции (Ф. Вольтер, К. Гельвеций, Ж. Ламетри, Кондильяк, Д. Дидро, Ж.-Ж. Руссо), явившись идейно-теоретическим основанием Великой Французской революции.

Философская позиция **Вольтера** может быть определена как антифеодальное и антиклерикальное просвещение. Вольтер в меньшей степени, чем другие идеологи Просвещения, ориентирован на разработку социальных стратегий будущего, его философия ориентирована не столько на «завтра», сколько на обличение бед сегоднешнего дня. Его тексты проникнуты ярким просветительским пафосом, критикой самих основ феодального общества с его религиозно-сословной иерархией. Отношение к католической церкви сформулировано им с предельной жесткостью и откровенностью – «*Раздавите гадину!*». Изобличая безнравственность церкви, он не отрицает самого факта существования Бога, разделяя позиции деизма, весьма распространенного среди идеологов Просвещения. Он полагал, что в основе религии лежит невежество человека, его страх перед силами природы и перед самим собой. По его словам, религия возникла тогда, когда повстречались глупец и мошенник. Резко критикуя церковь как социальный институт, Вольтер полагает, что религиозная вера необходима, ибо основана на системе моральных заповедей, делающих человека человеком.

В гносеологии Вольтер солидарен с эмпиристской методологией Дж. Локка и резко критикует рационализм Декарта, Спинозы и Лейбница. В частности, он развивал идею о зависимости содержания нашего сознания от строения органов чувств.

Разделяя общую уверенность просветителей в разуме, культуре и образованности как той силе, которая трансформирует и оздоравливает общество, Вольтер особую роль отводил **личности просвещенного монарха** (в частности, работа «История России при Петре Великом»), способного руководить обществом на основе знания законов общественного развития и высокой личной нравственности. Наиболее совершенным типом правителя Вольтер считает философа.

Концепция знания как основы общественного развития нашла свое яркое выражение у французских энциклопедистов (Гельвеция, Ламетри, Кондильяка, Дидро), доказывавших, что люди рождаются равными по своим возможностям и только **воспитание формирует человека**. По их мнению, достаточно создать гуманистические,

нравственные, ориентированные на науку и образование условия для воспитания детей и уже на протяжении жизни одного-двух поколений большинство социальных пороков будет преодолено. При этом понятие «воспитание» трактуется ими в широком смысле, включая не только направленное воспитательное воздействие наставника, но и влияние “среды”, охватывающей условия жизни, общественные порядки, обычаи, мнения и пр. Особое значение в процессе социального воспитания они отводили форме политического правления.

Французское Просвещение стало исторически первой формой новоевропейской философии, в которой **история предстала в качестве приоритетного предмета философствования**. Вольтер, Руссо, Дж. Вико создают первые модели теоретической реконструкции исторического процесса, выявляют его основные этапы, формулируют проблему движущихся сил истории и ее направленности. В частности, Вольтер одним из первых сформулировал задачу создания философии и истории культуры.

Особое место в становлении новоевропейского историзма принадлежит **теории цивилизаций Жан-Жака Руссо (1712–1778)**. Руссо в отличие от большинства просветителей, видевших в развитии наук и искусств основу и критерий общественного прогресса, сформулировал идею о том, что с подъемом наук и искусств деградирует нравственность, расцветает роскошь и извращенность нравов. Все науки и искусства, порождены, по его мнению, нашими пороками и вредны по своим результатам: они порождают праздность, ведут к утрате гражданских качеств, формируют систему уродливого воспитания и вовсе не делают людей счастливыми. Науки и искусства оправдывают, закрепляют и углубляют общественное неравенство, подавляют чувство свободы и побуждают людей любить свое рабство. Руссо отдает предпочтение доцивилизированному «естественному» периоду человеческой истории. Руссо романтизирует «естественное состояние», понимая его как период, когда человек не зависит ни от кого, он свободен. Причина же этой свободы коренилась в отсутствии частной собственности, возникновение которой привело ко многим бедам, в том числе и к деградации нравственности.

История, согласно Руссо, началась с выходом людей из естественного состояния и совпадает с цивилизационным процессом. Вступление в историю коренится в двух фундаментальных качест-

вах, отличающих человека от животных. Первое – это свобода, позволяющая человеку поступать даже во вред самому себе и во зло другим. Второе – это отсутствующая у животных способность к самосовершенствованию. Она вывела человека из естественного состояния и стала основой всех его пороков и всех добродетелей: все, что происходит с человеком, хорошее или дурное, порождается его собственными усилиями. Наши пороки и добродетели рождены из одного источника, и прогресс одних неразрывен с прогрессом других. Данное положение явилось основой для обоснования **внутренней противоречивости исторического процесса.**

В процессе исторического развития, сопровождающегося ухудшением нравственности и ростом несвободы, Руссо выделяет несколько этапов. Первый этап совпадает с появлением частной собственности, когда человек впервые сказал «Это – мое!». Второй этап связан с возникновением государства, в результате чего одни люди оказались управляющими, а другие – управляемыми. Возникновение государства *«наложило новые путы на слабого и придало силы богатому, безвозвратно уничтожило естественную свободу, навсегда установило закон собственности и неравенства, превратило ловкую узурпацию в незыблемое право и ради выгоды нескольких честолюбцев обрекло с тех пор человеческий род на труд, рабство и нищету»* (Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М., 1938, с.84). Третий этап несвободы и, соответственно, отхода от идеалов естественного состояния – перерастание государственной власти в деспотические формы правления.

Отвечая критикам, воспринявшим его выводы о предпочтительности первобытной наивности как призыв к бегству от цивилизации, Руссо заявлял о невозможности и нежелательности возврата к доцивилизованному состоянию. Руссо один из первых сформулировал **вывод о принципиальной необратимости исторического процесса**, основанный, в свою очередь, на его идеях об историчности человеческой природы: первоначальной «природы» человека, которая была в первобытном состоянии, уже давно нет. Цивилизация радикально преобразовала и продолжает преобразовывать сущность человека, начиная с его телесной организации, потребностей, способностей и заканчивая чувствами и взглядами. Руссо был первым из мыслителей Нового времени, кто со всей определенностью сформулировал **вывод об историческом характере сущности человека** и тем самым преодолел господствовавшую

до него, а отчасти и после, субстанциалистскую трактовку человека, согласно которой «природа человека» является универсальной, вечной и неизменной.

Творчество **Ж.О. де Ламетри, П.А. Гольбаха, К.А. Гельвеция, Д. Дидро**, несмотря на ряд существенных различий во взглядах, имеет много общего. Формальным поводом к их объединению в единое направление (т.н. «**французские энциклопедисты**») служит их совместная работа над фундаментальной «Энциклопедией наук, искусства и ремесел», продолжавшаяся более 20 лет. С содержательной точки зрения таким основанием является **материализм**, отличительными чертами которого являлись:

- метафизический характер, т.е. рассмотрение исследуемых явлений изолированно, вне их внутренней взаимосвязи и взаимобусловленности, что, в свою очередь, предполагало интерпретацию источника развития только как внешнего условия по отношению к исследуемому явлению. Внутреннее противоречие как источник развития метафизикой в принципе не учитывается;

- механистический характер, т.е. сведение всех форм движения материи к ее простейшей форме – механическому движению;

- приверженность эмпиризму (сенсуализму) в теории познания,

- натуралистическая модель общества, т.е. поиск причин общественного развития в естественно-природном поведении человека.

ВЫВОД: отличительными характеристиками Французского Просвещения являются:

- 1 – активный антиклерикализм,
- 2 – акцентирование роли воспитания в формировании личности,
- 3 – вывод о принципиальной необратимости исторического процесса,
- 4 – становление идеи о социально-исторической сущности человека,
- 5 – принцип культурного полицентризма и критика европейской модели развития,
- 6 – обоснование метафизического материализма.

Биографическая справка

Вольтер (1694-1778) – псевдоним французского писателя, философа, публициста Франсуа Мари Аруэ. Родился в Париже, в семье нотариуса. Несмотря на сопротивление семьи, избрал карьеру литератора. С юности отличался свободомыслием, резко критиковал церковь, за что 11 месяцев провел в Бастилии. Был выслан из Франции и был вынужден переехать в Англию. Оставил значительное литературное наследство. Наиболее известные философские работы – «Философские письма», «Трактат о метафизике», «Основы философии Ньютона», философская повесть «Кандид».

Гельвеций Клод Андриан (1715-1771) родился в семье придворного врача в Париже. По желанию отца стал финансистом, работал в должности чиновника налогового ведомства. Однако удовлетворения от этой работы не получал и вскоре отказался от должности, полностью посвятив себя философскому и литературному труду. Принадлежит к философскому течению «французских энциклопедистов». Основной труд – «Об уме», над которым работал более 20 лет, вызвал негодование реакционных политических кругов и был приговорен к сожжению.

Дидро Дени (1713-1784) – французский философ-публицист, основатель течения «энциклопедистов». Родился в г.Лангре в семье ремесленника, воспитывавшего сына в религиозном духе и думавшем сделать его священнослужителем. Но Дидро еще в колледже отказался от карьеры священнослужителя и увлекся философией. За распространение материализма был посажен в тюрьму. После освобождения посвятил себя созданию «Энциклопедии наук, искусства и ремесел», в работе над которой активное участие принимали Гельвеций, Вольтер, Монтескье, Кондильяк, Гольбах. Работа длилась более 20 лет. В 1773 г. Екатерина II пригласила посетить Россию. В течение продолжительного времени каждый день беседовал с императрицей на философские темы, пытаясь убедить ее в необходимости социальных преобразований. Перед смертью отказался отречься от атеизма, последними словами были «Первый шаг к философии – это неверие». Оставил обширное литературное наследство.

Руссо Жан-Жак (1712-1778) – один из самых видных представителей французского Просвещения. Родился в Женеве в семье часовщика, мать умерла при родах. Отказался учиться ремеслу и в 16 лет уехал из Женевы. Долго скитался, переезжая с места на место. В 1714 г. перебрался в Париж и познакомился с «энциклопедистами». Первую известность получил благодаря конкурсной работе «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» на соискание премии Дижонской академии в 1750 г.

Глава 10. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ЗАВЕРШАЮЩИЙ ЭТАП ЕВРОПЕЙСКОГО РАЦИОНАЛИЗМА

Базовые принципы культуры:

1) трансформация просветительской модели культуры с учетом свободы как базового условия человеческой жизни

Основные философские достижения:

1) обоснован принцип социокультурной обусловленности знания,

2) свобода осознана в качестве необходимого условия лично-индивидуального и социального бытия человека,

3) в сферу социального анализа введено понятие «труд»,

4) построена глобальная философская модель мироздания на принципах «панлогизма»,

5) создана диалектика как целостная система законов, принципов и категорий,

6) сформулирован принцип антропологического материализма.

Основные персоналии:

И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, Л. Фейербах, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинг

Периодизация:

1) этап идеалистической философии,

2) этап материалистической философии

Базовые принципы культуры:

19 век пытается осмыслить последствия крайне неоднозначных и революционных событий, произошедших на рубеже 18-19 вв. и «перекроивших» не только географическое пространство, но и само сознание европейца – Великую Французскую революцию (1789-1793), основание Североамериканских Штатов (1776), последствия промышленного переворота в Англии и самое главное – имперские амбиции Наполеона. Столь масштабные события не только значительно ускорили мировой процесс, но и потребовали изменения базовых ориентиров европейского сознания. Господствовавшая на протяжении 17-18 вв. просветительская модель

культуры уже не в полной мере отвечала динамизму и неоднозначности эпохи. Провозглашенный просветителями культ разума, культивирование просвещения в качестве универсального средства «оздоровления» общества себя не оправдали. Однако и иной глобальной мировоззренческой ориентации 19 век еще не создал. В культурном сознании европейца борются две основополагающие установки – с одной стороны, это попытка по-прежнему видать главенство разума в истории, с другой, – попытка осмыслить происходящие изменения через призму свободы как базового условия жизни человека.

Классическая немецкая идеалистическая философия представлена грандиозными философскими системами И. Канта, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля.

В философии **И. Канта** принято выделять два периода: докритический и критический. **Докритический период** – это период творчества молодого Канта, когда его философский интерес был сосредоточен на проблемах космологии, в частности – происхождении Вселенной (работа «Всеобщая естественная история и теория неба», 1775). В данный период Кант предстает как философ-материалист, активно интересующийся естественной историей. Кант выдвинул весьма интересную и научно продуктивную гипотезу о возникновении Солнечной системы в результате охлаждения газовой туманности. Философская новизна воззрений Канта состояла в том, что он впервые распространил понятие «эволюция» на космические объекты.

Критический период является основным в творчестве Канта («Критика чистого разума», 1781, «Критика практического разума», 1788, «Критика способности суждений», 1790). Первая работа посвящена гносеологическим проблемам (теории познания), вторая – этическим и третья – эстетическим проблемам. «Чистый разум» – это способность человека к рационально-логическому мышлению, «практический разум» – способность жить в мире людей, устанавливать с ними нравственно-этические отношения. Кант следующим образом объясняет наличие термина «критика» в названии своих основополагающих работ: *«Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. Религия на основе своей святости и законодательство на основе своего величия хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее*

уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием. Я разумею под этим не критику книг или систем, а критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться независимо от всякого опыта...» (Цит по: Антология мировой философии в 4-х т. М., 1971, т.3, с.100).

Роль И. Канта в истории гносеологии традиционно определяется как «коперниканский переворот». В чем же он состоял?

Во-первых, Кант продолжает традицию рационализма, согласно которой не характер и структура познаваемого объекта, а именно специфика познающего субъекта должна быть основным предметом гносеологического исследования. Для Канта познание – это не просто отражением в нашем разуме картины внешней реальности, а процесс ее активного создания. Кант ставит в центр своих философских исследований собственно структуру познавательной активности, т.е. переформулирует основную проблему гносеологии с вопроса «что познается?» (предмет познания) на вопрос «как, каким образом это познается?» (познавательные способности). Определив познание как деятельность, протекающую по своим собственным законам, Кант пытается выяснить, что же именно делает наше знание общезначимым. Придерживаясь платформы рационализма, он не сомневается, что структурирующая познание функция не может проистекать из объекта, а должна заключаться в субъекте. Рефлексивное (рационально-логическое) исследование фундаментальных условий, обуславливающих общезначимый характер познавательной активности человека, Кант называет **трансцендентальным**. Таким образом, **в центре философских интересов Канта именно исследование условий, границ и возможностей познавательной активности человека**. Человек не просто имеет знания о мире, он их создает в процессе собственной творческой активности!

Во-вторых, отличительной чертой гносеологии Канта является предпринятая им **попытка синтеза эмпиризма и рационализма, созерцания и интеллекта**. Кант утверждает, что ощущения без понятий слепы, а понятия без ощущений глупы, т.е. любое знание начинается с опыта, но обязательно должно быть дополнено рационально-логическим элементом.

Данные позиции определяют специфику Канта в истории гносеологии и раскрывают сущность совершенного им «коперниканского переворота».

Исследуя структуру познавательного процесса, Кант выделяет три уровня познания: чувственность, рассудок и разум. Исследованию взаимосвязей между ними посвящен его философский труд «Критика чистого разума». Рассмотрим более подробно уровни познания, выделяемые Кантом.

Чувственный уровень. Кант согласен с эмпириками, что любое знание начинается с опыта, но оценка этого опыта у него принципиально иная. Чувственное знание (в терминологии Канта, **апостериорное**, [aposteriori] т.е. «после опыта»), действительно, наполняет наше знание содержанием, и в этом смысле все наше знание начинается с опыта. Но принципиальным недостатком подобного типа знания является его конкретность (ситуативность), индивидуальность, нерасчлененность в нем сущностного и случайного. Кант отмечает пассивность чувств (предмет чувственного познания всегда дан человеку извне), однако эта пассивность не абсолютна. Активная деятельность познания проявляется уже на первом, низшем, уровне. Во-первых, это создание устойчивого образа предмета, т.е. сведение всего многообразия ощущений в единую схему. Во-вторых, это способность удерживать данные образы в сознании благодаря наличию памяти. В-третьих, это процесс «узнавания» предмета («представление»), т.е. установление соотношения между конкретным, реально существующим предметом и его идеальным образом.

Однако в целом чувственное знание несистемно, хаотично, поэтому оно обязательно должно быть структурировано, оформлено. Данная способность может проистекать только из субъекта познания и проявляется она на уровне рассудка. Рассудочное знание является **априорным** (a priori – «до опыта»), т.е. его содержание не проистекает из опыта, а является независимым от него. Подчеркивая активный характер рассудка, Кант разделяет понятия «мышление» и «познание». Только мышление рассматривается Кантом как высшая и собственно активная интеллектуальная деятельность, т.к. человек может мыслить даже то, что не имеет предметных аналогов и, следовательно, недоступно чувственному познанию (например, математика). Кант фиксирует эту особенность человеческого сознания, вводя категорию «продуктивное воображение», которое прин-

ципиально не связано с опытом. На уровне рассудка знание приобретает черты общезначимости и необходимости, ибо содержит некие фундаментальные формы, присущие абсолютно всем людям.

В качестве таких первичных фундаментальных структур Кант называет пространство и время (формы созерцания). Согласно Канту, **пространство и время идеальны, есть лишь субъективные условия, изначально присущие познавательной способности человека.** Пространство и время характеризуют не бытие вещей, а только формы их созерцания. С их помощью человек упорядочивает чувственные впечатления, располагая их в определенной последовательности. Роль временного фактора несколько более сложна, ибо время упорядочивает не только внешние ощущения, но и внутренние. Кант не отрицает эмпирической реальности пространства и времени, их наличия в мире предметов. Он неоднократно подчеркивает, что данный вопрос не входит в сферу его философского интереса, ибо пространство и время анализируются им лишь в контексте выявления механизма познавательных возможностей человека.

Более высоким уровнем организации чувственного опыта выступают **формы рассудка или категории.** Кант выделяет 4 наиболее общих класса категорий: категории количества, качества, отношения и модальности. Их роль в процессе познания может быть уподоблена каркасу или «скелету», который придает оформленность и прочность всей познавательной конструкции. Благодаря деятельности фундаментальных форм рассудка человеческое знание становится трансцендентальным, т.е. всеобщим, структурированным в некие общечеловеческие логико-познавательные формы. Только наличие данных форм обуславливает достоверность и общезначимость знания.

Категории априорны (доопытны), но врожденными не являются. Они есть зафиксированный в понятиях предшествующий интеллектуальный опыт поколений, своеобразные «интеллектуальные очки», которые обязательно наследует человек.

Кант ставит вопрос о возможностях и границах человеческого познания совершенно в иной методологической плоскости, чем предшествующий рационализм. Величие Канта в том, что он **впервые выявил укорененность познания в системе социокультурного бытия человека.** Познание не есть автономный, замкнутый в себе процесс, а познающий человек не есть некий «гносеологиче-

ский робинзон», пребывающий в изоляции от всей человеческой культуры. Человек способен познавать мир, только исходя из тех интеллектуальных схем, которые были наработаны предшествующими поколениями. Именно поэтому бытие самого предмета и его бытие в системе человеческой культуры не совпадают. Например, микроорганизмы существовали на Земле задолго до появления человека, но были познаны человеком, вошли в сферу его бытия, только после открытия микроскопа. Данный пример иллюстрирует мысль Канта, что предметы внешнего мира существуют для нас только коррелятивно с теми познавательными формами, в которых мы их осваиваем.

Высшим уровнем познавательной способности человека является разум. Однако, поскольку всеобщие формы рассудка (категории) принадлежат не миру объективной реальности, а исключительно познавательной деятельности человека, постольку познание не отражает объективный мир, а конструирует его. В данном положении заключается логическая возможность **ангостицизма** – философской позиции о принципиальной непознаваемости мира. Согласно Канту, возможность познания ограничена лишь явленной стороной мира, сущность мира принципиально недоступна человеческому познанию. Развивая эту идею, Кант разделяет явления (то, что существует для нас) и предметы (то, что существует само по себе) – «вещи-для-нас» или **«феномены»** и «вещи-в-себе» или **«ноумены»**. Таким образом, Кант фиксирует важнейшую проблему теории познания – различие вещи (ноумена) и бесконечно многообразно культурного смысла данной вещи (феномена). До Канта данная проблема никогда не формулировалась в столь явном виде, но в качестве гениального интуитивного прозрения существовала в системах Сократа и Платона. Кант убежден, что мир человеческих знаний может углубляться бесконечно, но он все равно будет оставаться лишь в мире «феноменов», не приближая нас к «ноуменальной» сфере бытия.

Однако данное положение не свидетельствует о скептицизме Канта, его неверии в прогресс. Понятие «разум» в гносеологии Канта может быть сравнимо с понятием «бесконечной величины» в математике или «горизонта» в географии, которые также недостижимы, но одновременно выполняют стимулирующую функцию идеала, абсолюта, к которому обязательно необходимо стремиться. Познание не имеет предела не только потому, что сам предмет по-

знания неисчерпаем, но и потому, что человек способен относиться к нему только через «формы рассудка», т.е. через культурное многообразие своего собственного опыта. Поэтому ограничение функций разума в философии Канта можно трактовать и, наоборот, как веру в творческие возможности человека.

ВЫВОД: *структура познавательного процесса, по Канту, может быть схематично представлена следующим образом:*

Чувственность (апостериорное знание)	Рассудок (априорное знание) А – пространство, время (формы созерцания), В – категории (формы рассудка)	Разум
<u>Функция:</u> получение содержательной информации об объектах внешнего мира	<u>Функция:</u> структурирование чувственного опыта, придание знанию статуса общезначимости	<u>Функция:</u> стремление к абсолютной истине
<u>Характеристики:</u> – конкретность, – индивидуальность, – нерасчлененность, – преобладание пассивности.	<u>Характеристики:</u> – активность, – всеобщность, – формальность, – схематизация интеллектуальной истории человечества.	<u>Характеристики:</u> принципиальная ограниченность феноменальной сферы бытия (агностицизм)

Вопрос о границах разума был поставлен Кантом не только в теоретико-методологическом, но и в этическом плане. Кант подчеркивает, что развитие науки порождает такое специфическое явление, как «осознанное незнание» – понимание того, что наука не в состоянии решить все практические и экзистенциальные проблемы человека. Поэтому основная проблема Канта – это соотношение веры, знания и нравственности. Называя свое учение «подлинным просвещением» (в отличие от наивного), философ видит свое предназначение в том, чтобы вырвать человека не только из-под власти традиционных суеверий, но и освободить от необоснованных надежд на всевластие теоретического разума. «Имей мужество пользоваться своим умом!» – таков, по мнению Канта, должен быть лозунг подлинного Просвещения, и Кант, безусловно, солидарен с

ним. Мыслитель четко проводит идею о том, что человек не потому человек, что он мыслит, а мыслит потому, что он человек.

По мысли Канта, человек одновременно принадлежит двум мирам: как телесное существо он принадлежит царству необходимости, а как моральное – царству свободы. В центре «практической» философии Канта – необходимость нравственной самостоятельности индивида. В работе «Критика практического разума» Кант показал, что **специфика человека как социально-этического существа не может быть проанализирована с позиций рациональности и теоретичности, она характеризуется наличием внутреннего морального закона.** Основным принципом этики Кант провозгласил **категорический императив** – безусловное нравственное требование: *поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству в своем лице и в лице всякого другого только как к цели и никогда как к средству.*

Различие теоретического и практического разума Кант видит в отношении к целесообразности: нравственный поступок категорически и бескомпромиссно противопоставляется благоразумно-практическому действию, рассчитанному на успех, эмпирическую целесообразность. Даже стремление к счастью не может быть оценено как основание нравственного поступка. Примерами нравственного поведения у Канта являлись, чаще всего, ситуации «не-совершения», т.е. неделания того, что недостойно. Нравственный человек поступает исключительно из чувства внутреннего должностования как формы личностной убежденности. На этом основании Кант делает вывод о **независимости подлинно нравственного поступка от познавательной способности человека.** Нравственный человек верен долгу именно как внутреннему чувству безусловной невозможности совершить (или не совершить) данный поступок вне зависимости от объективного знания о его целесообразности.

ВЫВОД: историческая роль Канта обусловлена тем, что он:

1 – разрушил представление о человеке как природном существе, познающем мир в силу естественной склонности (Просвещение) и рассмотрел познание как деятельность, протекающую по определенным законам;

2 – выявил укорененность познания в социокультурной системе (в терминологии Канта, обосновал трансцендентальный характер знания),

3 – обосновал тезис о свободе как сущностной характеристике человека,

4 – сформулировал категорический императив как безусловное основание морали.

Идея Канта о человеке как существе, жизнь которого протекает не только в сфере природной необходимости, но и в сфере морали, в которой он принципиально свободен, была развита в философии **И.Г. Фихте**. Фихте продолжает установку Канта о приоритете «практического разума» над «теоретическим». По мнению Фихте, любые формы сознания человека производны от его жизненно-практического отношения к миру. *«Не знание само по себе, но деяние, сообразное этому знанию, есть твое назначение... Не для праздного созерцания и размышления над самим собой и не для самоуслаждения своими благочестивыми чувствами, нет, для деятельности существуешь ты, твое действие и только оно одно определяет твою ценность... Все мое мышление должно иметь отношение к моей деятельности, оно должно признать себя средством, хотя и отдаленным, для этой цели».* (Фихте И. Назначение человека. Спб., 1906, с.72). Сознание всегда «открыто», является процессом, который, с одной стороны, порождает сознание в процессе его отношения к миру, а, с другой стороны, порождает мир в результате его взаимодействия с сознанием. Сознание творит не только самого себя, в процессе своей деятельности оно творит и мир (в терминологии Фихте, это есть **соотношение Я и не-Я**). Фихте отвергает кантовское понятие «ноумена» («вещи-в-себе») как объективной реальности, существующей вне и независимо от сознания человека. Он утверждает, что **«вещь есть то, что полагается в Я»**. Данная установка определяет философию Фихте как **субъективный идеализм**.

Г.В.Ф. Гегель завершает классическую традицию европейской философии. Стремясь построить поистине всеобъемлющую философскую систему, он наследует основную установку своей эпохи – веру в разум, акцентирует активно-творческое отношение человека к миру, но, одновременно, его философская система представляет собой принципиально новое явление в истории европейского рационализма.

Во-первых, Гегель принимает во внимание не только достижения науки своего времени. Он пытается построить свою философскую систему как глобальную теоретическую реконструкцию культуры, учитывая всю совокупность накопленных человечеством знаний, начиная с античной Греции и заканчивая правлением Наполеона и событиями современной ему Французской революции. Оценивая революцию во Франции, преимущественно, негативно, Гегель делает вывод о трагичности, непредсказуемости и сложности как истории человечества в целом, так и самой природы человека. В отличие от философов-рационалистов, он полагает, что **реальность не может быть осмыслена в рамках строго механистических причинно-следственных отношений, постулируемых классической наукой.**

Во-вторых, выстраивая свою философскую систему на материале всемирной культуры, Гегель, рассматривает **историзм** как принципиальную исследовательскую позицию.

В-третьих, кардинальным отличием является отказ от субъект-объектной оппозиции, которую Гегель рассматривает не как достоинство, а как основной недостаток всей предшествовавшей философии Нового времени. Целью своей философской системы он считает обоснование **тезиса о тождестве субъекта и объекта познания.** Данный тезис является логическим следствием его методологической установки на историзм и диалектичность как познавательного процесса, так и способа бытия самой реальности. Таким образом, Гегель впервые формулирует **идею о совпадении объективной и субъективной диалектики.**

Критика субъект-объектной оппозиции является у него, одновременно, критикой господствовавшего в то время механистического стиля мышления, в соответствие с которым человек стремился дистанцироваться от мира, стать в позицию незаинтересованного наблюдателя и лишь беспристрастно фиксировать происходящее по аналогии с естественнонаучным экспериментом. Согласно Гегелю, данная исследовательская позиция непродуктивна, т.к. сущность человека не есть нечто, раз и навсегда предопределенное, сущность человека – в его свободе, предполагающей наличие внутренних индивидуальных стремлений к обретению своей уникальной сущности. Поэтому и отношение человека к миру не может быть формально-отстраненным, он должен сопереживать происходящее с миром, как происходящее непосредственно с ним самим. Для ак-

центрирования мысли о тождестве субъекта и объекта познания Гегель даже вводит такие термины как «мышление-воображение», «мышление-интуиция».

Гегель фиксирует общность «сценариев» развития мировой культуры и формирования индивида. Исследованию подобных закономерностей посвящена работа Гегеля «Феноменология духа». Описывая этапы интеллектуального «взросления» человека, Гегель разводит понятия «душа» и «дух». Душа индивидуальна, субъективна, основывается на чувственно-эмоциональном отношении к миру. В процессе овладения интеллектуальным наследием человеческой культуры душа проявляет способность к теоретическому мышлению и, тем самым, поднимается до уровня духа. Дух, следовательно, есть форма рационально-теоретического отношения человека к миру (в терминологии Гегеля, дух есть форма спекулятивного знания).

