

МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО О СУЩНОСТИ СОЗНАНИЯ

Учебное пособие

Пособие посвящено характеристике основных философских концепций сознания. Акцент здесь сделан на современных мыслителях, среди которых как признанные авторитеты философии и психологии, так и авторы, имена которых не всегда известны широкой аудитории. Одновременно представлен ряд классических концепций, наиболее ярко отражающих богатейшую философскую традицию интерпретации сознания и разума.

Материалы пособия могут быть использованы при подготовке к курсам по философии, психологии, этике. Адресуется студентам вузов, аспирантам и магистрантам гуманитарных специальностей.

Оглавление

Предисловие.....	5
Августин Аврелий.....	6
Авенариус Рихард.....	7
Адлер Альфред.....	8
Адорно Теодор Визенгрунд.....	9
Ансельм Кентерберийский.....	9
Апель Карл Отто.....	10
Аристотель.....	10
Армстронг Дэвид.....	10
Барт Ролан.....	11
Батай Жорж.....	11
Бахтин Михаил Михайлович.....	12
Бергсон Анри.....	13
Бердяев Николай Александрович.....	13
Беркли Джорж.....	14
Бинсвангер Людвиг.....	14
Бодрийар Жан.....	15
Босс Медард.....	15
Брентано Франц Клеменс Гоноратус Герман.....	16
Бунге Марио.....	17
Бэкон Роджер.....	17
Бэкон Фрэнсис.....	17
Бюхнер Фридрих Карл Христиан Людвиг.....	18
Виндельбанд Вильгельм.....	18
Витгенштейн Людвиг.....	18
Выготский Лев Семёнович.....	20
Гадамер Ханс Георг.....	21
Гартли, Хартли Дэвид.....	23
Гваттари Феликс.....	24
Гегель Георг Вильгельм Фридрих.....	24
Гельвеций Клод Адриан.....	25
Гераклит Эфесский.....	25
Гиппократ.....	26
Гоббс Томас.....	26
Григорий Палама.....	26
Гроф Станислав Ежи.....	28
Гуссерль Эдмунд.....	28
Декарт Рене.....	30
Делез, Жиль.....	32
Демокрит.....	32
Деррида Жак.....	34
Джемс, Джеймс Уильям.....	34
Дидро Денни.....	35
Дильтей Вильгельм.....	35
Дэвидсон Дональд.....	36
Кант Иммануил.....	36
Кассирер Эрнст.....	37
Кастанеда Карлос Сальвадор Арана.....	37
Кондильяк Этьен Бонно де.....	38
Кристева Юлия.....	38
Крюгер Феликс.....	38
Лакан Жак.....	38
Леви-Брюль Люсьен.....	39
Леви-Стросс Клод.....	39
Лейбниц Готфрид Вильгельм.....	40
Ленин Владимир Ильич.....	43
Леонтьев Алексей Николаевич.....	44
Лэйнг Рональд.....	44
Мак-Люэн Херберт Маршалл.....	44
Марголис, Джозев.....	45
Маркс Карл.....	45
Маркузе Герберт.....	47

Маслоу Абрахам	47
Мах Эрнст.....	47
Мерло-Понти Морис	48
Мид Джордж Герберт.....	49
Молешотт Якоб.....	49
Наторп Поль	50
Нейрат Отто	50
Кузанский Николай	51
Ницше Фридрих	51
Оккам Уильям.....	52
Остин Джон	53
Парацельс	54
Парменид.....	54
Паскаль Блез.....	54
Патнэм Хилари	55
Пиаже Жан	56
Платон.....	56
Плеснер Хельмонд.....	58
Плотин	59
Пристли Джозеф	59
Райл Гилберт	60
Райх Вильгельм.....	61
Рассел Бертран	61
Рикёр Поль	62
Риккерт Генрих	63
Рорти Ричард.....	63
Рубинштейн Сергей Леонидович.....	64
Салливан Гарри Стэк.....	64
Сартр Жан Поль	65
Серль Джон	65
Скинер Беррес Фредерик	65
Соловьев Владимир Сергеевич	66
Спиноза Барух (Бенедикт)	66
Тейяр де Шарден Пьер.....	67
Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс	67
Фейербах Людвиг Андреас	67
Фихте Иоганн Готлиб.....	68
Флоренский Павел Александрович.....	68
Фома Аквинский.....	69
Фохт Карл.....	70
Фреге (Frege) Готлоб	71
Фрейд (Freud) Зигмунд.....	71
Фромм (Fromm) Эрих (1900-1980)	72
Фуко Мишель Поль	72
Хабермас Юрген	74
Хайдеггер Мартин	74
Хомский Ноам.....	74
Хоркхаймер Макс	75
Хорни Карен.....	75
Шелер Макс.....	76
Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф	77
Шопенгауэр Артур	77
Шпет Густав Густавович.....	78
Шюц Альфред.....	79
Эко (Eco) Умберто.....	79
Элиаде Мирча	79
Эриксон Эрик	80
Эрн Владимир Францевич	80
Юм Дэвид	80
Юнг Карл Густав	82
Ясперс Карл.....	83