В-четвертых, отказ от субъект-объектной оппозиции и переход на позиции их тождества имеет, согласно Гегелю, и фундаментальное основание. Речь идет о наличии принципиальной общности у субъекта и объекта: не только в субъекте, но и в самом объекте, в жизни, взятой вне человека, наличествует разум. Гегель полагает **мировой разум («абсолютную идею»)** в качестве **абсолютной субстанции мира**, некоего онтологического основания, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие. Абсолютная идея активна, находится в процессе постоянного саморазвития. В своем совершенном виде, до возникновения природы и человека, находясь вне времени и пространства, абсолютная идея находилась в состоянии чистого мышления и являла собой мир чистой логики, мир понятий (процесс описан в работе «Наука логики», 1812-1816). По мере своего развития и совершенствования это чистое духовное начало порождает из себя («отчуждает») природу («Философия природы», 1817), а затем и сферу духа во всех своих индивидуально-личностных и культурно-исторических многообразиях («Философия истории», «Философия духа», «Философия религии», «Философия права»).

Таким образом, рассматривая процесс диалектического саморазвития абсолютной идеи, Гегель выделяет три ступени: абсолютный дух, объективный дух и субъективный дух.

Субъективный дух – это индивидуальное сознание человека, которое, в свою очередь, имеет несколько уровней: сознание, само-

сознание, разум. Сознание характеризуется направленностью «вне себя», с его помощью человек познает предметы окружающего мира. Самосознание есть более высокий уровень и возникает тогда, когда сознание направляется на себя само, когда предметом познания становится рассудок, его структура и познавательные возможности. Принципиально новым для всей европейской философской традиции является то, что, анализируя процесс роста самосознания человека, Гегель обращается к истории, анализируемой сквозь призму самого важного социального отношения – **труда**. В «Феноменологии духа» Гегель пытается воспроизвести всю мировую историю в контексте развития трудовой деятельности, трактуемой, однако лишь в аспекте духовно-интеллектуальной активности. В философском плане это был абсолютно новый методологический ракурс, но в сфере политической экономии уже существовала теории трудовой стоимости, созданная А. Смитом. Вторым основанием, посредством которого Гегель «фильтрует» историю, есть **свобода**. Согласно Гегелю, человеческая история есть трудный, но неуклонный рост человеческой свободы. Высшей формой самосознания Гегель полагает христианство. С этого момента развитие духа переходит в свою высшую фазу – разум. Функции разума многообразны: научная деятельность, попытки создания справедливых моделей общественного устройства и т.п., но его высшая форма – добродетель. Гегель полагает, что добродетель, нравственные основания жизни не вырабатываются человеком самостоятельно, он воспринимает их из культуры. Нравственность императивна, существует как надындивидуальная форма, это предписанный извне закон. Достигнув этой стадии, индивидуальное сознание – субъективный дух – достигает предела своего развития.

Следующий «шаг» в саморазвитии мирового разума – это **объективный дух**, существующий в формах реальной истории, т.е. в общественных формах права, морали, семьи, гражданского общества и государстве. В философии истории Гегеля всемирный **исторический процесс предстал как процесс прогрессирующего воплощения свободы и ее осознания духом**.

Исчерпав свои возможности в сфере реальной истории, мировой разум завершает себя в высшей сфере – сфере **абсолютного духа**. Абсолютный дух существует в общественно-исторических формах искусства, религии и философии, в которых дух возвращается к самому себе, снимает собственную предметность и постигает себя в абсолютной истине.

История человеческой культуры есть форма постижения «скрытой» разумности мира, все формы человеческого знания ориентированы на ее раскрытие, но только философия ставит это своей непосредственной задачей. Гегель полагает, что наиболее совершенной формой абсолютного духа является философия. В свою очередь, идеальной, абсолютно истинной и завершенной формой философии является его, гегелевская, философия. Однако он неоднократно подчеркивает, что наделением статусом истины именно его системы не есть проблема авторства: дело не в его личной гениальности, а в том, что объективное развитие мировой философии достигло своего апогея и он, Гегель, лишь описал и систематизировал этот процесс.

В-пятых, в отличие от Декарта или Канта, Гегель полагает, что явленность разумных оснований мира не очевидна: мир разумен, но одновременно «хитер», «коварен», стремится «замаскировать» себя, спрятаться за внешней неразумностью. Мера «проявленности» разума может быть различна, и в связи с этим Гегель выделяет следующие виды бытия:

- реальность – вид бытия, в котором разум наиболее очевиден,
- действительность – вид бытия, разумность которого можно понять при некотором интеллектуальном усилии,
- существующее – вид бытия, где доминируют остатки хаоса, оно нелогично, следовательно, неоправданно с разумной точки зрения и подлежит саморазрушению,
- кажимость (иллюзия) – вид бытия, где нелогичность, хаос преобладают, данное бытие неразумно, а значит, и не существует.

Данная градация видов бытия позволяет понять и смысл одного из наиболее известных философских изречений Гегеля: **«Что разумно, то действительно; что действительно, то разумно»**. По мысли Гегеля, действительность – это не вся реальность, не все, что окружает человека, а лишь тот ее фрагмент, который в своем развитии определен внутренней логикой, имеет внутреннюю укорененность в разуме. *«Действительность, по Гегелю, – отмечал Ф. Энгельс, – вовсе не представляет собой такого атрибута, который присущ данному общественному или политическому порядку при всех обстоятельствах и во все времена.... По мере развития все, бывшее прежде действительным, становится недействительным, утрачивает свою необходимость, свое право на существование, свою разумность. Место отмирающей действительности занима-*

ет новая, жизнеспособная действительность, занимает мирно, если старое достаточно рассудительно, чтобы умереть без сопротивления, – насильственно, если оно противиться этой необходимости. Таким образом это гегелевское положение благодаря самой гегелевской диалектике превращается в свою противоположность: все действительное в области человеческой истории становится со временем неразумным, оно, следовательно, неразумно уже по самой своей природе, заранее обременено неразумностью; а все, что есть в человеческих головах разумного, предназначено к тому, чтобы стать действительным, как бы ни противоречило оно существующей кажущейся действительности. По всем правилам гегелевского метода мышления тезис, провозглашающий разумность всего действительного, превращается в другой тезис: достойно гибели все, что существует» (Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.21, с.274-275).

В-шестых, приведенные слова Ф. Энгельса фокусируют внимание на принципиальном моменте гегелевской философии – **диалектике**. Именно в философии Гегеля диалектика была разработана как целостное философское учение, сформулированы ее основные законы, определены основополагающие принципы и категории.

Гегель, сознательно выстраивая философию на принципах глобально трактуемого рационализма и диалектики как универсального метода познания, тем не менее, не избежал определенных противоречий внутри собственной философии. Главное из них – **противоречие между методом и системой**: если диалектический метод требует рассматривать развитие как универсальное качество мироздания, то философская система Гегеля препятствует реализации данного требования. Это проявилось в следующем:

- в сфере природного бытия принцип развития трактуется весьма ограничено: природа не является эволюционирующей системой, в ней существует лишь принцип природного разнообразия,

- развитие в сфере социальных отношений Гегелем признается, однако, лишь до определенного предела – по его мнению, современная ему прусская монархия является высшим и, следовательно, завершающим этапам воплощения абсолютной идеи,

- в противоположность диалектическому методу, предполагающему признание бесконечности интеллектуального развития человечества, гегелевская система объективного идеализма признается им самим в качестве абсолютной и совершенной модели познания.

ВЫВОД: вклад Гегеля в традицию рационализма заключался в следующем:

1 – разум стал пониматься не только как высшая интеллектуальная способность человека, но и в своей надындивидуальной, объективной форме (т.н. гегелевский «панлогизм»),

2 – впервые при анализе общества была учтена роль труда в качестве базового условия человеческого существования,

3 – свобода стала трактоваться не только в ракурсе индивидуального бытия человека, но и как необходимое условие социальности,

4 – была создана диалектика как всеобъемлющее философское учение (в идеалистическом варианте).

Рассмотрев разум в качестве субстанции мира, Гегель тем самым подвел итог всей традиции рационализма. Последующее развитие европейской философии не только никогда уже не вознесет разум на столь высокое и почетное место, но и начнет активную критику рационально-идеалистической философии.

Первый вариант критики гегелевской философии с позиций материализма представлен в философии **Л. Фейербаха (1804-1872)**.

Традиционно сущность философии Фейербаха определяется как **антропологический материализм**. Что же дает основания классифицировать ее подобным образом? В качестве исходного принципа своей философии Фейербах выдвигает концепцию «природного индивида», согласно которой человек должен быть осмыслен как часть природы. В человеке нет ничего над- или сверхприродного, все в нем имеет сугубо естественно-природный характер, он – высшая ступень естественного саморазвития. По утверждению Фейербаха, мышление есть такой же природный процесс, как и другие проявления его поведения. Поэтому предметом философии должен быть не дух, оторванный от природы и рассмотренный в своих объективных формах (как это делает, например, Гегель), и не природа, оторванная от человека, а именно человек в единстве своей природной и духовной сущности. В этой связи философия и должна трактоваться как антропологический материализм, а в качестве единственного союзника философии Фейербах признает только естествознание.

Основной недостаток фейербаховской трактовки человека – игнорирование социально-культурной сущности человека. Рас-

смаывая человека исключительно как природное существо, философ лишает, одновременно, человека «человечности» – его социально-экономической, познавательно-преобразовательной и духовно-нравственной определенности (в отличие от Фейербаха, это было уже четко осмыслено как в философии Просвещения, так и в учении И. Канта). В этой связи антропологический материализм Фейербаха носит односторонний, метафизический характер.

Главной задачей своей философии Фейербах считает критику религии и, шире, всего философского идеализма, который он называет рационализированной теологией. В работе «Сущность христианства» Фейербах формулирует свой основной тезис: **не Бог создал человека, а человек – Бога**. Все атрибуты бога есть атрибуты самого человека, которые человек отделил от себя и перенес на некую выдуманную им самостоятельно существующую объективно-духовную реальность. В понятие бога человек вкладывает, с одной стороны, свои мечты, надежды, стремления к лучшей и более справедливой жизни, с другой, – свои страхи перед непознанными и таинственно-могущественными силами природы и социального развития. Данный процесс Фейербах называет процессом **отчуждения**, высшим типом которого является его религиозная форма, ибо именно в ней происходит наиболее тотальное самоотчуждение человека. Отчуждение есть следствие раздвоенности человека между самим собой и тем, что он признает в качестве независимой от него высшей силы. Однако признание Бога как формы самоотчуждения человеческой сущности не есть, по Фейербаху, признание бесполезности идеи Бога. Человек должен был «создать» Бога, ибо только так, в форме внешней, независимой сущности он может познать свою собственную, человеческую природу.

Биографическая справка

Кант Иммануил (1724-1804) – философ-рационалист, родоначальник немецкой классической философии. Родился в семье ремесленника в Восточной Пруссии, в г. Кенигсберге (ныне Калининград), где и прожил всю жизнь. Большое влияние на Канта оказал протестантский пиетизм. Образ жизни был очень простой, замкнутый, размеренный вплоть до педантизма. Работал вначале домашним учителем, а затем профессором Кенигсбергского университета. Вся умственная и духовная энергия была посвящена теоретическим исследованиям.

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770-1831) – представитель немецкой классической философии, создатель систематической теории диалектики на основе объективного идеализма. Родился в семье немецкого государственного служащего. Изучал теологию в протестантской семинарии в Тюбингене. Значительное идейное влияние на него оказали греческая античность (Аристотель), Руссо и Кант. Стремился разработать универсальную философскую систему. Оказал большое влияние на развитие последующей философии, в том числе на формирование взглядов К. Маркса. Вел образ жизни, типичный для представителя средней немецкой буржуазии; работал домашним учителем, ректором гимназии в Нюрнберге, профессором Берлинского и Гейдельбергского университетов.

Фейербах Людвиг (1804-1872) – представитель материализма в немецкой классической философии. Родился в Баварии, в семье юриста. Учился в Гейдельбергском университете на теологическом факультете. Большое влияние оказал Гегель, лекции которого слушал в университете Берлина. За сочинение «Мысли о смерти и бессмертии», отрицающее бессмертие души, был уволен с преподавательской должности и поселился в деревне. Горячо симпатизировал революции 1848 г., но активного участия в политической борьбе не принимал, хотя и активно интересовался социально-экономическими проблемами, изучал «Капитал» К. Маркса, в 1870 г. вступил в социал-демократическую партию.

Фихте Иоганн Готлиб (1762-1814) – представитель субъективного идеализма в немецкой классической философии. Родился в семье ремесленника-ткача в Саксонии. Семья сильно нуждалась. Учился в Йенском и Лейденском университетах. От карьеры пастора отказался, давал частные уроки. При содействии Канта опубликовал свою первую работу. Был избран профессором Йенского университета, но был вынужден оставить должность из-за обвинений в атеизме. После оккупации Наполеоном Пруссии опубликовал работу, где высказывал националистические идеи о немцах как избранном народе, призванном стать во главе всей Европы, призывал к освобождению. Умер от заражения тифом. Свою философскую систему называл «наукоучением».

«Всеобщим критерием истины был бы лишь такой критерий, который был бы правилен в отношении всех знаний, безразлично, каковы их предметы. Но так как, пользуясь таким критерием, мы отвлекаемся от всякого содержания знания (от отношения к его объекту), между тем как истина касается именно этого содержания, то отсюда ясно, что совершенно невозможно и нелепо спрашивать о признаке истинности этого содержания знаний и что достаточный и в то же время всеобщий признак истины не может быть дан. Так как выше мы уже называли содержание знания его материей, то мы можем выразить эту мысль следующим образом: требовать всеобщего признака истинности знания в отношении материи нельзя, так как это требование включает в себе противоречие.

Что же касается познания в отношении одной лишь формы (оставляя в стороне всякое содержание), то в такой же мере ясно, что логика, поскольку она излагает всеобщие и необходимые правила рассудка, должна дать критерии истины именно в этих правилах. В самом деле, то, что противоречит им, есть ложь, так как рассудок при этом противоречит общим правилам мышления, стало быть самому себе. Однако эти критерии касаются только формы истины, т.е. мышления вообще, и поэтому они недостаточны, хотя и совершенно правильны. В самом деле, знание, вполне сообразное с логической формой, т.е. не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету. Итак, один лишь логический критерий истины, а именно соответствие знания с всеобщими и формальными законами рассудка и разума, есть, правда, *conditio sine qua non*, стало быть негативное условие всякой истины, но дальше этого логика не может идти и никаким критерием она не в состоянии обнаружить заблуждение, касающееся не формы, а содержания».

*Кант И. Критика теоретического разума.
(Цит. по: Антология мировой философии в 4-х томах.
М., 1970, т.3, с. 117-118).*

«Не знание само по себе, но деяние, сообразное этому знанию, есть твое назначение... Не для праздного созерцания и размышления над самим собой и не для самоуслаждения своими благочестивыми чувствами, нет, для деятельности существуешь ты, твое действие и только оно одно определяет твою ценность... Все мое мышление должно иметь отношение к моей деятельности, оно должно признать себя средством, хотя и отдаленным, для этой цели».

Фихте И. Назначение человека. Спб., 1906, с.72

«Философию можно предварительно определить вообще как *мыслящее рассмотрение предметов*. Но если верно – а это, конечно, верно, – что *человек* отличается от *животных* мышлением, то все человеческое таково только потому, что оно произведено мышлением. Так как, однако, философия составляет своеобразный способ мышления, такой способ мышления, благодаря которому оно становится познанием, и познанием посредством понятий, то философское мышление *отличается* и от того мышления, которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность. [...] Это различие связано с тем, что содержание человеческого сознания, имеющее своим основанием мышление, выступает сначала не в *форме мысли*, а в форме чувства, созерцания, представления – в *формах*, которые должно отличать от мышления как *формы*.

Так как в философии именно *мышление* является своеобразной формой ее деятельности, а всякий человек от природы способен мыслить, то [...] даже те, кто не занимались ею, воображают, что без всякого изучения они *понимают*, как обстоит дело с философией, и что, получив обыкновенное образование и опираясь в особенности на религиозное чувство, они могут походя философствовать и судить о философии. Относительно других наук считается, что требуется изучение для того, чтобы знать их, и что лишь такое знание дает право судить о них. Соглашаются даже, что для того, чтобы изготовить башмак, нужно изучить сапожное дело и упражняться в нем, хотя каждый человек имеет в своей ноге мерку для этого, имеет руки и благодаря им требуемую для данного дела природную ловкость. Только для философствования не требуется такого рода изучения и труда. Это удобное мнение нашло себе в новейшее время подтверждение в учении о непосредственном знании – знании посредством созерцания.

[...] Постичь то, что *есть*, – вот в чем задача философии, ибо то, что есть, есть разум. Что же касается отдельных людей, то, уж конечно, каждый и без того *сын своего времени*; таким образом, и философия есть точно также *современная ей эпоха, постигнутая в мышлении*. Столь же глупо думать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху, перепрыгнуть через Родос. Если же его теория в самом деле выходит за ее пределы, если он строит себе мир, *каким он должен быть*, то этот мир, хотя, правда и существует, однако только в его мнении; последнее представляет собой мягкий материал, на котором можно запечатлеть все, что угодно. [...]

Сделаем еще одно замечание относительно поучения, каким мир должен быть; мы добавим к вышесказанному, что помимо всего прочего философия всегда приходит для такого поучения слишком поздно.

В качестве мысли о мире она появляется лишь тогда, когда действительность закончила свой процесс и завершила себя. [...]

Таково положение философии среди других областей; следствием такого положения является то, что она совершенно тождественна со своей эпохой. Но если философия по своему содержанию и не стоит выше своего времени, то она выше его по своей форме, ибо она как мышление и знание того, что представляет собой субстанциальный дух ее эпохи, делает его своим предметом. Поскольку она мыслит в духе своего времени, он является ее определенным отображающим мир содержанием; но вместе с тем она в качестве знания также и выходит за его пределы, так как она противопоставляет его себе; но это противопоставление лишь формально, ибо она поистине не обладает никаким другим содержанием».

Гегель Г.

*(Цит. по: Антология мировой философии в 4-х томах.
М., 1970, т.3, с. 284-288).*

Глава 11. МАРКСИЗМ: СОЦИАЛЬНО-ДЕЯТЕЛЬНОСТНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ

Базовые принципы культуры:

1) рост социальной напряженности в результате капиталистической индустриализации

Основные философские идеи:

- 1) идея социальной активности философии,
- 2) идея «неорганического тела цивилизации» и полагание деятельности в качестве сущностной характеристики человека,
- 3) введение категории «отчуждение» в сферу философско-экономического анализа общества,
- 4) разработка материалистического понимания истории

Основные персоналии:

К. Маркс, Ф. Энгельс

Периодизация:

- 1) этап классического марксизма,
- 2) неомарксизм.

Базовые принципы культуры

К середине 19 века капиталистическая индустриализация стала в Европе свершившимся фактом. Значительно повысив производительность труда, индустриализация принесла с собой и негативные социальные последствия: значительное обнищание трудящихся, рост социальной напряженности, все более явные формы классового противостояния. Произошло формирование принципиально новой социальной силы – наемных рабочих-пролетариев.

Существенным фактором культуры стал рост социально-политической активности населения. Принципы демократизма и либерализма, перестав быть формой утопического сознания и профессиональной прерогативой философов и политиков, вошли в саму практику широкого социального движения. Принятие Декларации Независимости (4 июля 1776 г.) и образование Североамериканских Штатов, Французская революция 1789-1793 гг. продемонстрировали

перспективность и притягательность буржуазно-демократических свобод.

Произошли изменения в морально-нравственных основаниях культуры. Работа М.Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» убедительно показала связь капиталистических отношений и изменений типа религиозности, трансформацию этических представлений в духе все более явного практицизма и утилитаризма. Возникла социально-психологическая установка, направленная на защиту прав частной собственности, свободного предпринимательства, формального равенства перед законом.

Становление реализма, в частности, активное выдвижение социального романа с его идеалом «общественного человека» (творчество О. Бальзака, Ч. Диккенса, У. Теккерея), возникновение позитивизма (социология Г. Спенсера и О. Конта), эволюционная теория Ч. Дарвина также являются подтверждением данной тенденции.

Таким образом, к началу XIX века мир качественно преобразился, и это потребовало новых форм его философско-теоретической интерпретации. Одну из наиболее ярких и философски оригинальных концепций создает **К. Маркс** (1818-1883 гг.). Основными философскими трудами марксизма являются: «Экономическо-философские рукописи (1844-45)», «Тезисы о Фейербахе» (1845), «Немецкая идеология» (1845-46), «Введение в критику политической экономии» (1859), «Капитал» (1867), «Анти-Дюринг» (1878), «Диалектика природы», (1882), «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884), «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886) и др.

Марксизм представляет собой уникальное явление в истории философской мысли: впервые философская теория стала определять не только идейно-теоретические устремления своего времени, служа своеобразным «эвристическим горизонтом» для дальнейшего интеллектуального развития, но и вооружила человечество конкретными революционно-политическими сценариями развития и стала ареной острой идеологической борьбы. Какие же особенности способствовали ее столь активному социальному звучанию?

К. Маркс исходит из необходимости переориентировать сам статус философского знания: если все предшествующие философские системы ставили своей задачей объяснение мира, то он фор-

мулирует проблему как **необходимость изменения этого мира**. Главный недостаток предшествующего материализма Маркс видит в том, что *«предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно»* (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.3, с.1).

Впервые философия выходит за пределы теоретико-познавательной интерпретации мира и осознает себя как форма его активного преобразования. Следствием данной установки является активное взаимодействие собственно философского, социологического, политического, исторического подходов в трудах К. Маркса. Фактически все его произведения (за исключением ранних, например, докторская диссертация посвящено историко-философской проблематике) отличаются исторической конкретностью и связаны с реальными социально-политическими проблемами современной ему Европы. Отмеченная заостренность социально-экономической проблематики не должна, однако, затмить собственно философское содержание марксистской философии, связанное, в первую очередь, с решением вопроса о сущности человека и его роли в истории.

Новаторство философского мышления Маркса проявляется уже в самой постановке вопроса о сущности человека. Вся предшествующая философская традиция критикуется им за единый «методологический грех»: недооценку роли социальной среды в жизни конкретного индивида и всего человечества. Маркс утверждает, что поиски универсально-всеобщих определений сущности человека философски некорректны, ибо упускают из виду тот факт, что любые формы человеческих отношений, в конечном счете, являются «проекциями», инобытием его предметно-практической деятельности по освоению мира. Поэтому познать «субстанцию» человека, если толковать ее как завершенную, раз и навсегда данную (по типу, например, античной калокагии, веры в Бога св. Аврелия или «*cogito*» Декарта) невозможно. Сущность человека может быть раскрыта лишь во взаимодействии его с миром, в человеческом до-развитии мира и творческом развитии самого человека. Абсолютно все загадки и тайны «внечеловеческого» мира необходимо искать в деятельностно-практическом процессе взаимодействия человека с окружающим миром. Именно поэтому *«человеческий глаз воспринимает и наслаждается иначе, чем грубый, нечеловеческий глаз, человеческое ухо – иначе, чем грубое неразвитое ухо»*. Позже, в подготовительных рукописях к «Капиталу» Маркс скажет еще оп-

ределеннее: *«Голод есть голод, однако голод, который утоляется вареным мясом, поедаемым с помощью ножа и вилки, это иной голод, чем тот, при котором проглатывают сырое мясо с помощью рук, ногтей и зубов»*. Таким образом, Маркс утверждает, что **сущностью человека является его деятельность**.

Понимание деятельности в качестве сущностной характеристики человека предполагает нетрадиционное решение вопроса о взаимоотношении человека и природы. К. Маркс выдвигает тезис, что человек, будучи результатом биолого-генетических закономерностей, есть одновременно «выход» за пределы возможностей природного бытия, человек «взрывает» логику и иерархию природы, создавая свою собственную, человеческую меру бытия. Конкретизацией данного положения является идея К. Маркса о существовании **«неорганического тела цивилизации (человека)»** или **«второй природы»**. Данным термином Маркс обозначает процесс цивилизационного развития человечества, накопление интеллектуально-теоретических и предметно-практических форм деятельности, а также вещественных результатов этой деятельности. Согласно К. Марксу, человек становится человеком только в результате соединения с «неорганическим телом цивилизации», «вхождения» в силовое поле культуры, взаимодействия с достижениями предшествующей истории. «Неорганическое тело» есть своеобразный «канал» цивилизации, через который человек постепенно вовлекает в поле своей жизнедеятельности все больший фрагмент девственной природы, «очеловечивает» ее и тем самым обогащает самого себя. **Человек существует только как общественное существо и его специфическими «искусственными органами» выступают различные технические системы, созданные в процессе исторического развития деятельности**. Естественно-природное тело человека есть только потенция для его существования, актуализация которой совершается в процессе социализации индивида. К. Маркс рассматривает человека как результат предшествующего культурно-исторического развития, акцентирует внимание на его социальной сущности. С точки зрения марксистской философии, сущность человека не есть набор неких абстрактно постулируемых качеств и признаков, извечно присущих человеческой природе, а есть теоретическое отражение исторически определенной, а, следовательно, динамичной реальности. **Сущность человека** видится Марксу как **«ансамбль общественных отношений»**.

ВЫВОД: философское своеобразие марксизма по вопросу о сущности человека может быть конкретизировано следующим образом:

1 – сущность человека исследуется через призму категории «деятельность»,

2 – разработана материалистическая концепция деятельности (в отличие от ее объективно-идеалистического варианта в философии Гегеля),

3 – обоснован принцип социальной детерминации человеческого бытия.

Мир человека – это не только окружающее его природно-биологическое многообразие, это, в первую очередь, – предметная и социальная среда, созданная им. В процессе деятельности происходит не только обогащение предметного мира человека, но и создание новых **форм общественных отношений**, т.е. многообразных связей, возникающих между различными социальными группами в процессе их экономической, социальной, политической, культурной жизнедеятельности. Маркс отмечал, что в обществе происходит «производство общественной жизни». В «Немецкой идеологии» он конкретизирует это положение, выделяя три сферы общественного производства: 1) производство самих людей как существ общественных, т.е. обладающих определенными знаниями, навыками, традициями – культурой, 2) производство вещей, предназначенных для личного и общественного потребления, 3) производство «форм общения», т.е. различных способов социальной коммуникации между людьми.

Формы общественных отношений, складываясь на протяжении длительного исторического развития, т.е. без непосредственного осознания индивидом своего участия в процессе их формирования, не только не поддаются контролю его волей и сознанием, но даже способны господствовать над ним. Данный процесс Маркс описывает через категорию «отчуждение», которая является одной из центральных в его философском наследии. **Отчуждение** трактуется как **социальный процесс, характеризующийся превращением деятельности человека и ее результатов в самостоятельную силу, господствующую над человеком и враждебную ему.**

Эта категория играла весьма существенную роль и в предшествующих философских системах. Гегель с помощью данного по-

нения пытается теоретически описать процесс саморазвития абсолютной идеи (мирового разума). Субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух являются последовательными фазами самопознания, а, следовательно, отчуждения абсолютной идеи. Одной из важных форм отчуждения является, по Гегелю, отчуждение труда, являющееся следствием нарушения изначальной целостности труда и его все возрастающей дифференциации. Категория «отчуждение» играла значительную роль и в философии Фейербаха, для которого наивысшей формой отчуждения является религиозное отчуждение, в процессе которого происходит «проецирование» собственной сущности человека на понятие Бога.

Для Маркса проблема отчуждения предстает не только как сугубо теоретическая проблема; он исследует конкретный, социальный ее смысл, выявляя объективные условия существования отчуждения. Основным условием существования отчуждения он полагает разделение труда, которое в условиях капитализма приобретает глобальный характер; человек становится «частичным» рабочим, сводя целостность процесса производства к выполнению строго ограниченного набора производственно-технологических операций. Человек подчиняется внешним силам – нормам, законам, технологически-организационным требованиям производства и т.д., в рамках которых он существует лишь как «социальный атом», «производственный элемент», но не самостоятельная и самодетельная творческая личность. Результат человеческой деятельности – искусственный технический мир – начинает господствовать над самим человеком. Поэтому именно в условиях капитализма проблема отчуждения становится острой социальной проблемой. Отчуждение как социальное явление отчуждает от человека *«1) природу, 2) его самого, его собственную деятельную функцию, его жизнедеятельность. 3) [...] Родовая сущность человека превращается в чуждую ему сущность, 4) непосредственным следствием того, что человек отчужден от продукта своего труда, от своей жизнедеятельности, от своей родовой сущности, является отчуждение человека от человека. Когда человек противостоит самому себе, то ему противостоит другой человек»* (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.2, с.565-567). Отчуждение ставит с ног на голову иерархию человеческих чувств и потребностей. *«Самоотчужденный индивид (рабочий) чувствует себя свободным, только исполняя «животные» функции (еда, питье, половой акт),*

а в специфически-человеческой деятельности (в труде) чувствует себя, наоборот, «животным»» (там же, с.569).