Предисловие

В системе философских знаний проблема сознания играет одну из ключевых ролей, поскольку ее интерпретация напрямую связана с решением фундаментальных онтологических, гносеологических, антропологических и социально-философских вопросов, затрагивающих оппозиции бытия и небытия, субъективного и объективного, индивидуального и коллективного. Именно проблема сознания во многом маркирует классическую философию на линии материализма и идеализма. Одновременно девальвация классических представлений о сознании как о «чистом» разуме стала импульсом к лингвистическому, антропологическому и социологическому поворотам в неклассической мысли.

Вместе с тем сознание выступает как один из наиболее сложных объектов философского анализа. Будучи несомненной очевидностью человеческого существования, оно одновременно является неуловимым для внешнего наблюдения, где принципиальная ненаблюдаемость сознания задает естественные трудности для его теоретической реконструкции. Невозможность однозначной верификации психических процессов и состояний фактически делает категорию сознания одной из самых трудно определимых в современной философии и науке. Значимость же подобного определения акцентируется процессами бурного развития комплекса социально-гуманитарных дисциплин, которые в своих концептуальных основаниях во многом до сих пор еще производны от тех или иных философских интерпретаций сознания.

Данное пособие ориентировано на то, чтобы дать представление студентам о различных концепциях сознания как в классической, так и в современной философии. Учитывая комплексность проблемы, ее статус в культуре и познании, в пособие включены статьи, отражающие не только ее философские, но также психологические и социологические интерпретации.

Подбор материалов для данного пособия осуществлялся студентами отделений экономики, психологии и философии в рамках проведения контролируемой самостоятельной работы. В качестве основных источников данного глоссария выступили энциклопедии и энциклопедические словари (акцент был сделан на российских изданиях, не всегда доступных студентам), монографии, научные статьи. Детальное обсуждение основных результатов с руководителем контролируемой самостоятельной работы позволило выбрать наиболее значимые и показательные фрагменты, раскрывающие содержание тех или иных понятий.

Учитывая универсальность феномена сознания, данное пособие не претендует на полноту охвата всей проблематики, вместе с тем, отражая ключевые понятия, оно может использоваться при подготовке к практическим занятиям по курсу «Философия», для самостоятельного контроля знаний, при подготовке к экзамену или зачету.

Августин Аврелий (13 ноября 354, Тагаста, Сев. Африка-28 сентября 430, Гиппон, Сев. Африка) – христианский богослов и философ, отец Церкви, одна из ключевых фигур в истории европейской философии. Биография. Августин происходил из небогатой провинциальной семьи и в молодости испытал влияние матери-христианки, но долгое время сохранял религиозную индифферентность. Получив образование в Мадавре и Карфагене, избрал карьеру профессионального ратора (с 374). В конце 370-х гг. пережил увлечение манихейством, а в начале 380-х-скептицизмом. В 383 переехал в Рим, но вскоре получил место ратора в Милане, где познакомился с еп. Амвросием и начал изучать сочинения неоплатоников и послание ап. Павла. Весной 387 принял крещение. В 388 вернулся в Сев. Африку: с 391- пресвитер, а с 395 вплоть до смерти-епископ г. Гиппон Реглий. Сочинение и основные этапы творчества. Многоплановое наследие Августина, одно из самых значительных в истории патристики (ок.100 трактатов, нескольких сот писем и проповедей, частью весьма обширных), сравнительно хорошо сохранилось. В творчестве Августина можно выделить три основных периода. Для первого периода (386-395) характерны сильное влияние античной (преим. неоплатонической) догматики, отвлеченная рассудочность и высокий статус рационального: философские «диалоги» («Против академиков», «О порядке», «Монологи», «О свободном решении» и др.), цикл антиманихейских трактатов и др. Второй период (395-410) отмечен преобладанием экзегетической и религиозно-церковной проблематики: «О кн. Бытия», цикл толкований к посланиям ап. Павла, ряд моральных трактатов и «Исповедь», подводящая первые итоги духовного развития Августина; антиманихейские трактаты уступают место антидонатистским. В третий период (410-430) преобладают проблемы эсхатологии и предопределения: цикл антипелагианских трактатов и во многом итоговое сочинение «О Граде Божьем»; критический обзор собственных сочинений в «Пересмотрах». Некоторые важнейшие трактаты писались с перерывами многие годы: «О христианской науке» (396-426), «О Троице» (399-419). Учение Августина органично соединяет высокую теологию Востока с углублением вниманием Запада к психологии и антропологии. Один из крупнейших предшественников христианского неоплатонизма (платоники «ближе всех к нам» De Civ. D. VII 5), Августин со своим небывалым дотоле интересом к человеческой личности и человеческой истории выступает родоначальником европейского «Субъектоцентрического» и исторического сознания. Далекий от строгого систематизма, он объединяет в идее христианского индивидуума четыре основные группы проблем: онтотеологию, психологическую антропологию, моральную психологию и, наконец, их мистико-эсхатологическую проекцию-историческую теo-антропологию «Града»; их внешним обрамлением служат экзегетика и герменевтика. Онто-теология Августина отдает дань традиционному для христианского неоплатонизма примату бытия перед сознанием: неизменное, самотождественное и вечное благо, бытие Божье – исходная высшая реальность (*vere summeque est* – De lib. Arb. II 15, 39) для индивидуального сознания, превышающая понятие субстанции и прочие категории (De Trin.V 1, 2; VII 5, 8). Но разум вынужден прибегать к ним, чтобы помыслить Бога или как запредельный свет, или как высшую субстанцию, средоточие вечных идей-парадигм (De Div. qu. 83,46,2), хотя полное познание Бога невозможно. Абсолютная Индивидуальность, «Персонала» Bora (Persona Dei-De Thrin III 10, 19)-субстанциальное единство трех лиц-ипостасей (*una essentia vel substantia, tres autem personae* – ib. V 9, 10). Субстанциальность изменчивых вещей определяется причастностью высшему бытию и характеризуется формой как совокупностью существенных качеств (Ep. 11, 3; De Civ. D. XII 25).Материя- бескачественный субстрат, способный приобретать форму (Conf.XII 28; XIII 2). Антропология и гносеология. Человеческая индивидуальность, субстанциальная по причастности абсолюту, структурно изоморфна ему. Человек представляет собой единство трех «ипостасей»- ума, воли и памяти, т.е. сочетание авторефлексивной интенциональности и «субъективно- исторической» объемности индивидуального сознания. Ум сам на себя обращает направленность воли (*intentionem voluntatis*- De Trin. X 9, 12), т.е. всегда себя сознает, всегда желает и помнит: «Ведь я помню о том, что имею память, ум и волю; и понимаю, что я понимаю, желаю и помню; и желаю, чтобы я имел волю, понимал и помнил» (De Trin. X 11, 18 cp.IX 4, 4; X 3,5; De lib. arb. III 3, 6 сл.). Это структурное единство гарантирует психологическую самотождественность всякого конкретно-эмпирического «я»- «след таинственного единства» (Conf. I 20, 31). Однако, говоря о субъекте психологии и гносеологии, Августин сочетает с традиционной онто-центрической позицией принципиально иной ход мысли, неведомый ни античности, ни предшествующей патристике. Сомнение не всесильно, ибо психологический факт сомнения свидетельствует о существовании сомневающегося субъекта. Тезис: «Я сомневаюсь (или : я ошибаюсь), следовательно, я существую» (De lib. arb. II 3, 7; Sol. II 1, 1; De ver. Rel.39,73; De Trin. X 10,14; De Civ.D.XI 26), не получивший у Августина (в отличие от Декарта) универсального методологического статуса, призван тем не менее обосновать существование самого сознания, а тем самым –достоверность высшего бытия, объективность и несомненность истины. Сохраняя свой абсолютный масштаб, Бог обретает контрмасштаб в человеческом сознании. Для разума непосредствен очевидно его собственное существование: ум, воля и память, или «быть, знать и хотеть» (Conf. XIII 11,12), являются такой же предельной данностью, как и бытие Божье. Логический приоритет самопознания (которое, однако, принципиально возможно лишь в силу причастности к высшему бытию), а следовательно, и психологической интроспекции объясняется тем, что познающий субъект занимает центральное положение между низшей (чувственной) и высшей (умопостигаемой) сферами, не будучи полностью подобен первой и адекватен второй: чувственное он «поднимает» до себя, к умопостигаемому возвышается путем умозрения под высшим водительством. Путь познания- восхождение ведомого верой разума к Богу- имеет низшую ступень, чувственное восприятие (Бог познается и через творения- De Trin. XV 6, 10). Восприятие упорядочиваются «внутри чувством» (*sensus interior*- De lib.arb.II 3, 8 сл.), первичной инстанцией самооценки и психологической интроспекции. Значение о чувственных вещах возникает в