Таким образом, Маркс выделяет **пять основных форм отчуждения**: 1) отчуждение человека от средств труда, 2) отчуждение человека от продуктов труда, 3) отчуждение человека от человека, 4) отчуждение человека от культуры, 5) отчуждение человека от своей родовой, социальной сущности.

В отличие от классической политической экономии (теория трудовой стоимости А. Смита и Д. Рикардо), Маркс рассматривает процесс производства не только как отношение в системе «человек – произведенный продукт», но и «человек – человек». Поэтому единственным возможным способом преодоления отчуждения является преодоление разделения труда и развитие всего многообразия человеческих способностей, превращение человека (а не продуктов его деятельности – вещей!) в единственную цель исторического развития.

Деятельностная трактовка человека наложила свою специфику и на основную тему философских интересов Маркса – проблему бытия человека в истории, **выявление механизмов и закономерностей исторического процесса**.

Маркс, так же как и Гегель, рассматривает историю как поступательный процесс, но в отличие от Гегеля механизм данного процесса он ищет не в сфере идей, а в сфере материально-экономической жизни общества. Он стремится критически преодолеть представления, согласно которым история «целиком является историей религий и государств», т.е. реализуется исключительно в духовной жизни общества. Он убежден в том, что понять историю самой духовной жизни можно только как отражение «истории материального производства».

Маркс полагает, что трудовая деятельность человека является исторически первым и, одновременно, исторически непреходящим условием в системе «человек-природа». В процессе развития цивилизации тип и форма труда, естественно, изменяются, но сам процесс трудовой деятельности вечен. Социально и исторически определенный тип трудовой деятельности Маркс обозначает термином **«способ производства»**. Его составляющими являются производительные силы и производственные отношения. **Производительные силы** отражают процесс взаимодействия человека и природы

и представляют собой единство субъективных (человек, его физиологическая и информационно-технологическая способность к труду) и вещественных (техника) элементов трудовой деятельности. Открытие производительных сил не принадлежит Марксу, их существование признавалось уже политической экономией XIX века.

Эвристичность и теоретическая новизна позиции Маркса состояла в том, что он открыл **систему общественных отношений**, и самое главное – доказал их объективность. *«В производстве люди вступают в отношение не только к природе. Они не могут производить, не соединяясь известным образом для совместной деятельности и для взаимного обмена своей деятельностью. Чтобы производить, люди вступают в определенные связи и отношения, и только в рамках этих общественных связей и отношений существует их отношение к природе, имеет место производство»* (Маркс К. – Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.6, с.441). Общественные отношения существуют двух типов: материальные и идеологические отношения. К материальным отношениям относятся, в первую очередь, отношения по поводу собственности, обмена, производства, распределения, потребления (**производственные отношения**), а также производственно-технические, организационные, бытовые, семейные, классовые, национальные и другие. К идеологическим отношениям относятся политические, правовые, нравственные, религиозные, эстетические и т.п.

Материализм Маркса по отношению к истории есть признание объективности общественных отношений, выявление определяющего характера производственных отношений в функционировании общества. Выделение производственных отношений в качестве системообразующего фактора истории есть поистине революционный этап в истории всей социальной философии. Впервые в обществе, где все делается людьми, каждый из которых преследует свои собственные цели и желания, были открыты объективные законы, существующие независимо от воли и сознания человека. Производственные отношения, конечно, создаются в процессе человеческой жизнедеятельности, представляют собой опредмечивание знаний, навыков и иных элементов человеческого сознания, но для последующих поколений они предстают как «готовые», «наличные» структуры, с которыми люди обязаны считаться как с объективными условиями их жизнедеятельности. Суть материалистического понимания истории Маркс резюми-

рует следующим образом: *«В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»* (Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные произведения в 3-х т. Т.1, с.13-14).

ВЫВОД: основным философским достижением Маркса является материалистическое понимание истории, в результате которого:

1 – история предстала как целостная система, а не произвольная последовательность человеческих поступков или божественных провидений,

2 – впервые в качестве механизма исторического процесса выступил объективно-материальный фактор (единство производственных отношений и производительных сил), а не идеально-духовная конструкция (Бог, абсолютная идея, деяния великих исторических личностей и т.п.),

3 – в историю был введен принцип социального детерминизма.

Историческая судьба марксизма оказалась весьма противоречивой. С одной стороны, именно философия марксизма (в варианте марксизма-ленинизма и сталинизма) стала правящей идеологией не только на всем пост-советском пространстве, но и на территории всего социалистического лагеря. На Западе философия марксизма никогда не была политизирована и существовала в открытой полемике с иными школами и направлениями философско-методологического анализа. Основной упрек, адресуемый марксизму со стороны западных интеллектуалов, – принципиальная недооценки роли личности, игнорирование свободы и, как следствие, возможность возникновения на основе марксизма тоталитарных режимов.

В западно-европейской философии на основе классического марксизма возник **неомарксизм** – совокупность промарксистски

ориентированных учений, критически относящихся как к существующему социализму, так и к капитализму. Неомарксизм подразделяется на два основных направления: диалектико-гуманистический и сциентистский (от англ. Science – наука).

В качестве основных направлений диалектико-гуманистического неомарксизма можно выделить:

- Франкфуртскую школу, использовавшую положения марксизма для критики современного техногенного общества (Т. Адорно, Г. Маркезе, Ю. Хабермас),

- фрейдомарксизм (В. Райх, Э. Фромм), видевший причину деформации психики человека в социальных условиях его жизни,

- экзистенциалистский марксизм (Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти), пытавшийся доказать гуманность «аутентичного» марксизма (т.е. вне его политических деформаций в процессе построения социализма в СССР), используя для этого творчество молодого Маркса.

Сциентистский марксизм, наоборот, считал учение Маркса недостаточно научным и пытался его осовременить с помощью современных экономических теорий.

Биографическая справка

Маркс Карл Генрих (1818–1883) – философ-материалист, основатель первых международных пролетарских организаций. Сын состоятельного адвоката еврейского происхождения. Учился на юридическом факультете Боннского, а затем Берлинского университета, интересовался философией и историей. В молодости интересовался древнегреческим материализмом, докторская диссертация посвящена учениям Демокрита и Эпикура. Работал журналистом либеральной Рейнской газеты, после ее запрета переехал в Париж, где установил связи с французскими социалистами, встретился с Ф. Энгельсом. Начал интересоваться политической экономией. По требованию прусского правительства был выслан из Франции и переехал в Брюссель, где в 1847 г. организовал первую международную коммунистическую организацию – Союз коммунистов. До 1871 г. (поражение Парижской коммуны, роспуск Первого Интернационала) активно занимается революционной борьбой, в последующем сосредотачивается на научных исследованиях и более не принимает активного участия в политике.

«Предпосылки, из которых исходит материалистическое понимание истории.»

Предпосылки, с которых мы начинаем, – не произвольны, они – не догмы; это действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это – действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем.

Первая предпосылка всякой человеческой истории – это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, – телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе. [...]

Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии – вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им жизненные средства – шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им жизненные средства, люди косвенным образом производят и саму свою материальную жизнь.

Способ, каким люди производят необходимые им жизненные средства, зависит прежде всего от свойств самих жизненных средств, находящихся ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению.

Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В еще большей степени это – определенный способ деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности, их определенный *образ жизни*. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством – совпадает как с тем, *что* они производят, так и с тем, *как* они производят. Что представляют собой индивиды – это зависит, следовательно, от материальных условий их производства.

Это производство начинается впервые с *ростом населения*. Само оно опять-таки предполагает *общение* индивидов между собой. Форма этого общения, в свою очередь, обуславливается производством».

Маркс К. и Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений

(1 глава «Немецкой идеологии»).

(Цит. по: Маркс К. и Энгельс Ф.

Избранные произведения в 3-х т. Т.1, с.8-9).

«Сущность материалистического понимания истории. Общественное бытие и общественное сознание.

Итак, дело обстоит следующим образом: определенные индивиды, определенным образом занимающиеся производственной деятельностью, вступают в определенные общественные и политические отношения. Эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае – на опыте и без всякой мистификации и спекуляции – выявить связь общественной и политической структуры с производством. Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определенных индивидов – не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они в *действительности*, т.е. как они действуют, материально производят и, следовательно, как они действенно проявляют себя при наличии определенных материальных, не зависящих от их произвола границ, предпосылок и условий.

Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственными порождением их материальных действий. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т.д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т.д., но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и соответствующим этому развитию общением, вплоть до его отдаленнейших форм. Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизнедеятельности. Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обскуре, то это явление точно так же проистекает из исторического процесса их жизни, как обратное изображение предметов на сетчатке глаза проистекает из непосредственного физического процесса их жизни.

В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на неба, т.е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, – мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те явля-

ются необходимыми продуктами их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития: люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. При первом способе рассмотрения исходят из сознания, как если бы оно было живым индивидом; при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как *их* сознание».

Маркс К. и Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (1 глава «Немецкой идеологии»).
(Цит. по: Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные произведения в 3-х т. Т.1, с.13-14).

Глава 12. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПРИНЦИП СОБОРНОСТИ КАК ОСНОВАНИЕ РУССКОГО АНТРОПОЦЕНРИЗМА

Базовые принципы культуры:

- 1) неоднозначность оценки европейской культуры русским национальным сознанием,
- 2) невыраженность индивидуально-личностного начала в русском национальном характере,

Основные философские достижения:

- 1) разработка «русской идеи» в ходе полемики западников и славянофилов,
- 2) обоснование принципа соборности в качестве специфической черты русской духовности,
- 3) введение понятий «сердце» и «любовь» в сферу философско-теоретического анализа,
- 4) разработка модели космического бытия человека в философско-религиозной и естественнонаучной интерпретациях

Основные персоналии

А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков, П.Я. Чаадаев, В. Соловьев, Н. Бердяев, Н. Федоров, В. Вернадский

Базовые принципы культуры:

1) 18-19 века – время активной трансформации русской культуры. Вступив в 18 век экономически и политический отсталой страной, Россия на протяжении, фактически, одного столетия превратилась в одну из ведущих держав на европейском континенте. Начало столь активной модернизации положили преобразования Петра I. Стремление Петра «прорубить окно в Европу» потребовало не только серьезных экономических и политических преобразований, но и весьма решительной смены мировоззренческих ориентаций, в первую очередь, активной секуляризации и европеизации культуры. Данные процессы, являясь культурными принципами европейского Просвещения, приживались на русской почве непросто. Да, они не были бескомпромиссно отвергнуты русской ментальностью, но не стали они и такими культурными ценностями,

которые органично и быстро вошли в сознание русского человека. Оказав мощное цивилизационное воздействие на русское общество, петровские реформы привели, одновременно, к размежеванию прежде единой русской культуры на две различные ценностно-ориентационные модели поведения. Называть эти модели можно по-разному – светской и религиозной культурой, культурой европейски просвещенного меньшинства и отсталопатриархального большинства, либералами и консерваторами, западниками и славянофилами, просветителями и крепостниками. Существенным является другое – именно благодаря уникальности личности Петра и неоднозначности проводимой им политики возникло особое «пространство диалога», в рамках которого на протяжении 18-19 вв. в русской культуре появилась центральная тема – тема определения своеобразия исторического пути России.

2) Особая сложность восприятия русским национальным сознанием ценностей европейской культуры связана с тем, что в России, в отличие от Европы, не было сформировано основного социального носителя просветительской идеологии – «третьего сословия». Длительная и исторически крайне затянувшаяся система крепостничества, сложная сословная и чиновничье-бюрократическая иерархия русского общества, отсутствие правовых свобод у большинства населения, консерватизм православия, недостаточно развитая урбанизация не способствовали формированию личностно-активного самосознания, основанного на уважении и соблюдении гражданских свобод. Русский человек отдает предпочтение не Я, а Мы (позднее, в философии 19 в. это будет осмыслено в качестве принципа «соборности» как основополагающего качества русского характера).

Русская философия – сравнительно позднее явление в национальной культуре. Русская философская традиция формируется только в 19 столетии, однако заявляет о себе сразу в полную силу, минуя период «детства» и «юности».

Проблема, с которой осознает себя русская философия, была предопределена неоднозначностью социальных преобразований, проводимых Петром I. Эти поиски проходили в атмосфере противоборства двух тенденций. Первая тенденция – славянофилы – акцентировала внимание на самобытности русской истории и связывала эту самобытность с неповторимым своеобразием русской духовной жизни. Вторая тенденция в лице западников выражала стремление

вписать Россию в процесс развития европейской культуры. Poleмика между западниками и славянофилами началась в 1839 г. с рукописи А.С. Хомякова «О старом и новом» и ответе на нее И.В. Киреевского «В ответ А.С. Хомякову», но наиболее четко эти две тенденции проявились в 1850-1860-годах после опубликования «Философических писем» П.Я. Чаадаева (1856).

Славянофильство представлено творчеством **А.С. Хомякова** (1804-1860 гг.), **И.В. Киреевского** (1806-1856 гг.), **К.С. Аксакова** (1817-1860 гг.), **Ю.Ф. Самарина** (1819-1876 гг.). В основе их философского учения лежала **идея о мессианской роли русского народа**, о его религиозной и культурной самобытности и, даже, исключительности. Исходный тезис славянофилов состоит в утверждении решающей роли православия для развития всей мировой цивилизацией.

А.С. Хомяков делит все религии на две основные группы: иранскую и кушитскую. Коренное различие между этими двумя группами религии, по его мнению, определяется не количеством богов или особенностями культовых обрядов, а соотношением в них свободы и необходимости. Кушитство строится на началах необходимости, обрекая его последователей на бездумное подчинение, превращает людей в исполнителей чуждой им воли. Напротив, иранство – это религия свободы, она обращается к внутреннему миру человека, требует от него сознательного выбора между добром и злом.

Наиболее полно сущность иранства выразило, по мнению А.С. Хомякова, христианство. Но христианство раскололось на три крупных направления: католицизм, православие, протестантизм. После раскола христианства «начало свободы» уже не принадлежит всей церкви. В различных направлениях христианства сочетание свободы и необходимости представлено по-разному. Католицизм обвиняется славянофилами в отсутствии церковной свободы, поскольку там существует догмат о непогрешимости Папы Римского. Протестантизм же впадает в другую крайность – в абсолютизацию человеческой свободы, индивидуального начала, которое разрушает церковность. Только православие, считает А.С. Хомяков, гармонически сочетает свободу и необходимость, индивидуальную религиозность с церковной организацией.

Проблема сочетания свободы и необходимости, индивидуального и церковного начала служит основой для разработки ключево-

го понятия религиозно-философских воззрений славянофилов – понятия **соборности**. Определяющим признаком соборности служит принцип «единства и множественности». Соборность проявляется во всех сферах жизнедеятельности русского человека: в церкви, семье, в обществе, даже в отношениях между государствами и т.д. Она есть следствие, итог взаимодействия свободного человеческого начала («свободы воли человека») и божественного начала («благодати»). Принцип соборности лежит в основе учения А. Хомякова о «церкви как живом духовном организме любви». В церкви полнота индивидуальной духовной свободы органично соединена с реальностью духовной жизни общества. В принципе «святого и свободного» видит Хомяков истинный смысл христианства, дающий России преимущество в исторической и культурной перспективе. И. Киреевский тоже выдвигает принцип соборности как идеал цельной всеобъемлющей жизни в противоположность ее рационалистической автоматизации на Западе.

Славянофилы отстаивают тезис о **принципиальном отличии развития России от всей западной цивилизации**. И здесь на передний план выходит религиозное начало. Западные народы, извратив символ веры, тем самым предали забвению соборное начало. А это, в свою очередь, породило недостатки европейской культуры и, прежде всего, распад общества на эгоистических индивидов, преследующих свои меркантильные интересы. Россия же, опираясь на православную духовную основу, идет своим особым путем, который должен привести ее к мировому лидерству. Обращаясь к отечественной истории, славянофилы пытались доказать всесторонность и полноту начал, на которых строилось русское общество. Западные государства, по их мнению, являются искусственными созданиями. Напротив, Россия сформировалась органически, она «не построена», а «выросла».

Это естественное органическое развитие России объясняется славянофилами тем, что православие породило специфическую социальную организацию – **сельскую общину, «мир»**. С точки зрения славянофилов, сельская община сочетает в себе два начала: хозяйственное и нравственное. В описании сельскохозяйственной общины славянофилами явственно видим момент ее идеализации, приукрашивания. Экономическая деятельность общины представляется как гармоническое сочетание личностных и общественных интересов, а все члены общины выступают по отношению друг к другу как

«товарищи и пайщики». Вместе с тем славянофилы все же признавали, что в современном им устройстве общины имеются негативные моменты, порожденные наличием крепостного права. Славянофилы осуждали крепостное право и выступали за его отмену.

Однако главное достоинство сельской общины славянофилы видели в тех духовно-нравственных принципах, которые она воспитывает у своих членов: готовность постоять за общие интересы, честность, патриотизм и т.д. По их мнению, возникновение этих качеств у членов общины происходит не сознательно, а инстинктивно, путем следования древним религиозным обрядам и традициям.

Основываясь на принципиальной установке, что община является лучшей формой социальной организации жизни, славянофилы требовали сделать общинный принцип всеобъемлющим, т.е. перенести его в сферу городской жизни и промышленности. Славянофилы верили, что по мере распространения «общинного принципа» в российском обществе будет все более укрепляться «дух соборности». Ведущим принципом социальных отношений станет «самоотречение каждого в пользу всех».

На почве славянофилов сформировалась одна из главных философских идей – **«русская идея»**. Даже простой перечень работ, посвященных Русской идее, свидетельствует о значимости данной проблемы в истории русского национального сознания – В. Соловьев «Русская идея» (1888 г.), В. Иванов «О русской идее» (1888), Л. Карсавин «Восток, Запад и русская идея». (1922), И. Ильин «О русской идее», Н. Бердяев «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века» (1946) и др.

Первым религиозно-философским выражением «русской идеи» считается «Слово о законе и благодате», написанное митрополитом Иларионом в середине XI века. В начале XVI в. Филофей Псковский дал на основе идеи «собирания Руси» толкование русской идеи в версии «Москва – третий Рим», внося в русскую идею явные нотки православного мессианизма. Более распространенным является трактовка русской идеи через триединство «Святой Руси», «Великой Руси» и «Свободной Руси». Из этого триединства сложилось новое содержание «русской идеи», которое читается как единство Православия, Самодержавия и Народности.

В понятии «русская идея» Н. Бердяев выделяет три аспекта: русская идея 1) как Божий замысел, 2) как основная проблема исследования в русской философии и 3) как менталитет. Исследуя

данную проблемы, русские мыслители, в первую очередь, размышляют о том, имеет ли существование России всемирный смысл и если да, то какой. В самом общем плане суть русской идеи можно конкретизировать в следующих тезисах:

1 – русский человек устремлен к Граду Божьему и не может быть ограничен лишь существованием в пределах Града Земного, ищет вечного Добра и Спасения и не приемлет мира, лежащего во зле. Поэтому в своей основе «русская идея» является мессианской и эсхатологической идеей,

2- «русская идея» неразрывно связана с православной религиозной культурой, «русская идея» – это идея о другом мире, достигнуть которого может лишь человек, изменивший себя светлой верой во Христа,

3 – «русская идея»:неоднозначна и внутренне противоречива: *«Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая, дионисийская стихия и аскетически монашеское православие. Можно открыть противоположные свойства в русском народе: деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядоверие и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость; рабство и бунт»* (Сб.: О России и русской православной культуре: философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1991);

4 – являясь глубоко национальной, «русская идея», одновременно, не является националистической или шовинисткой, ее глобальная задача – объединение человечества,

5 – являясь «русской», данная идея, в то же время, не является этнической, она предназначена для всех россиян независимо от их этноса или конфессиональной принадлежности.

В своих основах «русская идея» восходит к идеалу «человека во Христе» и осмысливает глобальную проблему сохранения, преобразования и спасения человека.

Западники (А.И. Герцен, Т.Н. Грановский, В.Г. Белинский, И.С. Тургенев, И.А. Гончаров) в отличие от славянофилов, стояли на позиции культурного универсализма в трактовке истории

ческого пути России и на позиции рационализма в истолковании человека. Термин «западники» впервые употребил Н.В. Гоголь в «Выбранных местах из переписки с друзьями», а их позиция была публично представлена в 1841 г., когда в журнале «Отечественные записки» была опубликована статья В.Г. Белинского «Россия до Петра Великого».

Основным средством «европеизации» Руси западники считали распространение просвещения, внесение в жизнь русского народа рационального начала. Стремление западников к развитию образования, распространению науки, активное увлечение естествознанием, интерес к зарождающемуся на Западе позитивизму и марксизму, критика православной церкви способствовали тому, что преобладающей философской тенденцией в их среде был материализм, а политической тенденцией – либерализм.

В ходе полемики западников и славянофилов происходило не только определение конкретно-исторических сценариев развития русского общества, но и осознание русской философией своей уникальности, формирование ее особого типа философствования. **На протяжении всей традиции русской философии отмечается особый интерес к внутренней жизни человека, его душе, совести, состраданию,** особенно важно то, что душа зачастую ассоциируется с совестью (Ф. Достоевский, В. Соловьев, Н. Бердяев, Л. Красавин). В этой связи в русской философии глубоко исследованы трудноуловимые метаморфозы сознания и подсознания. Антропологическую направленность русской философии можно объяснить той значимой ролью, которую играла в ее развитии художественная литература, критика и публицистика. Русская философская антропология многим обязана науке, но корни ее, прежде всего, в литературе. Крупнейшие русские писатели были одновременно и самобытными мыслителями (Ф. Достоевский, А. Толстой, А. Платонов, М. Булгаков и др.).

В самом общем виде специфику русской философии можно определить как **антирационализм с глубокой метафизической настроенностью**, стремлением проникнуть в последние основания бытия. Понять русскую философию без обращения к основным постулатам христианской веры невозможно. Русская философия во всех своих проявлениях, а особенно в творчестве таких мыслителей как В. Соловьев, о.П. Флоренский, Н. Бердяев, сосредоточена

на «вечных» вопросах, составляющих смысл не только философского, но и религиозного знания. В Соловьев: *«Боль жизни гораздо более существеннее интереса к жизни. Вот отчего религия всегда будет одолевать философию»* (Соловьев В. Сочинения, М., 1988). Особенно ярко данная черта русской философии проявляется в ее трактовке познавательных возможностей человека. Если западно-европейская традиция акцентирует укорененность познания человека в сфере разума, но позиция русских философов гораздо сложнее и многоаспектнее. Отправной точкой является принцип «соборности», который, будучи рассмотрен с гносеологических позиций, предполагает **«цельность» знания** («всеединство», по В. Соловьеву).

В самой простой интерпретации принцип цельности знания исходит из попытки включить в христианское мировоззрение новейшие достижения естествознания, истории и философии, создать синтез религии и науки. Русские мыслители настойчиво подчеркивают свою убежденность в том, что **истина может быть открыта только соборному знанию, но не знанию, в котором гипертрофирована та или иная способность человека – чувственный опыт, рациональные способности или религиозное созерцание.** Всякая односторонность ограничивает возможности приобщения к Истине.

Вторая черта «цельности знания» – его динамизм и противоречивость. Истина не есть нечто постоянное и абсолютное, пребывающее «в себе», истина – это процесс, становление. *«Истина не только вечно есть в Боге, но и становится в человеке, а это предполагает, что в последнем она еще не есть, предполагает в нем двойственность между истиной, как идеалом, и неистинной, как фактором или наличной действительностью, предполагает, что наша действительность не соответствует правде Божией»* (Соловьев В. Сочинения, М., 1988).

Наиболее ярко оригинальность русской философской традиции и ее явное отличие от новоевропейской философии того же периода проявляется в том, что русские мыслители трактуют **понятия «Сердце» и «Любовь» как основополагающие понятия философии.** «Сердце» – это *«такая (эмпирически-условная, но духовно реальная) точка средоточия всего человека, его энергийно-экзистенциальный центр, куда ему следует собирать, сводить все свои способности и силы, мысли и желания»* (Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991). Рассуждая о значимости Сердца как фи-

лософско-религиозного образа, русские мыслители подчеркивали следующие моменты:

- только в Сердце находит свое единение Истина, Добро и Красота,
- в Сердце коренятся мотивы поведения, а именно они наиболее значимы при оценке человеческого поступка,
- благодаря Сердцу для человека открыто не только прошлое и настоящее, но и будущее, оно – источник пророчеств,
- именно Сердцем человек принимает окончательные решения по наиболее важным для него вопросам,
- в Сердце происходит «встреча» человека с Богом,
- сущность Сердца есть Любовь, которая является не только наиболее сокровенным личным переживанием человека, но и совершенным типом познания.

В русской философии особое место принадлежит **«русскому космизму»**, направлению, которое сложилось в конце XIX вв. (Н.Ф. Федоров, Н.А. Умов, К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, П.А. Флоренский, Н.Г. Холодный, А.Л. Чижевский) В русском космизме представлены две тенденции. Одна – религиозно-философская, другая – естественнонаучная.

Основателем религиозно-философского направления является **Н. Федоров**, изложивший свои взгляды в фундаментальной работе «Философия общего дела».

Введение понятие «космос» в сферу философско-теоретических размышлений не является прерогативой Н. Федорова. Уже представители античной философии трактовали Космос как центральное понятие всей своей мировоззренческой системы (т.н. космоцентризм), создав его созерцательно-эстетическую модель. В христианской трактовке космоса преобладает нравственно-этическая составляющая: космос создал Творец для человека и освятил своей любовью. В русской философии понятие «космос» выступает как основа нравственно-культурного самоопределения человека и человечества (Н. Федоров использует понятие «антропокосмизм»). В философии **антропокосмизма** человек должен осознать, что мир прекрасен, поэтому его не надо преобразовывать; задача человека – преобразовать свою душу, нравственно ее усовершенствовать, «все сущее очеловечить», т.е. стать достойным Космоса. Задача человека, как ее видит Федоров, – «снять» беспорядок и хаос мира, гармонизировать отно-

шения между Богом и человеком. Только когда мир будет управляем разумной ответственностью и нравственной волею человека, тогда он преобразуется в антропокосмический мир. Но в силу того, что человек несовершенен и греховен, космос (природа) становится его врагом, силой, враждебной и несущей смерть. Снять антагонизм человека и космоса можно через реализацию проекта «регуляции природы». Суть регуляции Федоров видит в том, что изменить мир можно только вместе с изменением человеческой природы, ибо если человек, не изменяя себя, не выбрав путь личного одухотворения, начинает покорять природу, то он приходит к экологическому и нравственному кризису в отношениях с космосом.

Учение о воскрешении или победе над смертью – еще одна неординарная идея Н. Федорова. Для Федорова, чтобы победить несовершенство и зло человеческих отношений, нужно одержать победу над смертью как торжеством Зла. Борьбу со смертью как злом можно реализовать, используя научные открытия и новые технологии. Федоров полагает, что новый человек будет обладать не только нравственным совершенством, но и расширенными возможностями и ресурсами. Человеку *«... будут доступны все небесные пространства, все небесные миры, но только тогда, когда он будет сам воссоздавать себя жить во всех средах, принимать всякие формы и быть в гостях у поколений – от самых древнейших до самых новейших, во всех мирах, как самых отдаленных, так и самых близких, управляемых всеми воскрешенными поколениями»* (Н.Ф. Федоров. Сочинения. – М., 1982. С.451).

Проблема ответственности человека является ведущей и в естественно-научном варианте русского космизма, в частности в **материалистической концепции ноосферы**, созданной **В. Вернадским** (1863-1945). По меткому выражению ученого, в XX веке *«человек становится основной геологообразующей силой современности»*, благодаря чему основная роль в формировании сценария развития планеты переходит от биолого-космологических закономерностей к самому человеку, который накопил столь значительный научно-технический потенциал, что способен сознательно формировать и изменять среду своего обитания. Отсюда основной мотив учения Вернадского о ноосфере – ответственность человека за дальнейшую эволюцию Земли. Если и далее развитие будет носить стихийный характер, если нагрузки на биосферу будут неконтролируемо расти, то параметры биосферы могут выйти за свои критиче-

ские значения, и она станет непригодной для обитания человека. Если биосфера может существовать без человека, то человек без биосферы – нет. Поэтому единственной возможный вариант развития – трансформация биосферы в ноосферу, которая понимается Вернадским не только как искусственно созданная среда обитания, но и рациональная, гармоничная форма развития природы и общества. Подобное сбалансированное развитие естественной и искусственной природы определяется термином **коэволюция**. Только взаимодействие стратегии развития природы и стратегии развития разума в состоянии обеспечить и Земле, и человеку будущее.

Таким образом, представители «русского космизма» рассматривают гуманизм как основу решения проблем взаимоотношения человека с миром и человека с человеком, предлагает актуальную сегодня идеологию нового «нравственного аскетизма», который позволит переориентироваться с материальных ценностей (не отрицая их значимости) на ценности духовные.