результате рефлексии разума (*mens, ratio, intellectus*) над чувствительными данными. Кульминация познания-мистическое прикосновение к высшей истине (вариант неоплатонической «иллюминации»), просветление умопостижимым светом, в равной мере интеллектуальное и моральное (*De Trin.* VIII 3, 4; *De Civ. D.* XI 21). Так соединяются две цели познания- «Бог и душа» (*Sol.* I 2, 7): «Возвратись в себя- истина обитает во внутреннем человеке» (*De ver. rel.* 39, 72). Поэтому особую важность для Августина приобрела проблема времени-внутреннего (переживание «перетекания» времени) и внешнего (объективное время как мера становления, возникающая вместе с веществом и пространством- *Conf.* XI 4 сл.). Морально-психологические проблемы Августина сводил к двум основным вопросам: каким должен быть человек и насколько это в его силах. Взгляды Августина претерпели здесь значительную эволюцию. В произведениях первого периода («О свободном решении» и др.) разрабатывалась классическая теодицея, основанная на идее рационалистически и эстетически понимаемого мирового порядка. Видимое несовершенство является частью мировой гармонии и свидетельствует о принципиальной «благости» всего сущего: «Всякая природа, которая может стать хуже, хороша» (*De lib. arb.* III 13,36). Бог не отвечает за зло, которое является лишь отсутствием субстанции (блага) и носит моральный характер: единственным источником зла является злая воля. Чтобы мораль была возможна, субъект должен быть свободен от внешней (в т.ч. сверхъестественной) причинности и способен выбирать между добром и злом. Моральность состоит в следовании нравственному долгу: сама идея о нравственном законе выступает как достаточный мотив (хотя содержание закона имеет богооткровенный характер). В середине 390-х гг. эта схема переживает кризис под влиянием растущего внимания Августина к психологии морального выбора. В «Исповеди» он описывает тончайшую динамику интимно- духовных процессов (к которой античные и предшествующие христианские авторы были гораздо менее внимательны), приводя к выводу, что человек, «великая бездна», слишком слаб, чтобы самостоятельно преодолеть зло в самом себе. На основе изучения посланий ап. Павла у Августина начинает складываться концепция предопределения, достигающая завершения в антипелагианских трактатах третьего периода («О благодати и свободном решении», «О предопределении святых» и др.) и приводящая его к окончательному разрыву с этическим рационализмом. После грехопадения Адама люди способны творить благо лишь с помощью благодати, которая несоизмерима с заслугами и дается тому, кто избран и предопределен к спасению. Основание такого предпочтения непостижимо: в справедливости высших решений можно только верить. Тем самым Августин бесповоротно утверждает примат веры над разумом: мы не можем знать всего, во что верим (*De praed. sanct.* 2). «Уверуй, чтобы уразуметь» (*Serm.* XLIII 3, 4)- кредо зрелого и позднего творчества Августина. Эсхатология и историческая тео-антропология, изложенная в трактате «О Граде Божьем», вводит в философский обиход идеи морального прогресса и линейного исторического времени. «Град Земной» и «Град Небесный»- символическое выражение двух видов «любви», борьбы эгоистических («любовь к Богу вплоть до пренебрежения Богом») и моральных («любовь к Богу вплоть до забвения себя»-XIV 28) мотивов. Моральную историю человечества Августин начинает с грехопадения Адама и рассматривает как поступательное движение к обретаемому в благодати нравственному совершенству, состояние «невозможности грешить» (XXII 30). Цель истории свершиться не на земле: земные государства-«разбойничьи шайки» (IV 4), необходимые лишь в условиях человеческой греховности. Сообщество праведных и будет тем Градом, который не от мира сего. Экзегетика и герменевтика. Августин развивает традиции Александрийской школы, рассматривая текст Писания как совокупность «знаков», имеющих теологическое, историческое и моральное значение. Способы их истолкования (в т.ч.с помощью свободных наук)- тема трактата «О христианской науке», обширных комментариев на кн. Бытия и трех заключительных книг «Исповеди». Созданное Августином целостное (хотя и не оформленное систематически) учение на тысячу лет стало образцом для мыслителей Запада (см. Августинианство) и до сих пор конкурирует с томизмом, находя приверженцев среди католических богословов. Концепция предопределения послужила вдохновляющей основой для протестантизма Лютера и Кальвина, а персоналистские религиозно-психологические мотивы составили другую линию влияния, ведущую через Паскаля и Кьеркегора к экзистенциализму. (Новая философская энциклопедия под ред. Степина В.С., Гусейнова А.А., Семегина Г.Ю., Огурцова А.П., М., 2000, стр. 721)