ВЫВОД: характерными чертами русской философии XIX – начала XX вв. являлись:

1 – религиозный характер, неразрывная связь с православными основами русской духовности,

2 – антропоцентризм («персоноцентризм») с ярко выраженной этико-религиозной направленностью; духовная жизнь человека рассматривается не просто как область субъективного, а как своеобразная реальность, связанная в своей глубине с космическим и божественным бытием,

3 – нравственный максимализм, стремление к цельности как должному состоянию мира и человека,

4 – понимание человека не как автономного индивида, противостоящего миру и другим людям, а в сопричастности и соборности с ними.

Биографическая справка

Бердяев Николай Александрович (1874-1948). Родился в Киевской губернии, В 1894 г. поступил на естественный факультет Киевского университета. В студенческие годы участвовал в социал-демократическом движении, за что был исключен из университета и сослан на 3 года. Разделял идеи «легального марксизма», но

впоследствии стал резко критиковать Маркса. Активный член московского религиозно-философского общества, организатор Вольной академии духовной культуры. После революции неоднократно подвергался арестам, в 1922 году был выслан за границу.

Вернадский Владимир Иванович (1863-1945) – выдающийся естествоиспытатель, гуманист, философ, представитель естественнонаучного направления русского космизма, создатель учения о ноосфере, основатель генетической минералогии, биогеохимии, радиогеологии. Родился в Петербурге, окончил естественное отделение физико-математического факультета Петербургского университета. Работал там же в должности приват-доцента, а затем профессора. Покинул университет в знак протеста против реакционных мер царского правительства против системы университетского образования. Был членом ЦК партии кадетов. С 1912 г. – академик Российской академии наук, организатор и первый президент Украинской академии наук, член Чехословацкой и Парижской Академий. Сфера научных интересов – зарождение жизни как планетарного явления.

Соловьев Владимир Сергеевич (1853-1900) – философ, публицист, поэт, создатель одной из наиболее глобальных систем русской религиозной философии. Родился в семье выдающегося русского историка С.М. Соловьева. Окончил Московский университет, сначала учился на физико-математическом университете, затем перевелся на историко-филологический. Посещал лекции в Московской Духовной Академии по богословским и философским предметам. В 1874 защитил магистерскую диссертацию «Кризис западной философии (против позитивистов)», а 1880 – докторскую «Критика отвлеченных начал», но в должности профессора ему было отказано. За публичную речь против смертной казни был выслан из Петербурга. В 80-е годы центр научных интересов смещается в сферу богословия. Активно интересуется индийским гностическим учением, средневековой мистикой и Каббалой, посещает Египет. Закладывает основы философии Всеединства. Наиболее известное сочинение – «Оправдание добра».

Федоров Николай Федорович (1829-1903) – родоначальник русского космизма. Родился в Тамбовской губернии. Закончил ли-

цей в Одессе, преподавал историю и географию в различных уездных училищах. С 1854 жил и работал библиотекарем в Москве. Обладал обширными и разносторонними знаниями, в совершенстве знал основные европейские языки, а также несколько восточных. Дружил с В. Соловьевым, Ф.М. Достоевским, Л.Н. Толстым, К.Э. Циолковским. Внес значительные новшества в русское книговедение. Философская система, изложенная в работе «Философия общего дела» была завершена и опубликована после смерти при помощи учеников.

Чаадаев Петр Яковлевич (1794-1856) родился в дворянской семье. Учился в Московском университете. Участвовал в войне 1812 г. Был близок к декабристам, но не разделял их радикализм. В 1820, несмотря на успешную карьеру, ушел в отставку. Три года жил за границей – в Англии, Франции, Германии, где познакомился с немецким философом-идеалистом Шеллингом. После возвращения в Россию несколько лет жил затворником, работая над «Философическими письмами», опубликование которых было оценено крайне неоднозначно. Описывает крайне тяжелое положение русского народа, видя многие причины бедствий в удаленности России от европейских ценностей и норм социального общежития. В самодержавии и крепостничестве видел основные причины отсталости страны. Был обвинен в ниспровержении национальных святынь. Было начато следствие и решением императора Николая I его объявили умалишенным и посадили под домашний арест. После снятия ареста вновь принимал участие в общественной жизни.

«Европа не знает России, потому что не хочет знать или, лучше сказать, знает так, как знать хочет, то есть как соответствует ее предвзятым мнениям, страстям, гордости. Ненависти и презрению.

...Европа не признает нас своими. Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое, а вместе с тем такое, что не может служить для нее простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды, как извлекает из Китая, Индии, Африки, большей части Америки и т.д., – материалом, который можно бы формировать и обследовать по образу и подобию своему...

...Европа видит поэтому в Руси и в славянстве не чуждое только, но и враждебное начало.

...Для всякого славянина... – после Бога и Его святой Церкви, – идея славянства должна быть высшею идею, выше науки, выше свободы, выше просвещения, выше всякого земного блага...

Одна из таких черт, общих всем народам романо-германского типа, есть насильственность... Насильственность, в свою очередь, есть не что иное, как чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему. Такое навязывание своего образа мыслей другим, такое подчинение всего своему интересу даже не кажется с точки зрения чрезмерно развитого индивидуализма, чрезмерного чувства собственного достоинства чем-либо несправедливым. Оно представляется как естественное подчинение низшего высшему, в некотором смысле даже как благодеяние этому низшему.

Славянские народы самою природою избавлены от той насильственности характера, которую народам романо-германским, при вековой работе цивилизации, удастся только перемещать из одной формы деятельности в другую.

Другой вывод из вышеизложенной исторической особенности важнейших моментов развития русского народа состоит в огромном перевесе, который принадлежит в русском человеке общенародному русскому элементу над элементом личным, индивидуальным.

...Русский, перестав быть русским, обращается в ничто...

Болезнь эту, вот уже полтора столетия заразившую Россию, все расширяющуюся и укореняющуюся... приличнее всего... назвать европейничаньем...

Все формы европейничанья, которыми так богата русская жизнь, могут быть подведены под следующие три разряда:

1. Искажение народного быта и замена его формами чуждыми, иностранными...

2. Заимствование разных иностранных учреждений и пересадка их на русскую почву...

3. Взгляд как на внутренние, так и на внешние отношения и вопросы русской жизни с иностранной, европейской точки зрения...

Чем искреннее и бескорыстнее усваивали мы себе одну из европейских точек зрения, тем глубже ненавидела нас Европа, никак не хотевшая верить нашей искренности и видевшая глубоко затаенные властолюбивые планы там, где была только задушевная преданность европейскому легитизму и консерватизму.

*Данилевский Н.Я. Россия и Европа.
М., 1991, с. 236–238.*

Концепция русского народа-богоносца...

«Знаете ли вы, кто теперь на всей земле единственный народ «богоносец», грядущий обновить и спасти мир именем нового Бога и кому единому даны ключи жизни и нового слова... Знаете ли вы, кто этот народ и как ему имя?

...Ни один народ еще не устраивался на началах науки и разума; не было ни разу такого примера, разве на одну минуту, по глупости. Разум и наука в жизни народов всегда, теперь и с начала веков исполняли лишь должность второстепенную и служебную; так и будут исполнять до конца веков. Народы слагаются и движутся силою иною, повелевающей и господствующей, но происхождение которой неизвестно и необъяснимо. Эта сила есть сила неутолимого желания дойти до конца и в то же время конец отрицающая. Это есть сила непрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти. Дух жизни, как говорит Писание, «реки воды живой», иссякновением которых так угрожает Апокалипсис. Начало эстетическое, как говорят философы, начало нравственное, как отождествляют они же. «Искание Бога» – как называю я всего проще.

Цель всего движения народного, во всяком народе и во всякий период его бытия, есть единственно лишь искание Бога, Бога своего, непременно собственного, и вера в него как в единого истинного. Когда боги становятся общими, то умирают боги и вера в них вместе с самими народами. Чем сильнее народ, тем особеннее его Бог. Никогда не было еще народа без религии, то есть без понятия о зле и добре. У всякого народа свое собственное зло и добро. Когда начинают у многих народов становиться общими понятия о зле и добре, тогда вымирают народы и тогда самое различие между злом и добром начинает стираться и исчезать. Никогда разум не в силах был определить зло и добро или даже отделить зло от добра, хотя бы приблизительно; напротив, всегда позорно и жалко смешивал...

Народ – это тело Божие. Всякий народ до тех только пор и народ, пока имеет своего Бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим Богом победит и изгонит из мира всех остальных богов. Так веровали все с начала веков, все великие народы по крайней мере, все сколько-нибудь отмеченные, все стоявшие во главе человечества. Евреи жили лишь для того, чтобы дожидаться Бога истинного, и оставили миру Бога истинного. Греки боготворили природу и завещали миру свою религию, то есть философию и искусство. Рим обоготворил народ в государстве и завещал народам государство. ...Если великий народ не верует, что в нем одном истина (именно в одном и именно исключительно), если не веру-

ет, что он один способен и призван всех воскресить и спасти своею истиной, то он тотчас же перестает быть великим народом и тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ. Истинно великий народ никогда не может примириться со второстепенною ролью в человечестве или даже с первостепенною, а непременно и исключительно с первою. Кто теряет эту веру, тот уже не народ. Но истина одна, а стало быть, только единый из народов и может иметь Бога истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ-«богоносец» – это русский народ...

...Я верую в Россию, я верую в ее православие... Я верую в тело Христово... Я верую, что новое пришествие совершится в России...».

*Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах
Л., 1972–1990, т. 1, с.198–200.*

Глава 13. ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА: ПЛЮРАЛИЗМ ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛ И НАПРАВЛЕНИЙ

Базовые принципы культуры XX века:

- 1) отказ от рациональности и рассмотрение внерациональных форм (инстинкт, воля, интуиция, эмоции) в качестве наиболее адекватного способа самопознания,
- 2) философский плюрализм и формирование мировоззренческой оппозиции «сциентизм – антисциентизм»

Базовые принципы культуры XX века.

1) Культурно-мировоззренческая ситуация XX века кардинально отличается от всех предшествующих способов понимания человеком мира и самого себя. Это может быть прослежено буквально во всем: в понимании сущности и назначении философии, в изменении ее языка, в выходе философии в иные, ранее отграниченные от нее, сферы культуры.

Философия XX века отказалась от попыток создания глобальных философских картин мира и **сосредоточилась, преимущественно, на исследовании человека**. Конечно, человек всегда был приоритетной темой философского исследования, но XX век внес значительные коррективы в эту традиционную проблематику. Ранее философия признавала существование у человека определенных сущностных характеристик, в первую очередь, разума и осознания собственного достоинства (рассматривался ли человек при этом как венец Божьего или природного творения, не принципиально). Целью человеческой жизни признавалось максимальное развитие этих качеств и стремление к их социальной востребованности. Современная культура породила совершенно иную модель человека: соотнесение сущности человека с любым атрибутивным набором в принципе неправомерно, ибо сущностью человека является как раз отрицание любых изначально постулируемых характеристик. Сами термины «сущность человека», «модель человека», «типологический портрет человека» становятся философски некорректными: сущность человека, в интерпретации XX века, состоит именно в отсутствии однозначно фиксируемой сущности, **человек есть принципиально открытая система, главное каче-**

ство которой – саморазвитие, постоянное проектирование самого себя. Не случайно, одним из наиболее распространенных и адекватно выражающих сущность происходящей мировоззренческой трансформации становится понятие «человек-проект».

Подобное переосмысление сущности человека предполагает изменения как в трактовке культуры, так и в статусе философского знания: культура, в значительной степени, утрачивает свою монолитность, центрированность вокруг определенного круга проблем, а философия – свою дидактическую функцию и стремление к абсолютному знанию. Классическая философия претендовала на обладание неким особым, только ей присущим объектом исследования: философия квалифицировала себя не как знание о существующем, т.е. о предметах и явлениях окружающего мира, а о первопричинах самого существования, о бытии как таковом. Современная философия более не стремится обладать абсолютным, чаще всего рациональным в своей основе, знанием, она стремится понять человека во всей его индивидуальности, не только понять, но и помочь человеку эмоционально и интуитивно пережить жизнь. Именно понятие «переживание», а не «*cogito*» стало наиболее притягательным для культуры XX века. Это привело к активному взаимодействию философии и искусства, т.к. именно искусство располагает наиболее адекватными средствами для выражения индивидуальности человеческого бытия.

2) Современные культура и философия принципиально толерантны, плюралистичны, провозглашают принцип диалогизма в качестве базового принципа своего существования. В этой связи проблема систематизации современной философии чрезвычайно сложна: по сути дела, подобным системосозидающим основанием может служить лишь негативный фактор: **практически все течения отрицают разумность в качестве базовой характеристики человека (и мира), подменяя его различным (инстинкт, воля, интуиция и проч.), но обязательно внерациональным основанием.**

Пожалуй, единственным системообразующим фактором современной философии может служить **мировоззренческая оппозиция «сциентизм – антисциентизм»**. Сциентизм – тип мировоззрения, согласно которому наука, являясь доминирующей ценностью цивилизации, формирует универсальные типы отношения человека к миру и самому себе. Антисциентизм не отрицает значимость науки в истории цивилизаций, но отказывается признавать ее ценность в ка-

честве универсальной культурной нормы. Именно традиция анти-сциентизма оказывает наибольшее влияние на философию XX века

Классическая философия	Неклассическая философия
<i>Предмет и назначение философии</i>	
– присутствие в каждом историческом периоде проблематики, определяющей мировоззренческую специфику своего времени (напр., теоцентризм, антропоцентризм и т.д.);	– принципиальный плюрализм, наличие множества школ и направлений;
– наличие четко фиксированного языка философии;	– отсутствие фиксированного, отличного от других сфер культуры языка философии; активное взаимодействие философии и искусства;
– наличие четко выраженных мировоззренческих позиций (материализм и идеализм, монизм и дуализм, эмпиризм и рационализм);	– отсутствие мировоззренческой общности, возможность условной классификации лишь по принципу «сциентизм–антисциентизм»;
– стремление к исследованию сущностных оснований бытия, философия осознает себя как сфера исследования «всеобщего»; стремление к построению глобальных философско-мировоззренческих систем.	– отказ от исследования «всеобщего», акцентирование человеческой субъективности как приоритетной сферы философского исследования.
<i>Трактовка человека</i>	
– исследование «сущности» человека;	– отказ от исследования «родовой сущности» человека;
– рассмотрение разума и свободы в качестве основополагающих характеристик человека (осознание себя как «венца творения»);	– человек как принципиально «открытая система», иррационализм в трактовке человека;
– стремление к Абсолюту (религиозному, этическому, познавательному) как безусловному основанию человеческой жизни.	– индивидуализация человека.
<i>Познание</i>	
– преобладание рационалистической традиции;	– внимание к внерациональным формам знания, интерес к невербальной (неязыковой) коммуникации;
– рассмотрение познания как автономной сферы деятельности;	– включение познавательной деятельности в контекст самой жизни;
– познавательный оптимизм, стремление к абсолютному знанию.	– субъективизация истины (главное – не понять, а пережить жизнь).

13.1. АНТИСЦИЕНТИСТСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА: ОТКАЗ ОТ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И СТРЕМЛЕНИЕ К ВНЕРАЦИОНАЛЬНЫМ ФОРМАМ САМОПОЗНАНИЯ

Философские достижения:

- 1) введение понятия «жизнь» в сферу философско-теоретического исследования,
- 2) идея о приоритете «дионисийского» начала как потока индивидуально-личностного, эмоционально-волевого восприятия жизни,
- 3) иррационализация человека и его отношения к миру,
- 4) выявление эвристического потенциала дорефлексивных форм человеческого общения,
- 5) выделение бессознательного в качестве определяющей структуры личности,
- 6) создание психоанализа как метода практической психологии,
- 7) осмысление свободы как экзистенциального условия человеческой жизни,
- 8) расширение традиционной философской проблематики и включение в нее эмоционально-психологических состояний сознания (страх, абсурд, одиночество, ответственность, любовь),
- 9) активное взаимодействие философии, психологии и искусства.

Основные философские школы и их представители:

- 1) философия жизни (А. Бергсон, В. Дильтей, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, О. Шпенглер),
- 2) герменевтика (Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, М. Хайдеггер, Г. Гадамер, Ю. Хабермас),
- 3) психоанализ (З. Фрейд) и его неопрейдистские интерпретации (К.-Г. Юнг, К. Хорни),
- 4) экзистенциализм (С. Кьеркегор, А. Камю, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Х. Ортега-и-Гассет).

Позиция антисциентизма в современной неклассической философии является доминирующей. Антисциентизм сформировался как жесткая критика субъект-объектной модели мышления, характерной для наукоцентризма Нового времени. Наукоцентристский стиль мышления был атакован с самых разных сторон, но исторически

первая философско-культурная претензия к абсолютизации рационально-логической модели миропонимания была предъявлена датским философом **Сереном Кьеркегором** (1813-1855). Будучи современником Гегеля, т.е. хронологически находясь еще в парадигме классического рационализма, Кьеркегор пытается преодолеть ограниченность рационалистического мышления, не отказываясь от него полностью, а трансформируя само представление о сущности мышления. В центре внимания Кьеркегора – гармонизация разума и воли, универсального закона и жизненного опыта, логики и фантазии.

Творчество Кьеркегора огромно, собрание его сочинений насчитывает 20 томов, но в русле анализируемой проблемы необходимо отметить два сочинения: «Или-или» и «Страх и трепет», опубликованные в 1843 г. Данные произведения открывают новую главу не только в истории европейской философской мысли, но и всей европейской культуры в целом. Кьеркегор отвергает устоявшуюся традицию, согласно которой философия ориентирована, прежде всего, на онтологические и гносеологические проблемы, стремится познать сущность мира, сформулировать универсальные методы достоверного и общезначимого знания. Датский философ четко улавливает «слабые места» гегелевской философии: ее абстрактный, отвлеченный характер, схематизм в понимании человека, стремление унифицировать историческое многообразие культур, культ тотальности.

По мнению Кьеркегора, философия может существовать исключительно как моральная философия, помогая человеку обрести самого себя. Главный вопрос философии должен формулироваться не «Как правильно мыслить?», а «Что делать человеку?», «Что означает быть человеком?». Вариант моральной философии, предложенный И. Кантом, его не устраивает: моральный императив также ориентирован на общезначимость, универсальность, стремится быть применим к любому человеку в любой ситуации.

Отправным пунктом в рассуждениях Кьеркегора является Библейская история первородного греха. Кьеркегор интерпретирует грехопадение как качественный скачок в истории человечества, как переход от незнания к знанию. Первородный грех есть нарушение этического запрета (повиновение воле Бога) и добровольное подчинение гносеологическому запрету: после изгнания из Рая, все, что не поддается разуму, считается неистинным и должно быть отброшено как таковое. Вместо «старого» Бога появился «новый» Бог – рациональная истина. Первородный грех ознаменовал собой переход от

древа жизни (его символом считается Иерусалим) к древу познания (его символ – Афины, родина рациональной философии). Вступив на путь Разума и отвернувшись от Веры, Адам и Ева, избежав необходимости подчинения воле Бога, оказались игрушкой в руках природы и общества. Иначе говоря, обретенная свобода обернулась несвободой нового типа. В этом заложен трагизм человеческого бытия. Ее перипетии раскрываются Кьеркегором в категориях «первородный грех», «страх», «трепет», «свобода», «отчаяние», «надежда», «вина», «вера», «безверие», «бесконечное самоотречение» и т.п.

Началом философии Кьеркегор полагает не удивление, как это было у Сократа, а отчаяние. Осознав собственное духовное одиночество и незащищенность (в результате грехопадения Бог уже не с человеком), человек впадает в отчаяние как осознание своей обреченности. Поиски спасения и рожают философию, которая есть осознание вины человека перед Богом, осознание неправомерности отказа от Веры и принятие Разума. Кьеркегор настаивает, что человек должен «от древа познания вернуться к древу жизни». Однако принять подобное решение можно лишь индивидуально, основываясь на глубокой внутренней потребности. Кьеркегор формулирует **основную проблему и философии, и человека как проблему фундаментального морального выбора** («или-или»), как проблему самообретения человеческой сущности, как проблему свободы и нравственного самоусовершенствования. Он постоянно подчеркивает, что проблема нравственного выбора в принципе не может быть осмыслена с точки зрения универсальности: выбор всегда конкретен, существует как сугубо индивидуальное, личностное духовное переживание.

Кьеркегор полагает, что существует три принципиальные жизненные установки: эстетическая, этическая и религиозная. Эстетическая установка характеризуется наличием определенной дистанции, «перспективы», посредством которой человек воспринимает мир, уподобляясь пассивному наблюдателю. Человек движим личностными чувствами, мотивацией поступков выступает желание наслаждения, и общечеловеческие нормы морали для него особой роли не играют.

Этическая установка, напротив, предполагает активное участие человека в собственной судьбе, способность принимать решения и нести за них персональную ответственность. Главной нравственной установкой этической ориентации является понятие «долг».

Религиозная установка – это продолжение и развитие этической, однако она не «замыкает» человека лишь на себе самом, а расширяет сферу его бытия до бытия Бога. Данная установка предполагает принятие страдания как принципа собственного существования.

С. Кьеркегор впервые основывает философию на **принципе субъективизма** – приоритете индивидуального над всеобщим, человека над внешней необходимостью. Принцип субъективизма у Кьеркегора еще не означает отказа от рефлексивного мышления. Речь идет о необходимости дополнить рационально-логическое познание эмоционально-личностным, страстным, заинтересованным отношением человека к самому себе. Именно принцип субъективизма предопределил пути развития западной философии XX века, в первую очередь, экзистенциализма.

Философия жизни является одним из первых направлений неклассической философии XX века. Название данного направления достаточно условно, объединяя таких философов, как А. Бергсон, В. Дильтей, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, О. Шпенглер, Г. Зиммель.

Понятие, объединяющее столь разных мыслителей в рамках одного направления, – **«жизнь»**, которая интерпретируется как **первичная реальность, наполненная силами хаоса, инстинктов, слепой неразумной воли, непрерывного творческого становления. Жизнь включает в себя разнообразные формы биологически-инстинктивных и культурно-исторических проявлений человека.** До конца 19 – начала 20 в. данное понятие никогда не рассматривалось как философское, более того, философия сознательно дистанцировалась от «непосредственного потока жизни», осознавая себя, как форма теоретического знания о неких всеобщих основаниях мира.

Представители «философии жизни» по-разному трактуют данное понятие, но все они солидарны в том, что, будучи непрерывным и непредсказуемым процессом самореализации, жизнь не может быть осмыслена с позиций разума, а тем более науки. Философия жизни рассматривает внерациональные формы отношения человека к миру (инстинкт, воля, интуиция) как наиболее адекватные способы познания мира и себя.

Учение **Фридриха Ницше** (1844-1900) – одно из наиболее ярких, парадоксальных и авантюрно-вызывающих явлений философско-культурной жизни XX столетия. Говорить о философских предшественниках Ницше крайне затруднительно, его место в интеллектуальной жизни Европы скорее напоминает яркую и интригующую вспышку, нежели системно развитое учение, опирающееся на некие теоретические предпосылки. Пожалуй, из всей предшествующей европейской традиции лишь философия А. Шопенгауэра и музыкальное творчество Р. Вагнера были ему мировоззренчески близки. Вместе с философией А. Шопенгауэра в европейское сознание вошла идея о принципиальной неразумности, иррациональности человека. Философия начала осмысливать человека и его место в мире с позиций разочарования в прогрессе, пессимизма; установка на понимание и логическую интерпретацию мира начала сменяться индивидуально-личностным, произвольно-волевым отношением, на смену «философии мысли» пришла «философия жизни». В этом аспекте само название главного философского труда Шопенгауэра симптоматично – «Мир как воля и представление».

Наиболее важными философскими трудами Ф. Ницше являются: «Рождение трагедии из духа музыки» (1872), «Человеческое, слишком человеческое» (1878), «Так говорил Заратустра» (1886), «По ту сторону добра и зла» (1886), «К генеалогии морали» (1887). Работы «Ессе Номо» и «Воля к власти» были изданы после его смерти и подверглись редакционной правке его сестрой, тяготевшей к антисемитизму.

Пытаться найти некие базовые принципы, отражающие суть мировоззрения Ницше – занятие достаточно неблагодарное, ибо любая однозначность интерпретации противоречит самому стилю его мировоззрения. По меткому образному сравнению К. Свасьяна, Ницше – это «...лабиринтный человек – сплошная ходячая провокация и самопровокация, каждый второй шаг которой может быть высыванием языка каждому первому шагу; он не выдержал бы и мгновения, доведись ему «зажить» в какой-нибудь одной маске; оттого он меняет их, выжав из них предварительно максимальную выгоду; оттого он может в смежные доли мгновения слышать небесные голоса и браниться, как черт, потешаясь над тем, что только что исторгало слезы...» (Свасьян К. Фридрих Ницше: мученик познания. В сб.: Ницше Ф. Сочинения в 2-х т.. М.,

1990, т.1, с.27). Однако наиболее близкими духу его творчества будут термины «нигилизм» и «принципиальный имморализм». Словарь иностранных слов разъясняет данные термины следующим образом: нигилизм – от лат. – nihil – ничто, ничего, полное отрицание всего общепринятого, полный скептицизм; имморализм – отрицание морали, отказ от нравственных принципов. Эти понятия могут быть применены к философии Ницше, однако оба требуют значительной корректировки.

В работе «Веселая наука» Ницше задает вопрос: *«Какой толк в нашей веселости?»* и никакого сколько-нибудь позитивного ответа предложить не может. *«Величайшее из новых событий – что «Бог умер» и что вера в христианского Бога стала чем-то не заслуживающим доверия – начинает уже бросать на Европу свои первые тени. По крайнем мере, тем немногим, чьи глаза и подозрение в глазах достаточно сильны и зорки для этого зрелища, кажется, будто закатилось какое-то солнце, будто обернулось сомнением какое-то старое глубокое доверие: с каждым днем наш старый мир должен выглядеть для них все более закатывающимся, более подозрительным, более чуждым, «более дряхлым»»* (Ницше Ф. Сочинения в 2-х т., т.1, с.662). Основной причиной столь пагубного состояния европейской цивилизации он считает засилие разума и христианской морали. Диктат разума, начавшийся в философии с Сократа, боится жизни, прячется от нее, помещая между человеком и реальностью *«мумию понятий»*: *«...я опознал Сократа и Платона как симптомы гибели, как орудия греческого разложения, как псевдогреков, как антигреков»* (Ницше Ф., т.2, с.563). Ницше полагает, что философское (в классическом варианте) и христианское мировоззрение не столько отражают саму жизнь, сколько подменяют реальное течение жизни безличностной и сухой формулой. Рационалистическая философия обедняет и даже фальсифицирует жизнь, выявляя в ней неприсущие ей от природы универсальные силы порядка (данную тенденцию Ницше называет аполлоновской). *«Аполлон же опять выступает перед нами как обоготворение principii individuationis, в котором только и находит свое свершение вечно достигаемая задача Первоединого – его избавление через иллюзию: возвышенным жестом он указывает нам на необходимость всего этого мира мук, дабы под давлением его каждая отдельная личность стремилась к созданию спасительного видения и затем, погруженная в созерцание его, спокойно*

держалась бы среди моря на своем жалком челне. ... Аполлон, как этическое божество, требует меры и, дабы иметь возможность соблюдать таковую, самопознания. И таким образом, рядом с эстетической необходимостью красоты стоят требования «Познай самого себя» и «Сторонись чрезмерного!»» (Ницше Ф., т.1, с.69-70). Согласно Ницше, жизнь – это стихия, первородный хаос, олицетворением которой у него является древнегреческий бог Дионис. «Индивид со всеми его границами и мерами тонул здесь в самозабвении дионисических состояний и забывал аполлонические законоположения. Чрезмерность оказывалась истиной; противоречие, в муках рожденное блаженство говорило о себе из самого сердца природы. И таким образом везде, куда ни проникало дионисическое начало, аполлоническое упразднялось и уничтожалось» (там же, с.70–71). Если аполлоновское начало является основанием систематичности, рациональности, рассудочности человеческого мышления, порождает к жизни визуальное искусство (непосредственным порождением аполлоновского начала Ницше считает дорический стиль), то дионисийское начало принципиально внесистемно, хаотично, лежит в основе творческих импульсов человека и наиболее явно выражается в музыке и танце. Аполлоновское начало не столько выражает сущность мира, сколько отражает психологическую потребность человека в порядке, в простоте, а, следовательно, в безопасности мира.

Ницше полагает, что современная ему цивилизация «устала» от аполлоновского начала, от ситуации, когда формирование человека происходит, фактически, без участия его индивидуального Я. Внешние формы культуры – религия, мораль, образование, философия – обрели статус универсальных мотиваций и диктата по отношению к истинным потребностям человека, стали формой его личной несвободы. Следовательно, основная задача – пробуждение внутреннего Я, личной воли, осознание своей сущности как свободы. Но осуществить это возможно лишь при условии глобального отрицания всего общезначимого и универсального. **Нигилизм провозглашается Ницше в качестве наиболее адекватного типа мышления и психологического состояния современного человека и связан с отрицанием любых форм внеличного авторитета.** Только на пути нигилизма может произойти оздоровление цивилизации. В сущности, речь идет о новом «философско-коперниканском перевороте»: Я, вращавшееся ранее вокруг мира

объективных ценностей (моральных, религиозных, научных и т.д.) само захотело стать этим центром, самолично определяющим как собственную меру и значимость, так и архитектонику всей галактики культуры. Конечно, нельзя утверждать, что необходимость подобной трансформации не осознавалась никем ранее, речь идет о другом: о степени радикализма Ницше. Позиция Ницше не в том, чтобы критиковать ценности современной ему цивилизации, он утверждает, что понятия «ценность», «мораль», «религия» являются фиктивными и отражают лишь иллюзию человеческой веры. В связи с тем, что традиционно все христианское мировоззрение осознавало ценность и мира, и человека в их причастности божественному, то Ницше провозглашает свой шокирующий тезис «**Бог умер**» – только смерть Бога позволит человеку переориентировать культуру с внешних ценностей абсолютного характера на самого человека.

По мнению Ницше, мораль – это форма насилия над человеком, принуждения его к тому, что не является необходимым для его индивидуального бытия, а способствует лишь выживанию общества как целостности. *«Всякая мораль в противоположность к *laisser aller* (нерадение, распущенность – фр.) есть своего рода тирания по отношению к «природе», а также и к «разуму»...»* (Ницше Ф., т.2, с.308). Ницше отрицает существование моральных норм в духе нравственного императива Канта: относись к другому только так, как ты хотел бы, чтобы он относился к тебе. Мораль внутренне противоречива – «мораль рабов» и «мораль господ» – следовательно, лжива. Основной упрек, выдвигаемый Ницше против христианства, – принятие «морали рабов» с ее идеалом покорности, слабости, кротости в качестве общечеловеческой нравственной нормы. В противоположность этому, «мораль господ» есть *««смелость» благородных рас, безумная, абсурдная, внезапная в своих проявлениях, сама непридвиденность и неправдоподобность их предприятий ..., их равнодушие и презрение к безопасности, телу, жизни, удобствам; их ужасная веселость и глубина радости, испытываемой при всяческих разрушениях, всяческих сладострастиях победы и жестокости, – все это сливалось для тех, кто страдал от этого, в образ «варвара», «злого врага», скажем «гота», «вандала»»* (Ницше Ф., т.2, с.428). Позиция Ницше по поводу морали двойственна: с одной стороны, мораль всегда есть форма насилия, с другой, само это насилие необходимо, ибо вне морали не может возникнуть культура, а только в культуре человек и может реализовывать свое творчество и внутреннюю свободу.

В работе «Так говорил Заратустра» Ницше излагает свое видение перспектив развития цивилизации, конкретизирует свой идеал человека будущего – «сверхчеловека». Очень часто именно идея сверхчеловека вульгаризируется современным массовым сознанием, интерпретируется в духе грубой физической силы, как принципиальное отсутствие любых моральных принципов. Действительно, сверхчеловек силен, но его сила направлена, в первую очередь, на самого себя – на преодоление собственной слабости, на преодоление разошедшихся в истории аполлоновских и дионисийских начал культуры. Широко известное выражение Ницше о том, что главным стремлением сверхчеловека является стремление к власти, есть, в первую очередь, стремление властвовать над собой, а только затем – над другими. Не случайно, в качестве реального типажа, наиболее близкого к идеалу сверхчеловека Ницше рассматривает Гете. *«Воспитание страдания, великого страдания, – разве вы не знаете, что только это воспитание возвышало до сих пор человека?.. В человеке тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день – понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к «твари в человеке», к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, – к тому, что страдает по необходимости и должно страдать? А наше сострадание – разве вы не понимаете, к кому относится наше обратное сострадание, когда оно защищается от вашего сострадания как от самой худшей изнеженности и слабости? – Итак, сострадание против сострадания!»* (Ницше Ф., т.2, с.346-347). Философия Ницше – это уникальный эксперимент по разрушению «твари в человеке» во имя созидания в нем «творца», которого он и называет «сверхчеловеком».

В своих истоках неклассическая философия во многом опирается на творчество французского мыслителя **Анри Бергсона** (1859-1941), оказавшего на рубеже 19-20 веков огромное влияние на творческую интеллигенцию Запада. А.Бергсон сумел одним из первых уловить все более явное разочарование европейской культуры в классическом рационализме и выразить растущий интерес к внерациональным формам постижения жизни. Этому посвящены

его основные произведения «Творческая эволюция» (1907 г.) и «Два источника морали и религии» (1932 г.)

По мысли Бергсона, единственной реальностью, действительно значимой для человека, является его собственное существование, его внутренняя психическая жизнь, проявляющаяся в непрерывной смене ощущений, эмоций, желаний. Именно **поток индивидуальной психики человека и должен стать основным предметом философского исследования.** Уже в этом положении Бергсон резко противопоставляет свою философию классической философской традиции, согласно которой определяющей чертой сознания является способность к познанию мира.

Анализируя отношение человека к миру, Бергсон выделяет созерцательно-пассивное и активно-действенное отношение к миру. Сообразно с этими формами Бергсон выделяет и две формы сознания – интуицию, соотносимую с пассивной формой, и интеллект, выражающий активное отношение. **Идеальным видом познания Бергсон считает интуицию,** видя ее преимущества в полной свободе от утилитарно-практического интереса. По его мнению, **интеллект и базирующаяся на нем наука не могут быть истинны именно вследствие своей практичности:** способ их отношения к миру не свободен, ибо они имеют дело не с самой реальностью, а лишь с тем ее аспектом, который в данный момент востребован инструментально-технологическими потребностями. Интеллект принципиально односторонен, актуализируя лишь полезное, но отнюдь не истинное. Наибольшая несостоятельность интеллекта становится очевидной тогда, когда он пытается осмыслить движение, развитие, которые и составляют сущность жизни. Отличительная черта интеллекта – стремление представлять все как остановившееся, неподвижное (для иллюстрации своей мысли Бергсон прибегает к образу кинематографа, который также передает движение через серию неподвижных кадров). Поэтому, желая сделать доступной для своего понимания жизнь, интеллект ее останавливает, разлагает на составные части, огрубляет, наклеивает омертвляющие ярлыки понятий и категорий. Сущность как отдельной вещи, так и мира интеллектуальному мышлению не доступна, в понятиях жизнь невыразима.

Отвергая рациональные пути познания, Бергсон ищет новые, внерациональные способы постижения жизни. Таковым для него выступает интуиция – некая иррациональная, таинственная способ-

ность проникновения в иррациональную же в своей основе жизнь. Интуиция, в отличие от интеллекта, не останавливает жизнь, а сливается с нею, ибо есть своего рода инстинкт, врожденное знание жизни. Интуиция принципиально невыразима в понятиях или иных рациональных формах, ее нельзя понять, ее можно только пережить. Основным условием интуитивного постижения жизни Бергсон считает полное отрешение от всякого практического интереса, от стремления получить некую пользу. Интуиция есть чисто созерцательное знание. Вторым условием интуитивного знания он считает обязательное волевое усилие, ибо интуитивное отношение к жизни противоречит как всей предшествовавшей культурно-философской традиции, так и внешне-механическому течению самой жизни.

Бергсон выделяет два вида интуиции: философскую, нацеленную на общее течение жизни, и художественную, направленную на ее индивидуальные события. Искусство является способом преодоления рациональности и наиболее адекватным способом отношения к миру. Естественно, подобная позиция нашла чрезвычайно широкий отклик в среде художественной интеллигенции, и интуитивизм стал одним из философско-теоретических оснований искусства модернизма. Его влияние сказалось практически на всех направлениях современного искусства, коренным образом изменив представления о целях и задачах художественного творчества.

В центре философии **В. Дильтея** (1833-1911) – своеобразие методологии исследования «наук о природе» и «наук о духе» (впервые проблема поставлена И. Кантом, разграничившим сферы компетенции «чистого» и «практического разума»). **Метод естествознания** Дильтей определяет как **генерализирующий**, он нацелен на выявление и описание универсальных законов функционирования материальной реальности. **Метод наук о духе** он определяет как **индивидуализирующий**, подчеркивая, тем самым, значимость уникального, непохожего, персонального в истории культуры. Если в естествознании достаточен метод причинно-следственного объяснения, то исследование культуры предполагает понимание жизненных целей и мотивов поведения людей. По Дильтею, целостность исторической эпохи наиболее полно воплощается в художественной культуре, которая сочетает в себе, с одной стороны, эмоциональную и историческую конкретностью, а с другой стороны, интеллектуализм.

Освальд Шпенглер (1880–1936), так же как и Бергсон, рассматривает «жизнь» как одно из основополагающих понятий неклассической философии. Он солидарен с Бергсоном в том, что сущность жизни невыразима в системе рационально-логических понятий, главное – не понять жизнь, а полноценно и эмоционально насыщено прожить ее. Однако, в отличие от Бергсона, Шпенглер не ограничивает жизнь лишь пределами индивидуальной психики, для Шпенглера жизнь – это «душа» культуры, ее «судьба». О. Шпенглер прославился как автор культурологического бестселлера “Закат Европы” (1914), выдержавшего в короткий срок более тридцати изданий.

О. Шпенглер отвергает любую преемственность в развитии истории и полагает **историю как ряд независимых (локальных) культур**. Согласно Шпенглеру, критерии преемственности и сравнения не могут быть применены к истории: каждая культура уникальна в своей историчности и ставить вопрос о том, какая культура является более прогрессивной, а какая менее, в принципе невозможно.

Культуру Шпенглер считает уникальным историческим явлением, которое невозможно проанализировать при помощи естественнонаучных методов и понятий. Культура определяется в своем развитии и функционировании не общим законом (как это имеет место при естественнонаучном исследовании), а судьбой, постигается не рассудком, а образной интуицией.

Культуры – это организмы, утверждает Шпенглер, а мировая история есть их коллективная биография. Каждая культура проходит в своем развитии стадии, аналогичные стадиям развития живых организмов: детство, юность, зрелость и старость. Перед своей смертью культура переживает свою последнюю стадию, которую Шпенглер называет **цивилизацией**. Характерными признаками цивилизации являются города-гиганты, космополитизм, забвение истинной религии и возникновение вместо нее атеизма или различного рода псевдо-религий и сект, упадок духовной культуры и преобладание вещно-материальных ценностей. Согласно Шпенглеру, западная цивилизация к XX веку вошла в свою последнюю, завершающую фазу развития, она является умирающей культурой. *«Цивилизация – неизбежная судьба культуры. Цивилизации суть самые крайние и самые искусственные состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они – завершение; они следу-*

ют за становлением как ставшее, за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение, за деревней и душевным детством, за свидетельствованным дорикой и готикой, как умственная старость и каменный, окаменяющий мировой город. Они – конец, без права обжалования, но они же в силу своей внутренней необходимости всегда оказывались реальностью»

Во всей мировой истории Шпенглер выделяет восемь культур, которые он определяет как великие: египетская, вавилонская, индийская, китайская, классическая (греко-римская или аполлоновская), арабская (магическая), мексиканская и западная (фаустовская). В работе «Закат Европы» Шпенглер также указывает на реальную возможность появления новой великой культуры – русской культуры. Однако, по мнению самого Шпенглера, данная возможность была насильственно прервана в 1917 г.

Анализируя культурно-историческую самобытность культур, Шпенглер вводит понятие **прасимвола культуры** («первосимвол»). Прасимвол выражает первичное мироощущение культуры, из которого выводится все богатство ее конструктивных и символических форм. Каждая культура актуализирует в себе лишь один из возможных сценариев взаимоотношения человека и мира. Родившись на фоне определенного ландшафта, культура выбирает свой «первосимвол», из которого, как из эмбриона, формируются затем все ее органы и ткани. Прасимвол выражает себя в архитектурных, художественных, языковых, политических, философских формах. Как о человеке нужно судить не по его словам, а по манере, интонациям и жестам, так и культуру следует изучать по ее «повадке», выразительным формам. В таком подходе выражается романтическое и антипросветительское понимание культуры. Культура, по Шпенглеру, не тождественна разуму.

Наиболее полно Шпенглер дает описания аполлоновской и фаустовской культур. Античная греческая культура, родившись на фоне пересеченного замкнутого пространства гор, островов, полуостровов, выбирает своим первосимволом единичное прекрасное тело. Телесность, образность, зрительная оформленность характерны для сознания греков. Действительность распадается для них на отдельные чувственно воспринимаемые «сгустки материи», атомы. Европейская «фаустовская» душа, родившись на бескрайних просторах Северной Европы, отождествляет себя с чистым, безграничным пространством. Ее мотив – устремленность вдаль, в бесконеч-

ность. Эта душа способна исключить из картины мира все телесно-осязаемое и видимое: краски, линии, звуки. Бог европейцев невидим, вечен, бесконечен, всесилен, он есть идея, а не чувственный образ. Если античная культура изображает отдельного человека как тело, атом среди атомов, то западная имеет в виду личность как общественное и историческое лицо, как действующий центр социума. Отсюда Шпенглер выводит стремление европейца к социализму: в основе социализма лежит забота «о дальнем» и будущем, а не «о ближнем» и настоящем. Европейец больше живет не «теперь и здесь», как аполлоновский грек, а в прошлом и будущем.

ВЫВОД: на примере философии жизни можно проследить ряд тенденций, типичных для неклассической европейской философии:

1 – предпринята попытка снятия мировоззренческой противоположности материализма и идеализма путем рассмотрения «первозданного хаоса жизни» в качестве начального пункта философствования,

2 – философия рассматривается в качестве личного нравственного регулятива, а не умозрительного знания о первоначалах сущего.

3 – сформирована установка о приоритете внерационального знания над рационально-логическим знанием,

4 – осознано принципиальное отличие методологии естественнонаучного и культурологического исследования.

Исследование специфики методологии культурологического исследования и языка как средства его выражения стало основной темой такого направления неклассической философии как **герменевтика**.

Термин «герменевтика» происходит от имени древнегреческого бога Гермеса, почитавшегося как изобретатель языка и письменности. Будучи вестником богов, чьи послания к людям зачастую были выражены в весьма туманной и двусмысленной форме, Гермес считается первым «переводчиком», т.е. интерпретатором божественной воли. Как искусство толкования, обеспечивающее при помощи определенных правил и интуиции правильное понимание текста, понимал герменевтику Платон, согласно которому всякое познание, прежде всего, есть припоминание того, что было известно душе изначально (теория анамнеза). Широкое распространение герменевтика получила в средние века как метод толко-

вания Священного Писания (экзегетика). В связи со всеобщей символизацией средневековой культуры в сферу герменевтики в этот период входит не только письменная культура (текст), но также и бытие предметов. Достаточно широкое распространение получила филологическая герменевтика. Как философская дисциплина герменевтика появилась лишь в конце 19 века.

Основателем философской герменевтики считается немецкий философ и теолог **Фридрих Шлейермахер** (1768-1834), рассматривающий герменевтику как всеобщий метод реконструкции внутреннего мира творческой личности, жившей и действовавшей в далекую историческую эпоху. Сферой применения герменевтических процедур у Шлейермахера были, в основном, евангелические тексты как способ проникновения в индивидуальный духовный мир их авторов – апостолов. Идеи Шлейермахера оказались весьма перспективны: они ввели в сферу философского анализа реального человека в отличие от абстрактного гносеологического субъекта, представленного исключительно как мыслящее существо классической философской традицией. (В философии 17-19 веков господствовала принципиально иная установка: субъективно-личностное, эмоциональное начало трактовалось как сугубо негативное качество, подлежащее устранению из сферы философского знания – например, Бэконовская борьба с «идолами»). **В. Дильтей** расширил трактовку герменевтики, показав ее возможности в интерпретации не только творчески-психологического мира конкретной личности, но и ценностей целой культурной эпохи. Именно благодаря Ф. Шлейермахеру и В. Дильтею герменевтика оказала огромное влияние на все гуманитарные науки, показав их принципиальное отличие от комплекса естественно-научных дисциплин: целью гуманитарных наук является понимание, а предметом исследования – некое конкретное и уникальное событие, тогда как естествознание ориентировано на объяснение и выявление универсальных, безличностных законов функционирования внешней реальности.

Современная герменевтика (**М. Хайдеггер, Г. Гадамер, Ю. Хабермас и др.**) трактует науку лишь как один из многочисленных способов познания и отрицает ее претензию на обладание абсолютной истиной. Любая рациональность отрицается как скучная и трезвая расчетливость, игнорирующая проблемы истинно человеческого существования: смысла жизни, ее временности, обреченности и трагичности. Вслед за Бергсоном, интеллект объявляется доста-

точным лишь для объяснения внешних связей между вещами, понимание смысла возможно лишь с помощью интуиции. Представители герменевтического направления полагают, что философия и наука несовместимы: философия никогда не возникает из науки и не может быть выражена посредством научного стиля мышления. М. Хайдеггер считает, что единственной сферой культуры, родственной философии, является искусство с его принципиальной образностью и метафоричностью языка и ратует за возвращение к донаучному стилю мышления. В этой связи важнейшими способами познания истины являются философия, искусство и история. В отличие от науки данные формы обращаются не к рассудку, а к целостности человеческого опыта, снимая типичную для наукоцентризма субъект-объектную оппозицию. В этом контексте герменевтика полемизирует с Кантом, отрицающим познавательное значение эстетического отношения человека к миру. Герменевтика впервые вводит в круг исследуемых проблем понятия «игра» и «игровой опыт», рассматривая их как уникальный опыт общения, характеризующийся принципиальной невозможностью рефлексии и, наоборот, максимальной включенностью человека в игровую ситуацию.

Центральной проблемой герменевтического анализа является **проблема понимания**. Понимание рассматривается герменевтикой не как осознанная методологическая процедура, но как черта поведения, жизненный «инстинкт» человека; понимание жестко противопоставляется логическому анализу и трактуется исключительно как способ психолого-культурного описания, неотделимый от позиции самого интерпретатора и ориентированный на поиск того глубинного смысла, который мог быть недоступен даже самому автору. Именно смысл раскрывает человеческое значение всех явлений, их обязательную соотнесенность с человеком и формами его культурной жизни. **Основной метод герменевтики есть метод психологического вживания, т.е. проникновения во внутренний мир авторов текстов, исторических деятелей и т.д. с целью реконструкции самой истории.** Данный метод получил название «герменевтического круга», т.е. понимание целого (культуры) через часть (текст) и обратное понимание части через целое. Важным понятием герменевтики является понятие «временной дистанции» или «историчности». В своем творчестве автор спонтанен, зачастую алогичен, истинное понимание его творения возможно с учетом обстоятельств, вызвавших к жизни данное произведение,

общей культурной атмосферы того периода, индивидуально-психологических особенностей автора и т.д. Тем самым задается принципиально иная установка самой сущности философского исследования: **не устранение субъективности, а, наоборот, максимально полное ее включение**. Знание становится не синонимом отвлеченного рационально-логического абстрагирования, оно встраивается в саму жизнь, дополняется глубинными эмоционально-личностными смыслами. В сферу философского анализа вошел ранее не замечаемый **пласт дорефлексивного опыта** человека, который обязательно присутствует в любой жизненной ситуации. Способ теоретического отношения к миру оказался вторичным, погруженным в более общую и значимую для каждого человека реальность – саму жизнь. Предметом философского знания с точки зрения герменевтики является мир человека, понимаемый как область человеческого общения.

Основным способом психологической реконструкции текста выступает **анализ языка**, ибо язык есть наиболее явная форма «овеществления» сознания человека. Язык есть та реальность, посредством которой, с одной стороны, внутренний мир человека «выплескивается» наружу, становясь доступным для другого, с другой стороны, сама реальность, внешний мир, бытие становятся элементами человеческого сознания лишь посредством явного (диалог) или неявного (монолог) языкового контекста. Данная взаимосвязь в предельно четкой и лаконичной форме была выражена М. Хайдеггером, провозгласившим «**Бытие – есть язык**».

По мнению Г. Гадамера, истинная природа философского знания раскрывается именно в ее диалогичности. Диалог трактуется как умение задавать вопросы, а, следовательно, как способность видеть проблему там, где нефилософский ум не заметит ничего проблемного. Гадамер утверждает, что диалог существует не только как вопрос-ответная форма. Диалог универсален и может быть выявлен в любой процедуре понимания (интерпретации).

Суть герменевтики может быть образно выражена словами С. Довлатова: «**Всякая литературная материя делится на три сферы: 1. То, что автор хотел выразить. 2. То, что он сумел выразить. 3. То, что он выразил, сам того не желая. Третья сфера – наиболее интересная**».

ВЫВОД: на примере герменевтики могут быть выявлены новые черты философии, типичные для ее неклассического периода:

- 1 – отказ от гносеологизации сущности человека,
- 2 – внимание к дорефлексивным формам человеческого общения и выявление их эвристического потенциала;
- 3 – введение принципа историчности как базового принципа понимания культуры;
- 4 – активное взаимодействие философии и искусства во имя более полного понимания и описания специфики человеческого бытия.

Психоаналитическая теория З. Фрейда (1865-1939) является, пожалуй, одной из наиболее известных философских теорий XX века. Реакция общественности на философско-психологическую теорию Фрейда была крайне неоднозначной: с одной стороны, влияние психоанализа сказалось практически на всех сферах современной культуры, с другой стороны, ни одна философская или культурологическая теория не вызывала столь явного общественного порицания, в частности, фрейдизм был публично осужден Папой Римским. Что же спровоцировало подобную реакцию?

Антропология З. Фрейда продолжает основную установку неклассической философии, полагая основное качество человека не в познавательной активности его сознания, а в некой внерациональной психической спонтанности его индивидуального Я. Центральной для Фрейда становится проблема соотношения «природного» и «культурного» в человеке. При этом само природное основание человеческой жизни понимается им сугубо физиологически. Социализация человека оказывается вторичным фактором, выполняя, фактически, лишь функцию ограничения природных влечений и желаний индивида. Афористически эта мысль была выражена Фрейдом в его известной фразе *«Культура есть насилие над природой»*.

Основные идеи психоанализа могут быть сведены к следующим позициям:

- 1) Основу личности составляет психо-биологический комплекс: влечения, желания, изначально присущие человеческому организму, наиболее явно и открыто проявляющиеся в период детства человека.
- 2) Функционирование и развитие личности строго детерминировано (причинно-обусловлено): в сфере психической деятель-

ности не может быть ничего произвольного, в основе всего лежат реальные физиологические причины.

3) Базовыми инстинктами, определяющими не только биолого-физиологическую, но и психо-социальную структуру человеческой личности являются: Эрос (жизнь, самосохранение, секс) и Танатос (смерть, деструкция, агрессия).

4) Психической структура человека в целом, а также любые формы проявления чувств **амбиваленты** (двойственны). Это проявляется в том, что «в чистом виде» чувства никогда не существуют, например, к чувству любви всегда примешивается чувство ненависти и наоборот.

5) Особая роль в развитии человеческой личности принадлежит Эросу – сексуальному влечению. Неврозы и депрессии являются закономерным результатом подавления данного влечения. Совокупность психо-сексуальной энергии человека Фрейд обозначает термином **«либидо»**. Проявление либидо в естественно-природной форме невозможно в связи с обязательным наличием в нем элементов агрессии и деструкции (следствие изначальной амбивалентности).

6) Социально санкционированная форма проявления либидо есть **сублимация**, т.е. перевод психо-сексуальной энергии в культурно разрешенные формы своего проявления. Индивидуальное художественное творчество рассматривается Фрейдом как лучшая и наиболее продуктивная форма сублимации.

В основе философии Фрейда лежит **вывод о нетождественности понятий «психика» и «сознание»** (в классической психологии и философии они не разделялись). Фрейд доказал, притом не только теоретически, но и опытно-экспериментально, в результате многолетних медицинских наблюдений, что существуют различные степени мотивации человеческого поведения с точки зрения их осознанности для человека. В работе «Я и Оно» (1923 г.) З. Фрейд излагает психоаналитическую структуру личности. Согласно З. Фрейду, сознание многомерно и состоит из трех структур:

– **«Оно» (Id)** – глубинный строй бессознательных влечений, внутренняя психическая «самость», руководствующаяся своими собственными законами, отличными от законов функционирования остальных частей психики.

– **«Я» (Ego)** – сфера сознательного, посредник между бессознательным внутренним миром человека и внешней реальностью.

– «Сверх-Я» (Super-Ego) – инстанция, олицетворяющая установку общества, своеобразная моральная цензура, которая необходима в силу внутренней конфликтности сознательного Я и бессознательного Оно.

Философская оригинальность Фрейда состоит именно в выделении (хотя и чрезмерно гипертрофированном!) роли и значения бессознательного в психической жизни человека. **Фрейд рассматривает бессознательное не только с точки зрения развития и функционирования психики человека, но и в плоскости сущностного понимания человека во всех его естественно-природных и социально-культурных связях и отношениях.** Бессознательное превратилось в некий «смысловой ключ», с помощью которого реконструировалась не только история психического развития индивида, но и история человеческой цивилизации в целом.

Говорить о Фрейде как о первооткрывателе бессознательных психических сторон человеческого поведения не совсем корректно. Бессознательная деятельность человека признавалась в философии Лейбница, Канта, Кьеркегора, Шопенгауэра, Ницше, в художественно-образной форме значимость бессознательного зафиксировал немецкий романтизм. Но вся предшествующая философия, как правило, рассматривала бессознательное в аспекте познавательной деятельности человека. Пожалуй, лишь Шопенгауэр попытался ввести онтологическую трактовку бессознательного, трактуя его как изначальное и естественное состояние всех вещей. Отличие позиции Фрейда в том, что он не ограничился лишь констатацией наличия бессознательного или его эмоционально-художественным описанием, а создал «онтологию бессознательного», введя, тем самым, новое измерение в саму сущность человека. Справедливое утверждение о наличии бессознательного в структуре человеческой психики оказалось у Фрейда чрезмерно преувеличенным: источником всех социальных, культурных, гносеологических и иных проблем оказался исключительно сам индивид, существующий не в многомерном поле культуры, а лишь в запутанном клубке собственного бессознательного.

В структуре бессознательного Фрейд выделяет две формы: скрытое (латентное) бессознательное, иногда также называемое предсознанием, и вытесненное бессознательное или собственно бессознательное. **Предсознание** – это представления, которые в на-

стоящее время перестали осознаваться человеком, но при определенных условиях могут опять вернуться в сферу сознания. Предсознание выполняет функцию своеобразной «буферной зоны» между сознательным и бессознательным в структуре человеческой психики. **Вытесненное бессознательное** не может стать сознательным самопроизвольно, т.к. этому противостоит некая сила, устранение которой возможно только с помощью специальных психоаналитических процедур.

Целью психоаналитической практики является максимально возможное расширение сферы предсознания, следовательно, сужение и «очищение» сферы бессознательного. В своей основе психоаналитическая практика базируется на трех основных методах:

- **катарксический метод** (от древнегреч. «катарсис» – очищение): симптомы душевной болезни (неврозы, депрессии) зависят от конкретных сцен из собственной, чаще всего детской, жизни пациента, оказавших на него чрезвычайно сильное негативное впечатление. Для того чтобы симптомы болезни исчезли, необходимо заставить пациента вспомнить эти ситуации, т.е. перевести их в сферу сознательного;

- **метод настояния**, т.е. определенного противодействия нежеланию больного; настояние необходимо, т.к. больной оказывает внутреннее сопротивление при попытке проникнуть в его вытесненную область психики;

- **метод свободных ассоциаций** раскрывает конкретный механизм психоанализа и основан на принципе всеобщей причинной обусловленности сознания: так как в психике нет ничего случайного, то любая ассоциация пациента (сновидения, оговорки, описки, навязчивые машинальные действия и т.д.) есть способы иносказания его бессознательного. Владея определенной методикой, врач-психоаналитик с их помощью реконструирует бессознательное, переводит его в словесную форму, а тем самым и исцеляет пациента.

Особое место Фрейд уделяет **толкованию сновидений**. *«Толкование сновидений есть via Regia (дорога в царские чертоги – Е.Л.) к познанию бессознательного, самое определенное основание психоанализа и та область, в которой всякий исследователь приобретает свою убежденность и образование. Когда меня спрашивают, как можно сделаться психоаналитиком, я всегда отвечаю: с помощью изучения своих собственных сновидений»* (Фрейд З. О психоанализе. – в Кн. Психология бессознательного. М., 1989,

с.364). Сновидения являются своеобразной искаженной реальностью, иносказательной формой проявления вытесненных желаний индивида. В этой связи Фрейд пытается расшифровать их логику, выявить зависимость формы и содержания снов от реальных, травмирующих индивида, ситуаций его дневной жизни.