Авенариус Рихард (1843-1896) – швейцарский философ, один из главных представителей эмпириокритицизма. Основные произведения: «Критика чистого опыта» (1888-1890), «Человеческое понятие о мире» (1909), «Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы» (1913). Термин «эмпириокритицизм» означает «критика опыта», что и составляет основное содержание этого философского направления, которое видит свою задачу в том, чтобы очистить опыт, выявить содержание «чистого опыта», свободного от посторонних привнесений. Такую операцию по очищению опыта совершает философия, в то время как конкретные науки постоянно накапливают знания и тем самым примешивают к опыту посторонние элементы. По мнению Авенариуса, опыт обычно смешан с некоторыми посторонними представлениями-апперцепциями: ценностными (тематологическими) и антропоморфическими. Первые представления связаны с тем, что мы характеризуем предмет как хороший, красивый и т.п., что является лишь нашей оценкой предмета, а не отражает его свойств. Ко вторым, антропоморфическим, апперцепциям относятся мифологические представления (представления о неком «Я», живущем в нашем теле), антропатические представления (воздействие «страстей душ» на телесные движения человека), интеллектуально – формальные представления. Авенариус полагает, что опыт состоит из нейтральных элементов, которые им понимаются как ощущения. На пути очищения опыта Авенариус видит препятствие в виде интроекции, под которой он понимает процесс приписывания другим людям восприятий окружающих вещей, т.е. опыта и познания, и вкладывания этих