Фрейдовское противопоставление сознательной и бессознательной сфер психики наиболее отчетливо проявилось в различии их регулирующих принципов. Первичным принципом функционирования психики он считает **принцип удовольствия**, который коренится в сфере бессознательного. В процессе социализации у человека начинает функционировать **принцип реальности**, выполняющий функцию согласования внутренних, в своей основе бессознательных, потребностей человека с нормами и принципами окружающей его культурной среды. В любых ситуациях принцип удовольствия для человека остается определяющим. Фрейд полагает, что существует лишь одна форма духовной деятельности, в принципе свободная от принципа реальности, и подчиняющаяся лишь удовольствию, это – фантазирование, лежащее в основе художественного творчества. По мнению Фрейда, художник отличается от обычного человека силой инстинктивных влечений, страстей и эмоций, которые не могут быть удовлетворены в окружающем его мире. Поэтому художник неизбежно обращается к миру вымыслов, фантазий, мечты, только там находя адекватную почву своим внутренним переживаниям.

Устойчивый интерес культуры XX века к психоаналитической теории сознания обусловлен не только оригинальностью идей самого З. Фрейда, но и той «второй волной» психоанализа (творчество К.-Г. Юнга, А. Адлера, К. Хорни, Э. Фромма и других), которая возникла на базе классического фрейдизма. Неофрейдизм крайне неоднороден и не может быть рассмотрен в качестве единого учения. На наш взгляд, наиболее философски плодотворным и актуальным оказалось творчество швейцарского ученика и одновременно оппонента З. Фрейда – К.-Г. Юнга (1875-1961).

Карл-Густав Юнг критикует Фрейда за излишнее биологизаторство человека и сексуализацию психики. Юнг справедливо замечает, что человек есть существо социальное по самой своей сущности, и абсолютно все формы проявления его жизни, в том числе эмоционально-психические и даже сексуальные, носят культурный характер. Юнг разделяет позицию Э. Кассирера, согласно которому человек есть «символическое животное», потребность

которого в символическом моделировании мира является столь же исконной, как и любая из его биологических потребностей.

К.-Г. Юнг, в отличие от Фрейда, утверждает существование не только индивидуального бессознательного, но и **коллективного бессознательного**, которое он также называет **архетипами**. Юнг обратил внимание на то, что существуют определенные мотивы, которые с очевидным постоянством повторяются не только в мифах и верованиях древних народов (зачастую весьма отстоящих друг от друга и территориально, и хронологически), но и в сновидениях, фантазиях современного человека. Их отличительной чертой является удаленность, недетерминированность логикой окружающей человека действительности. Отсюда Юнг сделал вывод о том, что единственной причиной их возникновения может служить только сама человеческая психика: независимо от внешнего мира в человеческой психике бессознательным образом существуют и повторяются некоторые образы – архетипы. Отличительной чертой архетипов является их формальный характер: они не несут никакой содержательной информации о мире, являются нейтральными по отношению к понятиям добра и зла. **Архетип задает общую структуру личности, а также лежит в основе человеческого способа структурирования мира.** Содержательную конкретность архетип получает, лишь наполняясь конкретным содержанием, которое есть единство индивидуально-личностного опыта человека и общекультурных схем миропонимания. Таким образом, структуру личности, по Юнгу, можно представить следующим образом:

– **это** – сфера сознания; мысли, чувства, воспоминания и настроения, в которых человек отдает себе отчет и благодаря которым он осознает себя как личность;

– **личное бессознательное** – конфликтная сфера человеческой психики, которая ранее осознавалась человеком, но в силу психически травмирующего характера воспоминаний была вытеснена из сферы сознания в глубинные слои психики;

– **коллективное бессознательное** – способы отношения к миру и к самому себе, типичные для всего человечества и возникающие в результате наследования опыта предшествующих поколений. *«Бессознательное, как совокупность архетипов, является осадком всего, что было пережито человечеством, вплоть до его самых тёмных начал. Но не мёртвым осадком, не брошенным полем развалин, а живой системой реакций и диспозиций, которая невиди-*

мым, а потому и более действенным образом, определяет индивидуальную жизнь» (К. Г. Юнг. Структура души, М., 1993, с. 131).

Несмотря на формальный характер, архетипы играют огромную роль в человеческой культуре не только в силу своей всеобщности. Архетипы обладают силой внушения, они способны увлечь за собой человека. Данная функция архетипа явилась базовой для Юнговской интерпретации искусства. Художник и пророк как наиболее эмоционально подвижные и внушаемые типы личности отличаются наибольшей восприимчивостью к архетипам и способны наиболее плодотворно их творчески реализовывать.

Архетип	Характеристика	Символ
Анима	Бессознательная женская сторона личности мужчины	Женщина, Дева Мария, Мона Лиза
Анимус	Бессознательная мужская сторона личности женщины	Мужчина, Иисус Христос, Дон Жуан
Персона	Социальная роль человека, проистекающая из общественных ожиданий и обучения в раннем детстве	Маска
Тень	Бессознательная противоположность того, что человек настойчиво утверждает в сознании	Сатана
Самость	Воплощение целостности и гармонии, регулирующий центр личности	Мандава
Мудрец	Воплощение жизненной мудрости и зрелости	Пророк
Бог	Конечная реализация психической реальности	Солнечное око

Та радикальность, с которой психоанализ поставил под сомнение все считавшиеся до этого незыблемыми представления о сущности человека, сопоставима с «универсальным методическим сомнением» Декарта. Разница в том, что Фрейд и Юнг применили декартовский метод в обратном направлении: если Декарт изгонял сон, мечту и иные психологические качества души для того, чтобы рационально реконструировать действительность, то психоанализ разрушил мир, каким его сконструировал разум, чтобы очистить место для бессознательных аффектов, попытался вернуть им ту «онтологическую значимость», которой лишил их классический рационализм. Декарт хотел отменить мир эмоций и страстей, чтобы открыть мир науке и технике; психоанализ (и вся неклассическая философия) идет в обратном направлении, пытаясь обратить мир от техники к мощнейшей силе человеческой субъективности.

Визуально-живописным аналогом психоаналитических идей Фрейда и Юнга стал сюрреализм, в первую очередь творчество С. Дали. Центральным понятием сюрреализма стало понятие сюрреальности или сверхреальности, свободной от любых рациональных характеристик, абсурдной в своей сущности. Единственно возможной формой отношения к подобной реальности была провозглашена также противоречивая, абсурдная эмоциональность. *«Сюрреализм – чистый психический автоматизм, ... диктовка вне всякого контроля со стороны разума, вне каких бы то ни было эстетических или нравственных соображений»* (Дали С. Дневник одного гения. М., 1991, с.33). Сюрреалисты разделяют точку зрения Фрейда на искусство как на форму массового гипноза, отождествляя художественное творчество с «логикой сновидений», неподвластных контролю разума. Призвание художника состоит в максимально возможном высвобождении своего бессознательного, в бегстве от реальности в мир внутреннего Я, в выражении сугубо личных фантазий. Принятие сюрреалистами фрейдистского тезиса об отсутствии четкой грани между психической нормой и патологией привело к признанию сумасшествия как состояния, наиболее перспективного для занятия творчеством, ибо в таком состоянии происходит максимальное высвобождение сферы бессознательного. Любопытно, что принципы сюрреалистического творчества С. Дали пытался воплотить в собственной жизни (утренний кофе из чашки, подбитой мехом; разговор по телефону с трубкой в форме клешни омара; интерьер, представляющий собой женский портрет; создание картины, не прикасаясь к полотну кистью – путем стрельбы из аркебузы 16 века пулями, начиненными красками и т.п.). Подобное поведение должно было выразить идеологию сюрреализма: существуя в иррациональной действительности, человек также становится иррациональным.

Карен Хорни (1885–1952), социальный психолог и культуролог, является представителем **«культурного фрейдизма»**. Классический фрейдизм оценивается Хорни как слишком механистичный и «бездушный». Она полагает, что природа человека пластична, обусловлена той культурой, в которой человек воспитывается и живет. Структура личности зависит не столько от раннего детского опыта, сколько от сознательной, целеустремленной активности человека, от его самоидентификации. Хорни упрекает Фрейда в том, что он не разграничил биопсихологический и социокультурный ис-

точники невроза. Она полагает, что в основе невроза, чаще всего, лежит столкновение культурно-ценностных ориентаций. Каждая культура формирует тип «нормальной» личности, но в другой культуре этот же тип может выглядеть «отклоненным» или невротичным. В Америке неустрашимым противоречием, по ее мнению, является конфликт между капиталистической ориентацией на успех, конкуренцию, власть и богатство, с одной стороны, и христианской ориентацией на любовь, смирение и доброту к ближнему, с другой. Еще одно противоречие состоит в том, что реклама искусственно формирует в массовом сознании образ богатой и преуспевающей личности как «нормальной», в то время как огромное большинство людей не является таковыми, испытывает значительные материальные трудности. Подобные рассогласования порождают неврозы, симптомы которых различны – от агрессивности до капитулянтства, от мании величия до чувства собственного ничтожества.

Таким образом, невротические симптомы возникают, согласно Хорни, в результате деформации социальных потребностей. Все многообразие этих потребностей Хорни делит на три типа: направленные «к людям», «от людей» и «против людей». При гипертрофии ориентации «к людям» формируется уступчивый безынициативный тип. При выдвижении на первый план ориентации «против людей» мы имеем дело с агрессивным типом. Направленность «от людей» формирует разобщенный тип личности.

Универсальным средством снятия невроза Хорни считает религию, которая открывает «неприкаянному» современному человеку реальность истины, добра и красоты. Но массовая секуляризация затрудняет путь к Богу, поэтому другой «якорь спасения» – это самореализация в профессиональной деятельности. Наконец, третий путь – это постоянный самоанализ, самокоррекция, сближение реального Я и его идеализированного образа.

ВЫВОД: философская оригинальность фрейдизма и его притягательность для культуры XX века состояла в следующем:

1 – впервые внимание к бессознательным сферам человеческого поведения стало предметом теоретического философского и научного исследования,

2 – в структуре личности были выявлены неизвестные ранее уровни индивидуального и коллективного бессознательного,

3 – сформулированы и практически применены методы психоаналитической терапии,

4 – биологизация психики и поведения явились теоретической санкцией сексуальной революции XX века,

5 – произошло изменение статуса самого философского знания: оно покинуло «теоретический Олимп» и выявило свою обращенность к реально-психологическим проблемам конкретного человека.

Возникновение **экзистенциализма** как самостоятельного течения современной философии приходится на 20-е гг. XX в., однако основные темы данного направления были гениально угаданы в творчестве таких мыслителей как С. Кьеркегор и Ф.М. Достоевский. Оставаясь в рамках единого философского направления, его представители (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель, Х. Ортега-и-Гассет и многие другие) осмысливают мировоззренческие проблемы современности с разных позиций, но, бесспорно, все они являются наиболее блестящими интеллектуалами нашего времени.

Выражая типичный для всей неклассической философии отход от онтологической проблематики и полагая внутренний мир человека как единственное пристанище философии, экзистенциализм порожден конкретно-исторической ситуацией. Начиная с 20-х гг. XX в. идеология исторического оптимизма, характерная для периода Просвещения и классического рационализма, начинает терять своих сторонников. Первая Мировая война лишила Европу гуманистических иллюзий, поразив не столько многочисленностью человеческих жертв, которые в той или иной мере признавались и даже оправдывались любыми прогрессистскими концепциями истории, сколько осознанием бессмысленности этих жертв. Новый толчок развитию экзистенциализма дала Вторая Мировая война. В творчестве А. Камю и Ж.-П. Сартра экзистенциализм приобрел политическое звучание.

Вышедшая в 1931 г. работа К. Ясперса «Духовная ситуация эпохи» предлагала читателю пересмотреть проблему прогресса в истории и осознать прогресс лишь как утешительную иллюзию, форму массового самообмана. Ясперс полагает, что мировая война, несмотря на всю жестокость и огромные жертвы, привела европейское сознание к массовому отчаянию, потере нравственных ориентиров, ду-

ховному опустошению лишь потому, что европеец был воспитан на восприятии истории как форме неуклонного прогресса.

Экзистенциализм утверждает **необходимость переориентации человека с неких внешних оснований бытия** (культ разума и науки, прогрессистская модель истории и т.д.) **на самого человека**. Человек (и это, пожалуй, смысловое ядро всех определений, которые дает ему экзистенциализм) есть такое существо, которое осуждено пребывать в истории и культуре, не в состоянии прожить без них, но в то же время **личность принципиально свободна и никакие внешние обстоятельства не могут лишить ее этой свободы**. История – лишь ландшафт, в котором разворачивается бытие человека, и интерпретироваться она должна лишь как совокупность обстоятельств, с которыми, бесспорно, необходимо считаться, но определять стратегию своей жизни человек должен, исходя из внутренних побуждений и целей.

Ж.-П. Сартр заявляет, что возникновение человечества есть абсолютно уникальное событие, которое никоим образом не может быть выведено из предшествующей естественно-биологической истории. Ничто в мире не может быть рассмотрено как причина человеческого бытия; человек есть абсолютно свободное, недетерминируемое существо, и в этом смысле Ж.-П. Сартр объявляет – *«Человек есть ничто»*. Согласно Сартру, именно осознание собственной уникальности конституирует человека, поэтому человек никогда не может быть рассмотрен в качестве одного из «объектов» мира наряду с другими объектами. Данное понимание сущности человека Сартр конкретизирует в таких понятиях, как «негативность», «отрицание». Смысл этих понятий – не только в подчеркивании принципиальной уникальности человеческой реальности, но и в рассмотрении человека как такого существа, по отношению к которому никакое внешнее веление не может иметь места. Никто и ничто не может обязать человека поступать так, а не иначе, никакие общие нормы над ним не властны. Личностная убежденность первична по отношению к любому историческому обстоятельству. Нет и не может быть такой причины, которая определяет, формирует, обуславливает и направляет действия и желания человека. Человек – это *causa sui*, причина самого себя, это – сама свобода.

М. Хайдеггер полагает, что особая острота той нравственной опустошенности, в которую погрузилось европейское сознание после Первой Мировой войны, связано с утратой Абсолюта. Стре-

миться посвятить себя безусловному – в этом, согласно экзистенциализму, состоит сущность человеческого Я. Традиционные культуры удовлетворяли стремление к Абсолюту в поклонении Богу, находя в этом цель и смысл индивидуального существования. Специфика нравственно-духовной ситуации XX в. состоит в том, что «Бог умер» (Ницше), люди убили Бога своим нигилизмом и скепсисом, и безусловное стремление к Абсолюту оказалось неудовлетворенным. Попытки переосмыслить понятие Абсолюта и вместо Бога создать культ разума, науки, техники оказались исторически проигранными. По словам Хайдеггера, современный человек оказался перед лицом абсолютной пустыни, перед лицом мира без Бога, перед лицом «ничто». *«Ничто» – это «не просто пустота, отсутствие сущего, это – отсутствие, которое обладает притягательностью подлинного бытия. В том, что уже отсутствует, наличествует для нас подлинная мера нашей тоски по безусловному. Она сдерживает человека от признания разного рода суррогатов веры, заставляет его стыдиться и ужасаться всякого рода легко достижимого душевного успокоения. «Ничто» Хайдеггера – это нечто вроде портрета умершего отца, который Гамлет показывает Гертруде, чтобы разом обнаружить для нее всю никчемность Клавдия»* (Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 299).

«Ничто» необходимо человеку, ибо помогает выявить одну из наиболее фундаментальных характеристик человека – его онтологический страх. В отличие от житейского, бытового страха, порождаемого конкретными ситуациями, онтологический страх человек испытывает перед внешним, чужим и враждебным миром, перед неведомой силой, подталкивающей человека к единственно возможному результату его жизни – к смерти. Согласно экзистенциализму, **онтологический страх обладает познавательным и нравственным значением**: только осознав свою конечность, человек остается наедине с самим собой, осознает себя как личность, уникальность, а не совокупность социальных ролей, навязываемых ему обществом. Только перед лицом онтологического страха человек становится истинно свободным, т.к. главная проблема – проблема экзистенциального выбора (проблема выбора («делания») себя самого) – решается всегда конкретным Я. Данная позиция и подытоживается в парадоксальных, на первый взгляд, положениях экзистенциализма – *«Человек есть его страх», «Страх есть свобода»*.

Конкретизируя данный тезис, экзистенциализм вводит в поле своего исследования темы, ранее не анализируемые философией, – абсурдность жизни, страх смерти и наличие суицидальных склонностей, одиночество человека в мире людей и вещей, чувство вины и ответственности, обнаружение человеком собственной слабости и бессилия. Именно пограничные, кризисные ситуации человеческой жизни, обнажающие всю сложность и неоднозначность душевных переживаний, экзистенциализм делает основным предметом своих размышлений. (Например, Ж.-П. Сартр «Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм», А. Камю «Миф о Сизифе. Эссе об абсурде»). Они полагают, что формы рационально-теоретического, а, следовательно, дистанцированного от человека знания не могут раскрыть истину; лишь настроения, переживания, страсти и аффекты правдиво характеризуют человека. Именно субъективность сознания становится центром и, фактически, единственным предметом их философского интереса. В частности, К. Ясперс трактует **основную проблематику философии как выявление путей и возможностей коммуникации человека**: осознание себя как Я, личность возможно лишь в коммуникации с другим Я, в активном диалоге с иным сознанием. Очевидно, что подобная переориентация философской проблематики предполагала изменение и стиля философского мышления: категориально-понятийный аппарат классической философии, ориентированный на исследование родовой сущности человека, онтологических оснований мира в данном случае не мог быть использован. Экзистенциалистски ориентированные философы активно обращаются к языку искусства, именно в нем находя необходимую им эмоциональную насыщенность, метафоричность и неоднозначность.

Хайдеггер полагает, что, несмотря на исчезновение истинной религиозности и крах рационально-прогрессистских моделей истории, человек имеет шанс реализовать свое вечное стремление к Абсолюту; только поиск этого Абсолюта необходимо осуществлять не «над» или «вне» человека, а в нем самом. Абсолют – это сам человек, его уникальная субъективность, для обозначения которой экзистенциализм вводит понятие «**экзистенция**». В качестве экзистенции человек не может быть определен с позиций всеобщего как часть некой социальной системы, напротив, экзистенция выражает единственность каждого человека и его судьбы, его потенциальные возможности, историческую исключительность. Это есть внутренняя сущность

человека, которая постоянно переходит во внешнее бытие человека как культурно-исторического существа. Этот постоянный переход Хайдеггер и обозначает термином «экзистирование». Экзистенция не выражима посредством рациональности, наоборот, это есть выход за пределы стереотипов восприятия и действия, норм социально организованного опыта. *«Экзистенция может быть присуща только человеческому существу, то есть только человеческому способу «бытия»... Потому в экзистенции никогда и нельзя мыслить некий специфический род среди других родов живых существ, если, конечно, человеку надо все-таки задумываться о сути своего бытия, а не просто громоздить естественно-научную и историографическую информацию о своих свойствах и своих интригах. Тело человека есть нечто сущностно другое, чем животный организм»* (Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. Цит. по: Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 323).

Экзистенция существует как форма человеческой эмоциональности, внутренней убежденности и характеризует человека таким, каков он есть на самом деле, в отличие от того, как воспринимают его окружающие. Она реализуется посредством «экзистенциальной коммуникации», которая отлична от общественных связей человека и означает внутреннюю, свободно избираемую форму общения, в которой человек раскрывается как самоценная и неповторимая личность, а не как «социальный атом». Необходимым условием экзистенциальной коммуникации является самопознание, которое наиболее продуктивно в ситуациях одиночества: только познав самого себя, человек представляет интерес для другого. Если наиболее продуктивной формой раскрытия экзистенции является любовь, то в пограничных, кризисных ситуациях (страдание, смерть) также происходит самораскрытие человека, но данные формы являются негативными. Значимыми способами описания экзистенции выступают герменевтический анализ и художественное творчество.

Полагание уникальности и свободы в качестве сущностных черт экзистенции результируется в положении экзистенциализма *«Существование предшествует сущности»*. Только человек рождается принципиально свободным, он начинает свое существование на Земле не будучи ничем и никем predetermined, человек – единственное существо, способное свободно и самостоятельно избирать свою сущность. Способность человека постоянно «выходить» за пределы самого себя обозначается экзистенциализмом понятием «человек-проект». По сути дела, понятия «человек» и

«творчество» выступают для экзистенциализма синонимами, человек есть «самоделающее» себя существо, и в этом его уникальность.

Самосозидавая себя, человек одновременно принимает личную ответственность за избранный путь, только от него зависит мир, в котором он живет. В отличие от фрейдизма, экзистенциализм отстаивает точку зрения, согласно которой человек всегда и полностью сознателен и, следовательно, ответственен за свои поступки. Экзистенциализм негативно оценивает фрейдизм, рассматривая его как одну из исторических попыток снятия личностной ответственности с человека, а, следовательно, и его принижения.

Максимализм, с которым экзистенциализм провозглашает абсолютную свободу человека, оборачивается своей противоположностью: исчезают все критерии различения истинного и ошибочного выбора, гуманизма или антигуманизма. Эту двойственность почувствовал сам экзистенциализм: Сартр, будучи антифашистом и активным участником французского Сопротивления, отмечает, что если, например, люди выберут фашизм, то есть только один выход – принять их выбор, хотя в таком случае люди не только несут полную моральную ответственность за это, но и реально в полной мере ощутят на себе всю бесчеловечность данного режима.

Философские идеи экзистенциализма оказали весьма значительное влияние на культуру XX в. Творчество таких выдающихся писателей, как Г. Гессе, Фр. Кафка, Дж. Джойс, Фр. Саган, С. де Бовуар может быть рассмотрено, как литературно-художественный вариант экзистенциализма.

ВЫВОД: вклад экзистенциализма в философию и культуру XX века обусловлен следующим:

1 – рассмотрение внутреннего мира человека было осознано в качестве приоритетной задачи культуры,

2 – свобода была рассмотрена, с одной стороны, как безусловное основание человеческой жизни, с другой стороны, выявлена ее неразрывная связь с проблемами личной моральной ответственности, что особенно актуально в XX веке, породившем различные формы тоталитарных режимов,

3 – произошло значительное расширение философской проблематики, выявление продуктивности исследования пограничных, кризисных состояний человека,

4 – акцентировано внимание к различным формам, в том числе и невербальным, коммуникации человека.

Биографическая справка

Бергсон Анри (1859-1941) – основатель философии интуитивизма, представитель «философии жизни». Родился в Париже в англо-польской семье. Преподавал философию в различных высших учебных заведениях. В 1900 г. возглавил кафедру в Парижском Колледж де Франс. В это же время начал активно публиковаться – «Смех» (1900), «Творческая эволюция» (1907). В 1914 избирается во Французскую Академию. В том же году его книги попадают в Индекс запрещенных книг католической церкви ввиду их явного антиклерикализма. В 1919 г. выходит работа «Умственная энергия», на страницах которой обсуждает с Эйнштейном проблемы теории относительности. В 1927 становится лауреатом Нобелевской премии в области литературы. В период Первой Мировой войны активно занимается политикой, проблемами мирного сосуществования наций. Умер в оккупированном фашистами Париже, будучи евреем, подвергался преследованиям.

Кьеркегор Серен (1811-1855) – датский философ, наиболее ранний представитель неклассической философии, считается родоначальником экзистенциализма. Родился в Копенгагене, воспитывался в духе протестантизма. По окончании школы поступил на теологический факультет Копенгагенского университета, но теология не увлекла его. Больше интересовался эстетикой, и учеба затянулась на целых десять лет. Имел личный опыт душевного дискомфорта и глубоких переживаний, что, вероятно, и предопределило его обостренное чувство одиночества, типичное для философии экзистенциализма (расстроившаяся помолвка из-за его религиозных убеждений и скоропостижная смерть отца, матери, всех сестер и двух братьев). В результате жизненных невзгод замкнулся в себе, вел одинокий образ жизни, хотя и был обеспечен, получив наследство. Одним из первых обратил внимание на глубинные пласты человеческой души, ярко показал присущие ей противоречия.

Ницше Фридрих (1844-1900) родился в Германии, изучал классическую филологию в Бонне и Лейпциге. Принял швейцарское гражданство и получил должность профессора в Базеле. Был другом Р. Вагнера. Страдая от наследственной болезни (эпилепсии), был вынужден оставить преподавание и вести уединенную

жизнь, занимаясь литературным и философским трудом. В 1889 г. его поразило сильное душевное расстройство, и остаток жизни провел с сестрой, которая заботилась о его здоровье, а также редактировала его произведения. Последние работы («Сумерки богов») написаны в состоянии помраченного сознания.

Сартр Жан Поль (1905-1980) – представитель атеистического экзистенциализма, писатель, литературный критик, принимал активное участие в политической жизни Франции. Преподавал в различных учебных заведениях Франции. В качестве солдата принимал участие во II Мировой войне, был в плену, после освобождения активно участвовал в движении Сопротивления. После войны был главным редактором журнала «Новое время», разделявшего философию экзистенциализма и симпатизировавшего социализму. В 1964 стал лауреатом Нобелевской премии по литературе, которую он отказался принять. Автор многочисленных философских и литературно-художественных произведений. («Тошнота», «Взаперти», «Му-хи»). Трилогия «Дороги к свободе» считается классическим произведением литературы XX века.

Хайдеггер Мартин (1889-1976) – основоположник немецкого экзистенциализма, в работе «Бытие и время» (1927) впервые в системной форме изложивший основные принципы философии экзистенциализма. Родился в Бадене, изучал философию во Фрейбургском университете. Был профессором в Марбурге, в 1928 вернулся во Фрейбург и в 1933 стал ректором этого университета. Разделял идеологию нацизма. Впоследствии свое принятие нацизма пытался оправдать тем, что видел в национал-социализме единственную силу, способную противостоять антикультурным тенденциям технократического общества и возродить роль Германии как мировой культурной империи.

Шопенгауэр Артур (1788-1860) родился в г. Данциге (ныне г. Гданьск) в состоятельной и культурной семье; отец был банкиром, мать – известной писательницей и главой литературного салона, среди посетителей которого был Гете. Учился в Геттингентском университете по специальностям «философия» и «естественные науки». Активно интересовался древнеиндийской философией, идеями Платона и Канта. В 1819 г. опубликовал свой главный труд

«Мир как воля и представление», но книга успеха не имела. Не получив признания, жил затворником вплоть до своей кончины. Отличался мрачным, угрюмым и раздражительным характером, что отразилось на общем настроении его философии, проникнутой глубоким пессимизмом. Был весьма одарен и разносторонне эрудирован, владел многими древними и современными языками, был одним из самых образованных людей своего времени.

Юнг Карл Густав (1875-1961) – швейцарский психиатр, основоположник глубинной психологии, аналитической психологии. Развил учение о коллективном бессознательном, в образах (архетипах) которого видел источник общечеловеческой символики, в том числе мифов и сновидений. Родился в семье пастора. Дед и прадед были врачами. Закончил медицинский факультет университета в Базеле. Работал в психиатрической клинике в качестве ассистента известного психиатра Э. Блейера, сотрудничал с З. Фрейдом, играл ведущую роль в психоаналитическом движении: был первым президентом Международного психоаналитического общества, редактором психоаналитического журнала. В 1911 отказывается от техники психоанализа и разрабатывает собственную теорию и терапию, названную им аналитической психологией. Своими идеями он оказал значительное влияние не только на психиатрию и психологию, но и на антропологию, этнологию, культурологию, сравнительную историю религии, педагогику, литературу. Ряд историков обвиняет Юнга в сотрудничестве с нацистским режимом и Государственным Институтом Психотерапии, курируемым Г. Герингом. Однако никогда не был осуждён официально и, в отличие от Хайдеггера, ему было разрешено продолжить преподавание в университете.

Ясперс Карл (1883-1969) – крупнейший представитель немецкого экзистенциализма. Проучившись некоторое время на юридическом факультете, в 1902 поступает на медицинский факультет. Не удовлетворён существующими подходами к изучению психических заболеваний и ставит себе задачу разработку нового психиатрического подхода. В 1913 году Ясперс защищает докторскую диссертацию, впоследствии изданную в виде фундаментального труда "Общая психопатология". Разделяет позиции либерализма, веры в национальное государство и демократию, управляемую элитами.

На философские взгляды Ясперса большее влияние оказал М. Хайдеггер, однако их теоретические разногласия были обострены политическим разрывом, связанным с симпатиями Хайдеггера к нацистам. В 1921 получил звание профессора философии, в 1937 году был его лишён и фактически постоянно находился под угрозой ареста вплоть до падения нацизма. В послевоенной Германии играл весьма значительную роль как философ, писатель, публицист, общественный деятель.

«Я формулирую один принцип. Всякий натурализм в морали, т.е. всякая *здоровая* мораль, подчиняется инстинкту жизни, — какая-нибудь заповедь жизни исполняется определенным канонам о «должен» и «не должен», какое-нибудь затруднение или враждебность на пути жизни устраняется этим. *Противоестественная* мораль, т.е. почти всякая мораль, которой до сих пор учили, которую чтили и проповедовали, направлена, наоборот, как раз *против* инстинктов жизни — она является то тайным, то явным и дерзким *осуждением* этих инстинктов. Говоря, что «Бог читает в сердце», она говорит Нет низшим и высшим вожделением жизни и считает Бога *врагом жизни*... Святой, угодный Богу, есть идеальный кастрат.. Жизнь кончается там, где *начинается* «Царство Божие»...»

*Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом.
(Сочинения в 2-х т. М., 1990., т.2, с.575)*

«Что хорошо? — Все, что повышает в человеке чувство власти, волю к власти, саму власть.

Что дурно? — Все, что происходит из слабости.

Что есть счастье? — Чувство *растущей* власти, чувство преодолеваемого противодействия.

Не удовлетворенность, но стремление к власти, *не* мир вообще, но война, *не* добродетель, но полнота способностей (добродетель в стиле Ренессанс, *virtu*, добродетель, свободная от моралина).

Слабые и неудачники должны погибнуть: первое положение нашей любви к человеку, И им должно еще помочь в этом.

Что вреднее всякого порока: — Деятельное сострадание ко всем неудачникам и слабым — христианство».

*Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству.
(Сочинения в 2-х т. Т.2, с.633)*

«Не следует украшать и выражать христианство: оно объявило смертельную войну этому высшему типу человека, оно отрелось от всех основных инстинктов этого типа; из всех инстинктов оно вычло понятие зла, злого человека: сильный человек сделался негодным человеком, «отверженцем». Христианство взяло сторону всех слабых, униженных, неудачников, оно создало идеал из противоречия инстинктов поддержания сильной жизни; оно внесло порчу в самый разум духовно-сильных натур, так как оно научило их чувствовать высшие духовные ценности как греховные, ведущие к заблуждению, как искушения».

*Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству.
(Сочинения в 2-х т. Т.2, с.634-635)*

«...Я есть только измененная под прямым влиянием внешнего мира часть Оно, своего рода продолжение дифференциации поверхностного слоя, Я старается также содействовать влиянию внешнего мира на Оно и осуществлению тенденций этого мира. Оно стремится заменить принцип удовольствия, который безраздельно властвует в Оно, принципом реальности. Восприятие имеет для Я такое же значение, как влечение для Оно. Я олицетворяет то, что можно назвать разумом и рассудительностью в противоположность к Оно, содержащему страсти.

По отношению к Оно Я подобно всаднику, который должен обуздать превосходящую силу лошади, с той только разницей, что всадник пытается совершить это собственными силами, Я же силами заимствованными. Это сравнение может быть продолжено. Как всаднику, если он не хочет расстаться с лошастью, часто остается только вести ее туда, куда ей хочется, так и Я превращает обыкновенно волю Оно в действие, как будто бы это было его собственной волей».

Фрейд З. Я и Оно

*(Цит. по: Хрестоматия по истории психологии.
М., МГУ.1980, с.193-194)*

«Человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, религия, искусство — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта. Весь человеческий прогресс в мышлении и опыте утончает и одновременно укрепляет эту сеть. Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней лицом к лицу. Физическая реальность как бы отдалается по мере того, как растет символическая активность человека. Вместо того, чтобы обратиться к самим вещам, человек постоянно обращен на самого себя. Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственно-

го посредника. Так обстоит дело не только в теоретической, но и в практической сфере. Даже здесь человек не может жить в мире строгих фактов или сообразно со своими непосредственными желаниями и потребностями. Он живет, скорее, среди воображаемых эмоций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди собственных фантазий и грез. «То, что мешает человеку и тревожит его, – говорит Эпиктет, – это не вещи, а его мнения и фантазии о вещах».

С этой достигнутой нами теперь точки зрения мы можем уточнить и расширить классическое определение человека. Вопреки всем усилиям современного иррационализма это определение человека как *рационального животного* ничуть не утратило своей силы. Рациональность – черта, действительно внутренне присущая всем видам человеческой деятельности. Даже мифология – не просто необработанная масса суеверий или нагромождение заблуждений; ее нельзя назвать просто хаотичной, ибо она обладает систематизированной или концептуальной формой. <...> Но такое определение, как легко заметить, не покрывает все поле. Ведь наряду с концептуальным языком существует эмоциональный язык, наряду с логическим или научным языком существует язык поэтического воображения. Первоначально язык выражал не мысли или идеи, но чувства и аффекты. <...> Разум – очень неадекватный термин для всеохватывающего обозначения форм человеческой культурной жизни во всем ее богатстве и разнообразии. Но все эти формы суть символические формы. Вместо того, чтобы определять человека как *animal rationale*, мы должны, следовательно, определить его как *animal symbolicum*. Именно так мы сможем обозначить его специфическое отличие, а тем самым и понять новый путь, открытый человеку, – путь цивилизации».

*Кассирер Э. Опыт о человеке:
введение в философию человеческой культуры
(Цит. по: Проблема человека в западной философии.
М., 1988, с.28-30).*

«Еще в 1919 году я заметил характерные нарушения в бессознательном моих немецких пациентов, расстройства, которые не могли быть описаны, исходя из личной психологии. Такие не-личные феномены всегда обнаруживаются в сновидениях как мифологические мотивы, которые находятся в легендах и в волшебных сказках всего мира. Я назвал эти мифологические мотивы архетипами. Налицо было расстройство коллективного бессознательного в каждом простом немецком случае. Те архетипы, что наблюдал я, выражали первобытность, насилие, жестокость. Когда я достаточно насмотрелся на эти случаи, я обратил внимание на характерное умонастроение, которое стало преобладать в Германии. ... я предположил, что в беспокойной дремоте зашевелилась «белокурая бестия» и не исключен взрыв.

Атака примитивных сил была более или менее всеобща. Исключительность же немецкого случая лежит в особом немецком умонастроении, оказавшемся из-за своей известной тенденции к массовой психологии, более восприимчивым. Кроме того, поражения и социальные бедствия усилили стадные инстинкты в Германии, и становилось все более вероятным, что Германия станет первой среди западных наций жертвой массового движения, вызванного подвижкой лежащих в бессознательном сил, готовых прорвать всякий моральный контроль. В соответствии с упомянутыми правилами эти силы означали компенсацию. Если такой компенсаторный поток бессознательного не интегрируется в сознание в конкретной ситуации индивида, то он приводит к неврозу или психозу; примерно так происходит и в обществе. <...> Я наблюдал, как эти темные силы ломают индивидуальную мораль и интеллектуальный самоконтроль и затопляют сознательный мир. Весьма часто это оборачивается ужасным страданием и разрухой, но когда индивид был способен цепляться за обрывки смысла или сохранять узы человеческих взаимоотношений, в бессознательном вызывалась новая компенсация; после разрушительного хаоса в сознательном разуме эта компенсация могла интегрировать сознание — возникали символы, отражающие силы порядка. В них существовала мера, пропорция, симметричность, выраженная их особой геометричностью и арифметичностью. Символы представляют собой род осевой системы и узнаются как мандалы-структуры.

...подвижки массовых инстинктов соответствуют компенсаторному движению бессознательного. Такой процесс возможен из-за отчужденного существования сознательного состояния людей от естественных законов человеческого бытия. Под влиянием индустриализации большие части популяции оторвались от корней и собрались в больших центрах. Под такой новой формой существования — со своей массовой психологией и социальной зависимостью от колебаний рынков и зарплаты — индивид обрел звание неустойчивого, ненадежного и внушаемого.

К.-Г.Юнг Индивидуальная и массовая психология, с.101-105

«Архетипы походят на ложа рек, высохших, потому что их покинула вода, которая может вернуться в любое время. Архетип иногда, как старое русло, по которому в какое-то время текла вода жизни, прорезая для себя глубокую протоку. Долше она текла — глубже протока и больше вероятность того, что раньше или позже вода вернется. Индивиды в обществе, и в большей мере в государстве, могут управлять этой водой и регулировать ее наподобие канала. Но когда вода достигает жизни наций, она становится великой хлынувшей рекой, вне контроля человека, но во власти того, что было всегда сильнее, чем человек».

К.-Г.Юнг Индивидуальная и массовая психология, с.120.

13.2. СЦИЕНТИСТСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА: ПОПЫТКА УНИФИКАЦИИ МЕТОДОЛОГИИ ГУМАНИТАРНЫХ И ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК

Философские достижения:

- 1) противопоставление науки и философии вплоть до полного устранения философии из сферы научного знания,
- 2) позитивистская интерпретация науки как способа «протоколирования» и систематизации опытных данных,
- 3) осознание невозможности построения науки на принципах «чистой рациональности» (принципы «методологического анархизма» и «неявного знания»),
- 4) субъективизм и прагматизм в понимании истины (истина как польза),
- 5) идея о существовании «бессознательного мышления» как отражения базовых структур деятельности, закрепленных в языке

Основные философские школы и их представители:

- 1) позитивизм (Р. Карнап, М. Шлик, Л. Витгенштейн, К. Поппер, П. Фейерабенд, Т. Кун)
- 2) прагматизм (Д. Джеймс, Ч. Пирс, Д. Дьюи),
- 3) структурализм (К. Леви-Стросс, Ж. Лакан, М. Фуко, Р. Барт)

Классическая философия возникла как форма рационально-теоретической интерпретации мира, предполагая, что природа, история, человеческая деятельность определены внутренне присущей им «разумностью». Разум рассматривался как синоним закономерности, целесообразности природы, восходящего движения истории к некоей «разумной цели», как высший судья над существующим, как носитель «подлинной» истины и гарант «высшей» нравственности. Философы и ученые Нового времени верили в совершенствование разума через прогресс науки. Знание провозглашалось решающей силой, способной разрешить все проблемы, возникающие перед человеком и человечеством. Но к середине XIX века иллюзия о всеисилии разума начала развеиваться: наука, превратившись в специализированную высокопрофессиональную деятельность, породила мощную технику, но не оправдала возложенных на нее социальных ожиданий. Стать универсальным средством общественного прогресса науке не удалось.

Одну из основных причин этого философы сциентистского направления видели в том, что наука классического типа была «за-сорена» мировоззренческими и философскими абстракциями. Они упрекали классическую философию в том, что она основана на глубоко теоретическом, абстрактном знании без обращения к практике. В качестве аргумента, доказывающего обоснованность их критики, они ссылались на значительные успехи экспериментального естествознания второй половины XIX века. Это дало основание определенной группе мыслителей высказать идею, что эпоха классической философии («метафизики») окончилась и началась эпоха положительного знания, эпоха позитивной философии.

Позитивизм (от лат. *positivus* – положительный) претендовал на звание принципиально новой, «неметафизической» (позитивной) философии, построенной по подобию эмпирических наук и являющейся их методологией. Утверждая, что наука все еще недостаточно научна, страдает от обилия умозрительных, спекулятивных компонентов, позитивизм ставил задачу «очищения» ее от метафизики.

В своем развитии позитивизм прошел ряд исторических этапов:

1) «первый позитивизм», представленный трудами О. Конта (1798-1857), Г. Спенсера (1820-1903), Д.С. Милля (1806-1873).

2) эмпириокритицизм или махизм, наиболее известными представителями которого были Э. Мах (1838-1916) и Р. Авенариус (1843-1896).

3) неопозитивизм (логический позитивизм), основателями которого были Р. Карнап (1891-1970), М. Шлик (1882-1936), Г. Рейхенбах (1891-1953), Л. Витгенштейн (1889-1951) и др.

4) постпозитивизм – К. Поппер (1902-), П. Фейерабенд (1924-1994), Т. Кун (1922-1996), М. Полани и др.

В период «первого позитивизма» были заложены основные идеи позитивистского направления в философии. К этим исходным идеям относятся:

1 – противопоставление науки и философии вплоть до стремления полностью устранить философию из сферы научного знания. («Физика бойся метафизики!», «Наука – сама по себе философия»). Основной недостаток философского знания позитивисты видели в его стремлении исследовать первопричины и основания бытия, а также в ориентированности на вечные мировоззрен-

ческие проблемы. Данные проблемы позитивисты расценивали как «бессмысленные» в связи с тем, что они не имели опытной проверки. На этом основании они должны были быть полностью устранены из сферы науки и могли быть представлены исключительно в сфере искусства или религиозного опыта. Научное знание должно быть идеологически и нравственно «нейтрально», освобождено от всяких мировоззренческих и ценностных интерпретации. Следовательно, **философия** в своем классическом варианте должна быть упразднена и впоследствии могла существовать лишь как **форма систематизации и обобщения эмпирических знаний**.

2 – сведение научных знаний к совокупности чувственных (опытных) данных и полное устранение «ненаблюдаемого» из науки. Наука должна ограничиться лишь описанием исследуемых объектов и явлений и отбросить рационально-теоретические методы получения знаний. Науки должны наблюдать и описывать то, что открывается в опыте, а затем суммировать эти знания посредством формулировки эмпирических законов. Позитивисты отрицают научную значимость таких понятий, как «сущность», «причина», «закон», считая их пережитками философских представлений и заменяя их представлением о простой последовательности явлений.

3 – стремление создать универсальный метод получения достоверного знания и универсальный язык науки. В качестве подобного эталона признавались физика и математика. В частности, О.Конт даже социологию, созданную им новую «позитивную» науку об обществе, именовал «социальной физикой».

Во второй половине XIX в. «первый позитивизм» уступает место новой исторической форме позитивизма – **эмпириокритицизму (махизму)**, внимание которого было сосредоточено на анализе ощущений, чувственного опыта. Единственно существующим признавался лишь опыт как совокупность всего «непосредственно наблюдаемого». Это «непосредственно наблюдаемое» махисты называли «элементами мира», нейтральными относительно материи и сознания. Продолжая традиции «первого» позитивизма, эмпириокритицизм утверждал идеал «чисто описательной» науки. Наука должна исследовать только ощущения. Независимая от сознания реальность не только недоступна, но и немыслима. Теоретические понятия, законы, формулы лишены объективного содержания, они выполняют только роль знака для обозначения совокупности чувст-

венных знаков. Э.Мах выдвигает принцип «**экономии мышления**», нацеленный на минимизацию теоретических средств.

По ряду вопросов позиции эмпириокритицизма разделял известный французский математик и физик Анри Пуанкаре. В книге «Ценность науки» (1905) он сформулировал известное положение о том, что прогресс в науке пересматривает самые устойчивые принципы, даже те, которые считались основными. Например, оказалось, что скорость света не зависит от скорости источника света; третий закон Ньютона попадает под угрозу ввиду того факта, что испускаемая радиопередатчиком энергия обладает массой покоя, и эквивалентность действия и противодействия отсутствует; геометрия Евклида не есть единственно возможная геометрическая система и т.п. Эти и подобные утверждения дали основание утверждать, что научные законы следует понимать как конвенции, то есть условно принятые положения. Трактовка закона как условно принятого положения (конвенции) стало ведущим понятием гносеологической концепции Пуанкаре, получившей название «**конвенционализм**». Сторонники философии махизма распространили конвенционализм из сферы математики и логики на всю науку.

Неопозитивизм (логический позитивизм) является одним из ведущих направлений в западной философии первой половины XX века. Неопозитивизм является первой целостной логико-познавательной программой исследования науки. В центре логического позитивизма стояли вопросы:

- определение предмета исследования «позитивной науки»,
- исследование роли знаково-символических форм в процессе научного мышления,
- соотношение теории и эксперимента в научном исследовании,
- проблема формализации и математизации науки.

Разделяя общую идеологию позитивизма, логические позитивисты четко разграничивают компетенцию философии и науки. По их глубокому убеждению, философия классического типа полностью изжила себя и в век технического прогресса может существовать лишь в качестве философии науки, исследуя проблемы методологии научного познания. Рассматривая в качестве идеального научного стандарта формальную логику и математику, они полагали, что философия должна заниматься лишь анализом языка науки, построением формальных моделей научного знания.

Г. Рейхенбах в структуре науки выделяет два аспекта: «контекст открытия» и «контекст обоснования» знания. По его мнению, позитивная наука должна сосредоточиться на втором аспекте, полностью исключив из сферы своего внимания процесс получения нового знания. Поэтому **процесс познания представляет собой лишь описание («протоколирование») чувственных данных, а основная задача науки – изобретение новых способов объединения протокольных высказываний в непротиворечивую систему.** Тем самым теоретический уровень научного исследования, фактически, устраняется из науки. По словам самих логических позитивистов, теоретический уровень отличается от эмпирического лишь меньшей степенью своей достоверности.

В качестве основных признаков научности логический позитивизм признает:

- принцип верификации (опытной проверки) – научным является такое утверждение, которое может быть проверено опытным путем или сведено к логико-математическим высказываниям;
- принцип физикализма – научными признаются такие положения, которые могут быть объяснены на основе физики;
- принцип конвенционализма – в основе любых научных теорий лежат произвольные соглашения ученых, основанные на принципах удобства, простоты, целесообразности и т.п.

Начиная с 60-х годов, логический позитивизм переживает кризис и на его основе возникает последняя и наиболее продуктивная ветвь позитивизма – **постпозитивизм**. Постпозитивизм отходит от рассмотрения только формально-логических особенностей научного знания и сосредотачивает свое внимание на вопросах «роста» научного знания, уделяя особое внимание различным нестандартным ситуациям, т.н. «аномальной науке» (тупиковые ситуации, наличие конкурирующих теорий и т.п.). Вторая отличительная черта постпозитивизма – рассмотрение науки как составной части социокультурного процесса.

К. Поппер, один из лидеров данного направления, резко критикует программу логических позитивистов в ее основополагающих тезисах – признании «чистого опыта» как незыблемой основы научного исследования и принцип верификации как гарант научности (осмысленности) высказывания. По мнению К. Поппера, само понятие «чистый опыт», во-первых, научно некорректно: не

существует никакого «чистого» опыта, один и тот же факт может быть различным образом интерпретирован в зависимости от того, в рамках какой теории он существует. Во-вторых, опытные данные не в меньшей степени, чем теория, могут содержать эмпирические погрешности и даже ошибки.

В то время как большинство позитивистов считали, что научные теории основываются на эмпирических наблюдениях и могут быть оправданы с их помощью (принцип верификации), Поппер доказывал, что главное в науке – не то, как мы приходим к теориям, а то, способны ли они, и в какой мере, вызвать критическое обсуждение. Поппер полагал, что знание рационально лишь в том случае, если мы способны его критиковать. Данная исследовательская позиция называется Поппером **принципом фальсификации** (опровержения), согласно которому научной является такая теория, которая может быть опровергнута опытным путем.

Научные теории не могут быть подтверждены (верифицированы) опытным путем именно в силу их универсальности, т.к. сила научной теории именно в том, что она охватывает максимально возможное (а в идеале – и все существующее) количество ситуаций. **Однако достаточно всего одного контрпримера** (указания на ошибочность), **чтобы показать, что универсальное утверждение ложно**. Так, наблюдение любого сколь угодно большого числа черных ворон не может верифицировать утверждение, что все вороны черные; в то же время наблюдение же всего одной не-черной вороны доказывает, что обобщение «Все вороны – черные» ложно. Поэтому Поппер заключил, что именно фальсифицируемость, а не верифицируемость является критерием научности и отличает эмпирическую науку от метафизики.

В этой связи все научные знания носят принципиально гипотетический характер, т.е. признаются истинными лишь до тех пор, пока не найден факт, их опровергающий. Задача научного исследования и состоит в поиске опровергающих фактов. Называя свою философию **критическим рационализмом**, Поппер подчеркивал, что основная задача высшего образования – формирование людей с максимально развитыми критическими способностями.

Подчеркивая объективный характер научного знания, Поппер выдвигает теорию «трех миров», согласно которой все существующее может быть разделено на три «мира»: физический (предметный) мир, ментальный мир (внутренний мир человека) и мир

объективно существующего научного знания. Эти три мира существуют независимо друг от друга. Научное знание, изначально являясь продуктом творческого гения конкретного человека (т.е. рождаясь во втором мире), впоследствии облекается в форму теории, закрепляется в научном языке и начинает существовать в своем объективном, т.е. независимом от породившего его сознания, виде. По мнению Поппера, основные изменения научного знания, его прогресс происходит как раз в этом третьем мире – мире объективированного знания.

Философия Т. Куна и П. Фейерабенда логически завершает этап позитивистской философии, ибо критикует краеугольный камень позитивизма – его стремление «очистить» научное знание от любых философских и мировоззренческих оснований. **Т. Кун** сосредотачивает свое внимание на социальной детерминации научного знания. В развитии науки Т. Кун выделяет два основных периода – период «нормальной» науки и период «аномальной» науки. «Нормальная» наука развивается на основе определенной **парадигмы** – бездоказательно принимаемой научным сообществом системы базовых допущений об основных принципах устройства мира, правилах научно-исследовательской деятельности, критериях истины и т.п. Парадигма представляет собой «преломление» на сферу научной деятельности основополагающих культурно-мировоззренческих представлений своего времени (это и дает нам основание говорить об особенностях, например, античной или средневековой науки). Таким образом, мировоззренческие и философские знания не только сосуществуют с научным знанием, но и детерминируют его («метатеория предшествует теории»). Более того, именно их «мирное сосуществование» (согласованность базовых моделей культуры и типов научной деятельности) определяет этап «нормальной науки». В этот период научная деятельность осуществляется в рамках определенной парадигмы по заранее известным образцам и правилам деятельности. Однако в истории науки происходят открытия объектов принципиально нового типа (например, явление радиоактивности), которые в принципе не могут быть объяснены в рамках существующей парадигмы. В таком случае возникает период «аномальной науки», ломки парадигмы и формирования новых стандартов научной деятельности. Переход от старой парадигмы к новой парадигме называется Т. Куном **на-**

учной революцией. Основанием для смены парадигм может служить как открытие эмпирического факта, который не может быть объяснен, исходя из прежних стандартов научности, так и изменение в базовых ценностях культуры – религиозных, философских, этических.

П. Фейерабенд также критикует стремление классического позитивизма построить научную методологию исключительно на принципах «чистого опыта». Он вводит **принцип «теоретического плюрализма» («пролиферации»)** знания, согласно которому в науке должно одновременно существовать несколько конкурирующих теорий. Это предохраняет науку от догматизма. Позиция Фейерабенда является позицией **«методологического анархизма»**, ибо он настаивает на том, что никакого объективного критерия для сравнения научных теорий не существует. Более того, само научное знание не имеет качественного превосходства перед ненаучными формами, любой тип знания необходим человечеству, имея свои преимущества и недостатки («все подойдет»). К основным недостаткам научного знания он относит, во-первых, то, что в научном знании в наименьшем виде представлена авторская индивидуальность, во-вторых, то, что научное знание несовместимо с гуманизмом.

М. Полани наносит последний удар по философии позитивизма. Он формулирует **теорию «неявного знания»**. Полани предполагает, что в структуре любого знания всегда существуют два компонента: центральное, явное знание, представленное совокупностью теорем, законов, понятий и категорий, а также периферическое, неявное знание, которое зачастую не осознается человеком и представляет собой навыки, традиции и ценностные ориентации той культуры, в которой он живет. Поэтому та информация, которая «подпитывает» ученого всегда намного шире и богаче той, которая им сознательно усвоена и рационализируема. Человек знает и умеет намного больше, чем он может выразить. Следовательно, общая теория рационализации научного знания, как это требовал классический позитивизм, в принципе невозможна.

Идея позитивистской философии об опыте как основе достоверных знаний была использована философией **прагматизма** (от лат. *pragma* – дело, действие). Основатель данного направления американский философ **У. Джемс** в статье «Существует ли сознание?» рассматривает понятие «чистый опыт» в качестве первичного вещества или материала, из которого состоит все в мире.

У. Джемс упраздняет различие между духом и материей, вводя понятие «нейтрального монизма», согласно которому вещество, из которого состоит мир, – это и не дух, и не материя, а нечто, предшествующее и тому, и другому.

Однако в центре прагматизма не столько исследование проблемы субстанции и построение глобальных общефилософских картин мира. Прагматизм акцентирует практическую значимость философского (и шире – любого!) знания, утверждая приоритет практической пользы, возникающей от принятия того или иного решения над сугубо теоретическим рассмотрением исследуемой проблемы. По мнению Джеймса, люди часто вынуждены принимать решения без достаточных теоретических оснований, руководствуясь критериями правдоподобия, веры (понимаемой в своем обыденном значении), удобства, простоты и т.п. **Ч. Пирс** сформулировал основной принцип прагматизма: **для достижения ясности в мыслях о каком-либо объекте надо выяснить, какие возможные последствия практического характера этот объект может содержать в себе.** Мысль истинна постольку, поскольку ее реализация выгодна и удобна для нас. Отсюда можно заключить, что истина – это одна из разновидностей пользы, это лишь удобное в образе мышления и, в конечном итоге, – в образе действия. Однако, приняв данный тезис, невозможно отвергнуть никакую гипотезу, ибо из нее, в принципе, могут вытекать полезные в том или ином контексте следствия. Так, гипотеза о существовании Бога истинна, ибо она служит удовлетворению потребностей самого широкого круга людей, согласуется с их религиозным опытом и идеалом добра и справедливости. Если этот принцип распространить на мир в целом, то возникает «плюралистическая Вселенная» (У. Джемс), в каждой части которой существует свое понимание истины. Следовательно, любое объяснение мира можно рассматривать как относительное, так как оно исходит от конкретного лица, которое преследует сугубо частную выгоду.

Таким образом, прагматизм кардинальным образом изменяет представления о целях и задачах познавательной деятельности: вместо стремления к истине основой познавательного процесса провозглашается стремление к достижению максимальной выгоды. Данная установка субъективизирует истину, ставит ее в зависимость от целей и желаний человека, что противоречит и науке, и рационалистической философии, утверждающих объективность истинного знания.

Еще одним направлением сциентистски ориентированной философии является **структурализм**, возникший после Второй Мировой войны во Франции. Общей установкой данного направления было **стремление рассматривать все явления, доступные чувственному восприятию, как внешние проявления внутренних, глубинных и поэтому «неявных» структур**, исследование которых структуралисты и считали своей главной целью.

Центральным понятием структурализма является «структура» – совокупность отношений, сохраняющих свое базовое качество при различных внутренних и внешних преобразованиях. При анализе структуры (часто называемой моделью) структуралисты акцентировали три основных аспекта:

- структура обладает целостностью,
- структура способна трансформироваться, т.е. сохранять свою упорядоченность при переходе от одной подсистемы к другой,
- структура способна к саморегулированию.

Таким образом, структура – это не просто целостное образование, а совокупность определенных правил-преобразований, следуя которым, можно перейти от одной системы к другой. Основная цель структурализма и состояла в изучении единых структурных взаимосвязей, лежащих в основании культуры.

Решая данную задачу, структурализм пытался придать гуманитарным наукам статус точных наук. С этой целью структурализм стремился формализовать язык научного описания культурных феноменов (например, Ж.-К. Коке использует алгебраический язык для описания романа А. Камю «Посторонний», а Дж. Принс исследует структуру «Красной Шапочки» Ш. Пьеро при помощи 12 алгебраических формул и таблиц).

Блестящим представителем французского структурализма является культур-антрополог, этнограф и социолог **К. Леви-Стросс**, с именем которого связаны значительные достижения в изучении примитивных культур. В основе возникновения человеческого общества как перехода от природно-инстинктивного к примитивно-культурному лежит, по Леви-Строссу, некая схема, общая для всех культур. Исследователь обнаруживает его в запрете инцеста (единокровных половых отношений) и установлении брачного союза, ограничивающего естественно-инстинктивную сферу человека. Возникающие из запрета инцеста отношения между людьми

порождают систему (структуру) родства как элементарную социокультурную организацию человеческого сообщества.

Основным методом анализа структуры родства как первоначальной структуры культуры, а также иных, более развитых структур, Леви-Стросс считает **метод бинарных (двоичных) оппозиций**. Первичной оппозицией он считает оппозицию «человек — природа». Принцип бинарных оппозиций (жизнь-смерть, Инь-Ян, добро-зло, чет-нечет и т.п.) чрезвычайно важен для становления мышления, однако он не ограничен лишь сферой культуры. Его значимость обусловлена тем, что он является также принципом существования органической и физической материи. *«Структурный анализ может возникнуть в духе лишь потому, что его модель уже заложена в теле»*, считает Леви-Стросс.

Исследование процесса рационализации мышления Леви-Стросс осуществляет на основе анализа мифов. Он полагает, что в основе мифологического мышления скрыта объективная модель человеческих отношений и действий, закрепленная в языке. Языковые формы рассматриваются им как знаки логических операций, осуществляемых человеком. В этих логических операциях складывается и закрепляется «бессознательное мышление», отражающее глубинную логику созидательной деятельности человечества. Она сформировалась, по мнению Леви-Стросса, уже в примитивных культурах и остается основой вплоть до современной сложнейшей инженерии. Леви-Стросс убежден в том, что все человечество связано единой структурой бессознательного, которое в различных условиях способно порождать столь отличающиеся, на первый взгляд, этнические и национальные культуры.