чувств и мышления в других людей. «И эта интроекция есть то, что вообще из “находящегося предо мной” делает “находящимся во мне”, “первоначально находимого” “представляемое”, из “составной части (реальной) среды”, “составную часть (идеального) мышления”, из “дерева” с его механической энергией- “явления” из той материи, из которой сотканы сны» [О предмете психологии. М., 1911. С. 22]. Таким образом, придуманный внутренний мир противопоставляют эмпирическому, миру опыта. Интроекция происходит тогда, когда мы помещаем местонахождение различных восприятий внутрь других людей, а тем самым – и в нас самих. Получается, согласно Авенариусу, удвоение мира, при котором возникает иллюзия, что, кроме мира вещей, которые непосредственно даны нам в опыте, существует еще и мир представлений, которые находятся в душе другого человека. Авенариус выступает против этого положения, считая, что борется против идеализма. Он полагал, что нельзя «удваивать мир». Он писал: «Мозг не есть ни местопребывание, ни седалище, ни производитель, ни орудие или орган, ни носитель или субстрат и т.д. мышления. Мышление не есть ни обитатель, ни повелитель, ни другая половина или его сторона и т.д., равным образом и не продукт, даже не физиологическая функция, или даже хотя бы вообще какое-либо состояние мозга». [Человеческое понятие о мире. М., 1909. С. 69.] Отвергая теорию интроекции, Авенариус выдвигает концепцию «принципиальной координации», суть которой состоит в том, что признается нерасторжимая связь познающего субъекта и среды, т.е. «без субъекта нет объекта». Осуществляя процесс очищения опыта, Авенариус выдвинул принцип «Наименьшей меры силы». Он писал: «В случае присоединения новых впечатлений душа сообщает своим представлениям возможно меньшее изменение; или, другими словами: после новой апперцепции содержание наших представлений оказывается возможно более сходным с их содержанием до этой апперцепции... На новую апперцепцию душа затрачивает лишь ровно столько сил, сколько необходимо, а в случае множества апперцепций она отдает предпочтение той, которая совершает ту же работу с меньшей затратой силы» [Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы. СПб., 1913. С. 3]. (Великие философы: Учебный словарь-справочник. 2-е изд., под ред. Блиникова Л.В., М., 1997, стр. 432)

Адлер Альфред (07.02.1870 Пензинг. Вена. Австрия – 28.05.1937 Абердин. Шотландия. Выдающийся австрийский психолог. Основатель индивидуальной психологии. Родился в семье еврейского торговца среднего достатка. Закончил медицинский факультет Венского университета в 1895 году. Он начал свою медицинскую практику сначала как офтальмолог, но позже занялся неврологией и психиатрией. Адлер впервые ввел термин *inferiority feeling* (буквальный перевод: чувство подчиненного положения), который позже не совсем точно назвали комплексом неполноценности. Он развивал гибкую, поддерживающую психотерапию, направленную на компенсацию *inferiority feeling* и социальную адаптацию пациента. Адлер придавал большее значение в психотерапии социальным проблемам и развивал гуманистический целостный подход к проблемам пациента. С 1902 Адлер тесно сотрудничал с Зигмундом Фрейдом. Постепенно, однако, между ними возникли серьезные противоречия, особенно после опубликования работы Адлера «*Über Minderwertigkeit von Organen*» (1907), в котором он предположил, что с помощью психологической защиты люди пытаются компенсировать комплекс неполноценности, возникающий в результате физических или психологических дефектов. Неудовлетворительная компенсация приводит к формированию невроза. Таким образом Адлер отошел от основного положения Фрейда о том, что сексуальные конфликты в раннем детстве являются в дальнейшем причиной неврозов. В 1911 году Адлер и его последователи порвали с Фрейдом и начал развивать то, что они назвали индивидуальной психологией. Адлер считал, что основной мотивировкой в действиях людей является стремление к самореализации. Комплекс неполноценности, связанный с физическими дефектами, низким социальным статусом, излишней избалованностью или лишениями в детстве, или другими причинами, с которыми люди сталкиваются в естественном течении жизни, нарушает эту тенденцию. Люди могут компенсировать свои комплексы неполноценности, развивая свои умения и способности. Однако если этого не происходит, то этот комплекс становится доминирующим фактором, определяющим поведение. Гиперкомпенсация комплекса неполноценности может проявляться в виде стремления к власти и превосходству над другими людьми. Каждый человек стремится развивать свою индивидуальность и прожить свою жизнь своим собственным уникальным способом. Это то, что Адлер назвал стилем или образом жизни. Образ жизни человека формируется в раннем детстве и частично определяется его зависимым положением от родителей и окружения в этот период. Борьба за лидерство сосуществует с врожденным стремлением к сотрудничеству и работе с другими людьми для общего дела. Эту тенденцию Адлер назвал социальным интересом. Ментальное здоровье характеризуется социальным интересом, и само-трансцендентностью. Психическое заболевание связано с комплексом неполноценности и эгоцентричными интересами, направленными на обеспечение собственной безопасности и стремлению к власти над другими людьми. Адлеровский психотерапевт направляет внимание пациента на неудачные, невротичные попытки справиться с комплексом неполноценности и помогает ему сформировать чувство собственного достоинства и реалистические жизненные цели. В 1912 Адлер основал первую детскую клинику в Вене и около тридцати в Австрии. Он уехал в США в 1926 году и в 1927 году стал профессором Колумбийского Университета, а в 1932 году был назначен профессором Медицинского колледжа на Лонг-Айленде в Нью-Йорке. В 1934 правительство в Австрии закрыло его клиники. Творчество Адлера оказало сильное влияние на гуманистическую психологию, некоторые направления неопрейдизма, исследования в области детской и клинической психологии и дефектологии. Основные работы: «*What life Should Mean to You*» (1931); «*R.R. Ansbacher edited The Individual Psychology of Alfred Adler*» (1956); «*Superiority and Social Interest*» (1964). (Классики мировой психологии. Биографический энциклопедический словарь под ред. Сониной В. А., Шлионского Л. М., СПб, 2001, стр.288)

Адорно Теодор Визенгрунд (1903 – 1969) – немецкий философ, социолог, музыковед. Представитель Франкфуртской школы. Адорно, один из самых сложных мыслителей XX века. Для Адорно были характерны марксистские взгляды, сформировавшиеся в основном под влиянием работы Г. Лукача «История классового сознания» (193), в которой разрабатывалось ключевое понятие «овеществление», означавшее процесс превращения социальных отношений в качестве вещей. Это как раз то, то Маркс называл «товарным фетишизмом» и что впоследствии стало краеугольным камнем всего творчества Адорно. В одной из своих первых работ он писал, что социально-критическая функция музыки состоит в ее отказе представлять, быть эквивалентом чего-нибудь, даже выражать политическую борьбу в капиталистическом обществе. Придать музыке большее значение означает, по его мнению, овеществить ее, совершить над нею хакари. В 1933 г. Адорно эмигрировал в Англию, а затем в Америку, где и работал в Нью-Йорке во вновь созданном Хоркхаймером Институте социальных исследований и в его журнале. В 1941 г. он переезжает в Калифорнию, где в то время находились многие выдающиеся деятели, изгнанные или уехавшие из Германии, в том числе и Томас Манн, который использовал музыкальные знания Адорно при написании романа «Доктор Фаустус». Под влиянием «Кризиса европейских наук» Гуссерля Адорно совместно с Хоркхаймером создал труд «Диалектика просвещения» (1947), в котором развивал идею, что «свет разума» современно общества внезапно погас перед критикой своей собственной структуры, став таким образом новой и опасной мифологией, подчиняя мир тоталитарному технологическому господству. В этой работе авторы показали, что процесс овеществления стандартизирует продукты культуры, вырабатывает у людей стереотипный реакции и клише в области мышления. Хотя здесь и критиковался марксовский техноцентризм, усвоенный им у Маркса товарный фетишизм» доводился до философских и научных обобщений. Вместе с Хоркхаймером Адорно был создан труд «Авторитарная личность» (1950), в котором дан философский, социологический и психоаналитический анализ различных типов личности в зависимости от склонности принять или не принять авторитарный тип руководства. В это время Адорно уже вернулся в Германию, участвовал в восстании Института социальных исследований, преподавал в Университете во Франкфурте. В 1966 г. Адорно публикует «Негативную диалектику», в которой дает развернутое изложение своих взглядов на характер диалектического развития общества и философии. В обществе, по его мнению, господствует негативность, которая является отрицанием как определенной системы понятий, так и реальности. Диалектика Гегеля и Маркса, с точки зрения Адорно, недостаточно негативна, так как результатом отрицания у них является позитивность. Негативная диалектика для Адорно – это «логика распада», которая приводит к всеобщему разрушению и гибели, при этом она должна обратиться и против себя самой. Методологическая роль «негативной диалектики» состоит в разработанной Адорно критике культуры. По его мнению, в том или ином типе философского мышления бессознательно зашифровывается социально-историческая действительность, и эти шифры социального находят свое выражение в произведениях тех или иных мыслителей и писателей, которые представляют, по его мнению, ложную идеологию. Критически рассматривая роль разума в общественном развитии и политические проблемы современности – тоталитаризм, антисемитизм и др., – Адорно полагает, что деятельность разума приводит к уничтожению самого себя. Поэтому, по его мнению, лишь искусство может обнаружить в себе «второе мышление», способное противостоять технической рациональности. Искусство в лице писателей, подобно Прусту, Валери, Беккету, художников, подобно Кандинскому, Клее, музыкантов, подобно А. Веберну, способно путем изобретения новых форм сказать «нет» миру потребления. (Великие философы; Учебный словарь-справочник под ред. Блиникова Л.В. М., 1997, стр. 25-27)