В мифе Леви-Стросс видит не просто отражение исторических событий того или иного этноса, а своеобразное «снятие» беспокоящих людей явлений (смерти, стихийных бедствий). Мифологическое мышление «освобождает» реальные события от их историчности, лишает конкретности, поднимает на высоту абстрактных понятий и категорий. Таким образом, **генезис и механизм развития культуры Леви-Стросс связывает со становлением и закреплением в языке коллективного бессознательного, закрепившего в структурах мифологического (а затем и современного) мышления логику человеческой деятельности по освоению мира.**

Биографическая справка

Витгенштейн Людвиг (1889-1951) – наиболее яркий представитель логического позитивизма. Родился в Вене в многодетной семье. Все братья и сестры были очень талантливы, прекрасно музицировали. Уже в детстве появился интерес к механике. Изучал инженерное искусство в Берлине и Манчестере. Будучи студентом, спроектировал реактивный двигатель. Дружил с выдающимся логиком и математиком Фреге, Б.Расселом, экономистом Кейнсом. В Первую Мировую войну служил в австрийской армии, был награжден за храбрость, попал в плен. В течение всей войны вел философские записи, многие из которых уничтожил перед смертью. Основное произведение «Логико-философский трактат» написал в лагере военнопленных. После освобождения вернулся в Вену, оставил все наследство сестрам и поселился в деревне, работая учителем. Вел аскетический образ жизни, отказался от занятий философией. Был глубоко несчастен, задумывался о самоубийстве. По совету друзей переехал в Кембридж и занялся преподаванием. Защитил «Логико-философский трактат» как докторскую диссертацию. Во Вторую Мировую войну служил санитаром. В 1945 получил должность профессора. Отличался широкой образованностью, музыкальностью, обаянием, эксцентричностью, современники говорили об «особом магнетизме» его личности.

Карнап Рудольф (1891-1970) – представитель логического позитивизма. Родился в Германии. Изучал физику, математику и философию в университетах Фрейбурга и Вены. В Первую Мировую войны служил в армии. Был ведущей фигурой Венского логического кружка, одним из создателей его Манифеста. В 1929 опубликовал работу «Логическая конструкция мира». Вместе с Рейхенбахом издавал журнал по философии науки. С 1931 заведует кафедрой естественной философии. В 1935 г., спасаясь от нацизма, переехал в США, где преподавал в различных университетах.

Леви-Стросс Клод родился в еврейской семье в Брюсселе. Его отец, как и оба его брата, был художником-портретистом, дед – главным раввином Версаля. Изучал право и философию в Сорбонне, в молодости был активным сторонником социализма. В 1935 направляется для научной и преподавательской работы в Брази-

лию, организует этнографические экспедиции, исследуя жизнь индейцев. После вторжения во Францию немецких войск оставаться в Париже из-за еврейского происхождения стало опасно. Благодаря программе Рокфеллера по спасению европейских учёных был приглашён в США. Сформулировал основные положения структуралистского подхода к культурной антропологии. После войны вернулся во Францию, но вскоре вновь отправился в США в качестве советника по культуре. Вернувшись в Париж в 1947, получил докторскую степень за работы «Семейная и социальная жизнь индейцев намбиквара» и «Элементарные структуры родства». Ведет активную научную и преподавательскую деятельность, руководит одним из направлений в Национальном центре научных исследований, читает лекции и занимает должность заместителя директора по этнологии в Музее человека. Руководит кафедрой социальной антропологии в Коллеж де Франс, на базе которой создает Лабораторию социальной антропологии, в которой велась активная исследовательская работа учеными из разных стран, организовывались экспедиции в разные районы мира. Руководил Лабораторией вплоть до своего выхода на пенсию в 1984 году.

Поппер Карл Раймунд (1902–1994) родился в Вене в семье видного юриста. Примыкал к социалистам и коммунистам, но затем отказался от социалистических идей. Поступил в Венский университет, изучал математику и теоретическую физику; философию изучал самостоятельно. Подумывал о карьере профессионального музыканта, изучал композицию в Венской консерватории. Решив, что недостаточно способен к музыке, оставил консерваторию и осваивал профессию краснодеревщика. Активно участвовал в социальной работе и проведении школьной реформы, работал добровольцем в детских клиниках А. Адлера. Диагнозы Адлера пациентам, которых он даже не обследовал, заставили Поппера усомниться в психоанализе. Именно это, а также ложные претензии марксизма на научность, вкупе с изучением трудов А. Эйнштейна, явились толчком к формулировке т.н. принципа фальсификации. Отверг мнение о бессмысленности метафизических теорий, а также концепцию, согласно которой теория приобретает научное значение только в том случае, если возможна ее индуктивная верификация. В 1937, не дожидаясь аншлюса Австрии, переехал в Новую Зеландию, где написал выдающийся труд, содер-

жавший критику авторитаризма «Открытое общество и его враги», в котором анализировались тоталитаристские мотивы в учениях Платона, Гегеля и Маркса. В 1946, приняв предложение Лондонской школы экономики, перебрался в Англию, в 1965 был посвящен в рыцари, оставшуюся жизнь посвятил философии.

Пирс Чарльз Сандерс (1839-1914) – основоположник прагматизма, крупнейший американский философ. Выдвинул много новых и плодотворных идей в таких областях научного знания как математика, астрономия, химия. Основатель семиотики, исследовал типологию и функционирование знаков, разработал «фаллибилизм» – учение о принципиальной погрешности любого знания, внес большой вклад в становление символической и математической логики. Основные работы в русле философии прагматизма – «Как сделать наши идеи ясными» (1876), «Закрепление верования» (1877).

Глава 14. ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА ПОСТМОДЕРНА: ИРОНИЯ, ИГРА, АБСУРД КАК СПОСОБ СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В КУЛЬТУРЕ XXI ВЕКА

Философские достижения:

- 1) радикальный негативизм по отношению к основным ценностям классической культуры,
- 2) активное отрицание предшествующей философской и культурной терминологии и активное создание собственной, постмодернистской, лексики,
- 3) стремление рассматривать в качестве оснований культуры не сферу религиозно или этически трактуемого должного, а «повседневность» как форму поверхностно-обыденного восприятия мира,
- 4) идея принципиального плюрализма, отсутствие любых понятийно-логических правил интерпретации окружающей действительности,
- 5) провозглашение принципиальной абсурдности мира.

Основные персоналии:

Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Деррида, Ч. Дженкс, Ж. Бодрийар, У. Эко, Р. Барт.

Впервые термин «постмодерн» («постмодернизм») употребил немецкий философ Рудольф Панвиц в работе «Кризис европейской культуры», вышедшей в 1917 году. В 60-е гг. термин активно употреблялся в среде интеллектуалов для обозначения кризисного состояния авангардного искусства. Но только в 80-е годы он приобрел философский и искусствоведческий статус. Особая роль в осмыслении постмодерна как специфической эстетико-философской парадигмы конца XX века принадлежит архитектору Ч. Дженксу (Ч. Дженкс «Язык постмодернистской архитектуры», 1977).

Яркими представителями постмодерна являются Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Деррида, Ч. Дженкс, Ж. Бодрийар, У. Эко, Р. Барт, М. Павич и многие другие.

Культура постмодерна отражает мировоззренческие новации, произошедшие за последние два-три десятилетия в европейском сознании. Наиболее распространенным является подход, распро-

страняющий влияние постмодерна исключительно на сферу искусства и философии. Действительно, наиболее ярко, а зачастую и парадоксально-авантюрно постмодерн проявил себя в сфере художественного творчества. Однако возникновение постмодерна не есть сугубо интеллектуальное явление культурной жизни конца XX – начала XXI века. Возникновение постмодерна – это своеобразный индикатор, свидетельствующий о кардинальной смене мировоззренческих ориентаций человечества. В самом общем виде возникновение постмодерна может быть объяснено следующими «новообразованиями» конца XX века.

Во-первых, это трансформация самих основ социальной жизни, **переход от индустриального к постиндустриальному (информационному) обществу**, в рамках которого:

- происходит переход от массового производства к мелкосерийному, замена принципа стандартизации принципом разнообразия,
- активное развитие компьютерных технологий,
- перемещение центра экономики из сферы производства в сферу услуг.

Во-вторых, это **становление синергетической модели мира** (И. Пригожин, И. Стенгерс, Г. Хакен и др.), актуализирующей процессы нестабильности, динамичности, способности к саморазвитию, нелинейности. Синергетика впервые рассматривает взаимодействие хаоса и порядка в качестве основного состояния Вселенной.

Современное общество является, по меткому выражению Тоффлера, **«мозаичном обществе»** и основано на принципах «плюрализма», «децентрализации», «неопределенности», «фрагментарности». Данные категории не следует рассматривать лишь как социально-экономические или физико-математические понятия, они отражают базовые изменения, происходящие в типе сознания, в отношениях человека к Миру, Себе и Другому. По мнению представителей постмодерна, нынешние темпы социальной динамики превосходит возможности человека психологически адаптироваться к ней, формируют типаж невротической личности как пример «среднестатистического» человека. В современной культуре происходит распад личности: человек становится управляемым извне, но управляет он столь искусно, что это скрыто от его глаз. Человек постмодерна – это человек, потерянный в мире свертехнологий и потребительского изобилия.

Выдающийся философ-экзистенциалист Х. Ортега-и-Гассет еще в 70-е годы XX века высказал идею о том, что XX век – это «**цивилизация молодых**», основанная на морали без ее сердцевинны – ответственности, идее служения и чувства долга. «Цивилизация молодых» имеет безграничные претензии, однако это претензии к другому, а не к самому себе. По резкому, но, к сожалению, не обосновательному высказыванию Ортеги-и-Гассета, безнравственность стала ширпотребом, а отвращение к долгу укоренилось онтологически. В культуре восторжествовало мужское начало, потеснив женщину и старца, а потому бытие человека потеряло степенность. Новое поколение уверено в возможности строить культуру без опоры на традицию. (Ф. Ницше: «Бог умер!», М. Хайдеггер: «Бог не умер, он скрылся от людей, а они не могут найти к нему дорогу»).

Постмодерн отрицает наличие каких-либо оснований культуры: культура основана не на сфере общезначимости и интересу субъективности, а, напротив, на субъективности и обыденности человеческой жизни. Если прежние формы культуры видели свою цель в том, чтобы помочь человеку отыскать тот смысл, который стоит за миром повседневности и делает человека причастным к миру Истины, Добра и Красоты, то постмодерн впервые заявил об избыточности этого мира (и даже самих этих понятий) для человека. Мир и его восприятие, с точки зрения постмодерна, всегда случайны, поверхностны и субъективны. Поэтому в искусстве не может быть смысла, логики, общезначимой образной системы; в основе литературы – не смысл, не сюжет, не текст, а внерациональная словесная текучесть, своеобразный «поток сознания». Принцип абсурда, отсутствие стремления понимать мир и самое свое творчество, пожалуй, единственно четко постулируемый принцип постмодерна. Пространство культуры, которое принципиально игнорирует причастность человека сфере смысла и долга, критикует разум, и есть постмодерн. Для постмодерна характерно представление о мире как хаосе, бессмысленном и непознаваемом, отказ от принципов историзма и детерминизма. Специфическая форма постмодернистского мироощущения и соответствующий ей способ теоретической рефлексии получили название постмодернистской чувствительности. Постмодернистская чувствительность характеризуется глубоко внутренними, эмоциональными реакциями человека на современный мир, отказом в доверии рациональной и логической интерпре-

тации мира. Постмодернизм пытается по-новому осмыслить реальность, излечить мышление от тотальности, включить в рефлексию опыт эстетический, моральный, политический, религиозный, научный, эзотерический, повседневный. Поэтому сторонники этой позиции полагают, что наиболее адекватное постижение действительности доступно не естественным и точным наукам или традиционной философии, а интуитивному «поэтическому мышлению», решающую роль в обосновании которого отводят М. Хайдеггеру. *«Постмодернизм – это, прежде всего, ощущение и осознание бытия, культуры, мышления как игры, т.е. чисто и исключительно эстетический (а иногда даже и эстетский) подход ко всему и вся в цивилизационно-культурных полях; возвращение на каком-то ином уровне к эстетическому опыту, в котором акцент теперь сделан не на сущностных для классического эстетического сознания ракурсах прекрасного, возвышенного, трагического, а на маргинальных для классической эстетики, хотя имплицитно всегда присущих эстетическому опыту, универсалиях игры, иронии, безобразного».* (Бычков В.В. Эстетика, М., 2005, с.453). Таким образом, в самом общем смысле постмодерн можно определить как иронично-игровую реакцию на основные ценности классической культуры. Постмодерн – это форма радикальной критики разума, опровержения идеи сакрально-духовного достоинства человека. Отчетливо намеченные еще в культуре авангарда, именно в пространстве постмодерна данные тенденции достигли своего апогея.

Степень радикализма постмодерна столь велика, что исследователи говорят о несовместимости данной культуры с самими основами христианской цивилизации и обозначают культуру постмодерна как «неоязычество» (неодионисийство). Постмодерн попытался создать абсолютно новый Культурный Универсум, по-новому ставящий и решающий вопросы о месте человека в бытии культуры, о возможностях искусства и его назначении, о специфике изобразительных средств, их «правилах» и границах применимости. Степень радикализма постмодерна проявилась, в частности, и в активном отторжении им философского и эстетического словаря предшествующей культуры и активном создании собственной, постмодернистской, лексики.

Воспользовавшись идеей М. Хайдеггера «Бытие есть язык», рассмотрим специфику постмодернистской философии через

призму специфики его языка, который для простоты восприятия попытаемся классифицировать на некие условные группы. (Детальный разбор постмодернистской эстетики представлен в работе Бычкова В.В. «Эстетика» М., 2005).

Категории постмодерна, задающие «пространство» бытия культуры.

«Повседневность» является одной из основополагающих категорий постмодерна, отличающих его философию от классической философии и культуры. Первые попытки рассмотреть повседневность в качестве категории культуры были предприняты поп-артом, который стремился активно ввести предметы масс-культуры в среду художественного произведения. Однако до появления постмодерна данные попытки были ограничены исключительно сферой визуального искусства, более того, находились на его «периферии». Только в постмодерне обыденная, рутинная жизнь стала рассматриваться как основание культуры. Именно в силу своей «близости» человеку повседневность стала рассматриваться как среда, наиболее адекватная для человека. Представители постмодерна активно продолжают традиции поп-арта, вводя утилитарные предметы в структуру художественного произведения. В постмодернистском искусстве возникают различные *инсталляции*, активно используется *техника коллажа*. Более продвинутыми формами эстетизации повседневности являются *энвайронменты*, реализующие себя в виде хэппенингов и перформансов.

«Энвайронмент» (от англ. *environment* – окружающая среда) – форма выхода искусства в реальное пространство с целью более активного вовлечения зрителя (фактически, перестающего быть таковым и становящимся со-участником) в организуемое арт-действие. Задачей энвайронмента является расширение культурного пространства, стирание граней между жизнью и искусством, восприятием и со-творчеством. Данная практика активно и весьма позитивно реализуется в создании современных выставочных пространств (экспопространств), нацеленных на организацию целостной культурной среды посредством включения экспонируемого объекта в специально созданный аудиовизуальный (а иногда и кинематический) контекст его восприятия, значимым элементом которого становится и сам посетитель. Современными формами энвайронмента являются «хэппенинги» (от англ. *to happen* –

случаться) и «перфомансы» (от англ. performance – исполнение). Первые хэппенинги возникли в 1950-х годах в Америке и представляли собой импровизационные формы культурных акций, совершаемые в местах массового скопления людей (площадь, рынок, очередь). Их цель – имитация прежних форм народных гуляний, карнавалов, публичных ритуалов, т.е. возвращение культуры в ее стихийно-первородный контекст жизни (возрождение дионисийского начала, по Ницше). Перфомансы характерны для нынешнего этапа постмодерна и реализуют себя в форме организованных акций, совершаемых в специальных помещениях или на открытых площадках по заранее определенному сценарию.

«Вещь» – категория, посредством которой определяются основные приоритеты постмодернистской культуры, ее укорененность в обыденно-утилитарной («повседневной») среде обитания человека. Рассматривая «вещность» как структурирующий центр сознания современного человека, постмодерн ставит под сомнение (и даже отвергает!) все традиционно принятые нравственно-духовные максимы в качестве глобальных цивилизационных ценностей. По мнению представителей постмодерна, «вещь» превратилась в категорию сознания именно в последней трети XX века в процессе трансформации общества из индустриальной фазы своего развития в постиндустриальную, называемую также обществом «массового», т.е. унифицированного потребления. Вещь перестала быть лишь средством реализации потребностей человека, она стала самой потребностью; перестав выполнять лишь посреднические функции, вещь превратилась в фетиш, сущностное выражение самого человека.

Категории постмодерна, задающие способ бытия культуры.

«Деконструкция» была введена в пространство постмодернистской культуры французским философом Жаком Дерридой, который сам объяснял смысл данного понятия на примере простой аналогии разборки на части, а затем обратной сборки некоего механического агрегата. Результатом подобной сборки может оказаться нечто, абсолютно отличное от своего прообраза. Деконструкция как постмодернистский принцип – это требование изменения базовых ценностей цивилизации, прежде всего, – отказ от рационализма и наукоцентризма. Деконструкция реализует себя как некая тотальная интеллектуально-ироническая игра со смыслами.

Вводя принцип деконструкции, Деррида отвергает основной принцип классического структурализма – рассмотрение мира как устойчивой структуры с выделением определенных правил ее функционирования. Главный недостаток подобного мировидения, по мнению Дерриды, – игнорирование всего, что лежит за пределами структуры, – случая, свободы, события, аффекта, т.е. явлений и эмоциональных состояний, наиболее близких человеку (по выражению Дерриды, «изнанки структуры»).

В качестве подобной «изнанки структуры», по мнению представителей постмодерна, может выступать:

А) **бессознательное** как определяющий фактор человеческого поведения в обществе (Ж. Делез, Ф. Гваттари «Капитализм и шизофрения: Анти-Эдип».) Данная позиция близка «культурному фрейдизму», в частности идеям К. Хорни. Взаимодействие бессознательного и сознательно-культурного может порождать либо шизофрению (в случае подчинения индивида господствующим структурам), либо паранойю (как форму псевдо-освобождения от культурных стандартов).

Б) **«симулякр»** (от фр. Simulacre – подобие, видимость) – одна из центральных категорий постклассики, развитая Ж. Бодрийаром. Данная категория многопланова, ее значение может меняться в зависимости от контекста и чаще всего является интуитивно постигаемой. Но если попытаться дать ее самое общее, а следовательно, и обедненное значение, то оно может быть прояснено с помощью терминов «иллюзия», «пустая оболочка», «заменитель», «ложная форма». Теория симулякра была разработана Бодрийаром в русле его общей концепции кризисного состояния современной культуры. Современные ценности все более приобретают вещный характер, предметы потребления начинают превалировать над самим человеком. (Не случайно «вещь» также является одной из категорий постмодерна). Вещь из обыденного спутника человеческой жизни превратилась в ее ведущее начало, в существенную категорию сознания. Жизнь современного человека более проходит под знаком имитации жизни, чем самой жизни. Человек все более окружает себя знаками-симулякрами, которые заменили естественный мир природы и человеческой эмоциональности их искусственными подобиями. Виртуальные технологии, реклама, галлюциногены, искусственные материалы – наиболее очевидные и простые примеры симулякров. Современный мир состоит из симулякров, которые

приобрели характер самодостаточности, перестав быть лишь знаками другой, истинной реальности. Симуляция, выдавая отсутствие за присутствие, приводит к смешению реального и воображаемого, к некой «гиперреальности», существовать в которой обречен современный человек.

Признавая реальность, окружающую человека, бессмысленной, Бордрийяр, тем не менее, находит ее не лишенной очарования. Симулякры соблазняют и совращают нас. *«Все соблазн, и нет ничего кроме соблазна. Нас хотели заставить поверить в то, что все – производство. Лейтмотив преобразования мира: ходом событий управляет игра производительных сил, соблазн – лишь некий аморальный, поверхностный, излишний процесс, относящийся к роду знаков и видимостей: соблазнитель предается удовольствиям и использует для этого бесполезные сами по себе тела. Но если вопреки видимости – а на деле в соответствии с тайным правилом видимостей – все подчинено соблазну? Момент соблазна – подвешенность соблазна – рискованность соблазна – случайность соблазна – бред соблазна – пауза соблазна... Для нас мертвы не те, кто не может производить. В действительности же мертвы те, кто не может больше не соблазнять, не соблазняться».*

Таким образом, деконструкция реализует себя как некая тотальная интеллектуально-ироническая игра со смыслами. Деррида полагает, что деконструкции может быть подвержено абсолютно все. Благодаря этому сам мир, отношение человеку к Другому лишаются устойчивости и определенности, становятся «многослойными» и интерактивными. Единственно вечным является сама деконструкция, поэтому жизнь человека есть вечное «бытие-в-деконструкции».

«Лабиринт» является традиционным образом культуры, символикой которого исторически модифицировалась, но он присутствовал в культуре всегда. Однако только в постмодерне этот образ трактуется как базовый, поднимается до уровня категории. По мнению представителей посткультуры, значимость данной категории обусловлена ее принципиальной полисемантичностью (многозначностью). Мир, в интерпретации посткультуры, это некое сложное, хаотичное, несструктурированное многообразие, которое не может быть описано с позиций рациональности. Лабиринт является образом многоаспектности и вариативности как самого мира, так и бытия человека в мире. Символикой лабиринта («сокрытого»)

насыщена проза Л. Борхеса («В круге руин») и У. Эко («Имя розы»), он активно используется в архитектуре Хундертвассера, в кинематографе П. Гринуэя.

Категории постмодерна, задающие механизмы созидания культуры.

«Абсурд» является единственно возможной формой отношения человека к миру, реализующему себя посредством понятий «лабиринт» и «симулякр». С помощью данной категории описываются различные формы арт-практик, основанные на принципиальном алогизме происходящего и интерпретируемые не с точки зрения рассудка, а посредством неких невербальных интуитивных форм постижения происходящего (принцип «вчувствования», гипнотического воздействия, «растворения» и т.п.). Провозглашение абсурда в качестве единственно возможного способа бытия человека в культуре декларируется представителями постмодерна как явная форма неприятия ими основных ценностей классической философии и культуры, наиболее явно представленных в методологии наукоцентризма Нового времени, для которого «абсурдно» означало нелогично, ошибочно, неистинно и подлежало устранению как из основополагающих принципов устройства мироздания, так и правил интеллектуальной деятельности человека. Своеобразная «реабилитация» абсурда и введение его в картину мира произошло в философии жизни, в ницшеанской апологетике дионисийства, в интересе экзистенциализма к пограничным, кризисным ситуациям, в их внимании к возможностям дорефлексивного общения. Однако, только в постмодерне абсурд, бессмысленность существования стали пониматься как *единственно* возможные формы интерпретации мира.

«Интертекст» и «гипертекст» – это категории постмодерна, задающие принцип внутреннего построения художественного, в первую очередь, литературного, произведения. Идея интер- и гипертекста базируется на принципах лабиринта и игры как принципиально вариативных способах построения художественного произведения. Философской основой интер- и гипертекстов явилась герменевтика, рассматривающая «текст» в качестве универсальной категории культуры. Текст может быть воплощен не только собственно в писанных формах, но и в любых других культурных символах (архитектуре, музыке, народных обычаях, ритуалах и т.д.). «Интертекст» представляет собой способ отношения к цитатам,

ссылкам, указаниям на некие культурные символы, имена или ситуации, существующие внутри авторского текста, как на самостоятельное произведение, которое, в принципе, может быть «вырвано» из контекста и «жить» самостоятельной жизнью. Использование интертекста предполагает очень высокую образованность как самого автора, так и читательской аудитории, умение распознавать и расшифровывать скрытые парафразы, следы присутствия в тексте иной культурной символики. Поэтому введение интертекста в структуру произведения, в значительной степени, характерно для элитарного направления постмодернистской эстетики. Примерами активного введения интертекста являются романы У. Эко, М. Павича.

Если интертекст, в основном, обращен «внутри» произведения, создавая многоступенчатый и сложный «текст в тексте», «символ в символе», то *гипертекст* обращен «вовне», он выводит авторское произведение в культурно-смысловое пространство культуры. Культура – это всегда одновременное бытие самых различных культурных традиций, стилей и направлений, она полифонична, «говорит» на разные голоса и поэтому, собственно говоря, любое авторское произведение не является абсолютно новаторским и самоценным. Автор всегда «нагружен» культурной символикой и семантикой, доставшимися ему в наследство. В последнее время понятие гипертекста наиболее активно используется в контексте виртуального пространства. Интернет является практически безграничным с информационной точки зрения и позволяет активно внедряться в его пространство любому пользователю, создавать свои собственные миры и активно трансформировать киберпространство.

«**Эклектика**» является категорией постмодерна, описывающей процесс творчества, способ создания различных арт-объектов. Эклектика – это сознательно используемый прием сочетания несочетаемого, демонстрация отсутствия продуманной концепции творчества, акцентировка случайности, интуиции и спонтанности в качестве основных творческих стратегий.

«**Телесность**» представляет собой одну из центральных категорий постмодерна, в которой наиболее четко прослеживается ее неклассический характер. Если вся предшествующая культура была ориентирована на духовность как атрибутивную характеристику человека, то современные формы арт-практик отходят от идеи укорененности человека в неких трансцендентных слоях культуры и рассматривают человека, преимущественно соматически, как чув-

ственно организованное тело. Современное понятие «телесность» выступает как своеобразная философско-культурная антитеза понятию «духовность». Подобного противопоставления античная культура, для которой понятие телесности также являлось значимым, не знала. Античная телесность была формой гармоничного и высокохудожественного слияния с космическим Универсумом, была непосредственно связана с идеями катарсиса и калокагатии. Постмодернистская акцентировка телесности преследует совершенно иную задачу: интерпретацию человека преимущественно в модусе его сексуальности, предтечей чего являлись фрейдистко-ницшеанские идеи, а также тексты де Сада и Захера-Мазоха. Сексуальность в современном искусстве презентует себя в различных формах: от боди-арта и эстетизированной телесности в фильмах П. Гринуэя до откровенно эпатажных форм, зачастую связанных с грубым натурализмом в секс-индустрии.

«Жестокость» также является одной из существенных характеристик постмодернистской культуры. Конечно, говорить о наличии мотивов жестокости и агрессивности исключительно в рамках постмодерна неправомерно. Данная тематика сопровождает всю историю человеческой культуры – от первобытных театрализованных мистерий человеческих жертвоприношений до тончайшего психологического анализа в искусстве XX века. Однако для классической культуры демонстрация жестокости никогда не являлась самоцелью, введение подобных сцен в художественное произведение служило «противоядием», напоминанием человеку о его истинно человеческой, т.е. гуманной, сущности. Характерное для классики наличие определенного языка художественной образности, символической системы, в рамкой которой интерпретируется мир, также предполагало обязательное символично-эстетическое воплощение сцен жестокости и насилия. Постмодерн, к сожалению, снял данные гуманистические и художественно-стилевые способы отображения жестокости, представив ее во всем грубом натурализме и своей устрашающей обыденности.

ВЫВОД: основными принципами постмодерна являются:

- 1 – кардинальный разрыв со всеми формами культурной традиции, основанной на рационализме, гуманизме и гносеологическом оптимизме,
- 2 – разрушение всей прежней структуры интеллектуальной деятельности и культурного творчества,

3 – стремление к неопределенности, открытости, фрагментарности, деконструкции как единственно возможной форме бытия культуры,

4 – эклектизм, радикальное сомнение в возможности некоего мировоззренческого, теоретического и жанрового единства в культуре,

5 – принципиальное непринятие категорий «разум», «сущность», «Абсолют», «истина».

«Суть (если здесь в принципе можно говорить о какой-то сути, ибо постмодернизм отказывается и от этого понятия) постмодернистских процедур сводится к принципиальному *отказу от новоевропейской серьезности* в отношении всех традиционных ценностей культуры при внешней конвенциональной суперсерьезности (одно из главных правил постмодернистской игры со смыслами на уровне *ratio*); к глобальному расшатыванию, снятию их в бессистемной системе иронично-игровых отношений, событий, жестов, ходок; к утверждению всеразрушающего релятивизма при постоянной тихой ностальгии по разрушаемому миру; к *сознательному симулированию* в полях вроде бы традиционного философствования или художественного опыта, к созданию бесчисленного поля *симулякров* – будто-философских, будто-научных текстов, будто-политических трактатов, будто-художественных произведений и т.п. Отсюда бережное, *почти ритуальное* перенесение обломков сознательно и планомерно разрушаемого храма Культуры в новое смысловое арт-пространство и сборка из них неких нередко замысловатых и утонченных смысловых и энергетических структур, доставляющих рецепиенту переходной эпохи, по крайней мере, включенному в конвенциональное сообщество посмодернистов, *эстетическое наслаждение*. Притом процесс этот многими представителями постмодернизма осуществляется бессознательно (и они часто даже не представляют себя их сторонниками) под влиянием общей энергетической атмосферы эпохи *посткультуры*, существенной частью которой является постмодернизм. Фактически в глубинах постмодернистского бытия-сознания проигрываются модели и парадигмы структурных и смысловых заготовок того *иного*, что идет на смену Culture».

Бычков В.В. *Эстетика*. М., 2005, с. 454-455.