Ансельм Кентерберийский (1033-1109) – крупнейший представитель ранней схоластики. С 1093 г. он – архиепископ Кентерберийский. Им написаны трактаты «Монолог» (1076), «Прибавление к рассуждениям» (1077-1078), «Почему Бог является человеком» (1094-1098) и др. Еще при жизни Ансельма называли «вторым Августинем» за его авторитет как мыслителя. Основную проблему христианской философии – соотношение веры и разума – Ансельм решает в духе Августина, превознося веру за счет разума. Он говорил, что вера – предпосылка знания: он размышляет не для того, чтобы верить, а верит, чтобы понимать, разуметь. Сначала вера, а потом диалектической искусство разумения, рассуждения, которые предопределены верой. Таким образом разум, согласно Ансельму, существует для того, чтобы оправдать веру своими рациональными средствами. С помощью рационалистических рассуждений Ансельм стремился обосновать доказательство бытия Бога, а также такие догматы церкви, как идея творения мира из ничего, бессмертие и свобода души и другие вероисповедные формулы. Во всех доказательствах Ансельм исходил из основных положений реализма, утверждавшего существование общего до вещей. Это положение было сформулировано еще Платоном и в дальнейшем развито неоплатонизмом и некоторыми представителями патристики, частности Августином. Ансельм стоял на позиции так называемого крайнего реализма, считавшего, что общее – это нечто объективное, первичное и существует до и вне вещей, а единичные вещи – это производное от общего. На позициях крайнего реализма стоял Эриугена, развивший пантеистическую концепцию на основе неоплатонизма, а также Августин. Позиция Августина была дальше разработана Ансельмом. Реализм понятий – необходимая часть всей христианской философии и теологии, с его помощью религия обосновала основные вероисповедные догматы христианского вероучения. Так, первородный грех Адама мог быть перенесен на все человечество только потому, что в Адаме заключалась сущностная общность человеческого рода. Также и догмат Троицы содержал утверждение о существовании божественной сущности, которая одновременно выражается в трех лицах: Бога-отца, Бога-сына, Бога-святого духа. Крайний реализм понятий привлекается Ансельмом для доказательства бытия Бога, которое состояло в следующем рассуждении: поскольку понятие Бога предполагает идею

божественного совершенства, поскольку Бог должен обладать свойством существования, так как в противном случае это понятие не мыслилось бы как понятие «Бог». Бог есть то, превыше чего и больше чего нельзя ничего мыслить, значит Бог существует. Такое рационалистическое рассуждение – от понятия Бога и его совершенства к его существованию – имело под собой основания лишь в пределах крайнего реализма понятий. Это доказательство бытия Бога называется онтологическим; оно было впоследствии опровергнуто Кантом, который показал, что существование не является предикатом, так как идея некоторого существа, которое имеет свои предикаты как совершенные, не может быть идеей существа, у которого одним из атрибутов является существование. (Великие философы; Учебный словарь-справочник под ред. Блинникова Л.В. М., 1997, стр. 33-34)

Апель Карл Отто (р.1922) – нем философ, ученик Ротхакера. С 1972 г. – проф. философии унта Франкфурта-на-Майне. В работе «Идея языка в традиции гуманизма от Данте до Вико» (1963) А. сформулировал требование «лингвистического поворота» философии, признавая язык первичной сферой филос. анализа. Стремясь избежать крайностей сциентизма и антисциентизма, А. стремится обосновать языковую практику априорно значимым образом, при помощи трансцендентально-прагматического, а не герменевтического метода. Он ставит задачу соединить, с одной стороны, наследие диалектики, трансцендентальной философии, феноменологии и герменевтики, критически относясь к мотивам иррационализма и субъективизма в них, а с другой – традицию англосаксонской аналитической философии языка и науки, смягчив их натуралистический, сциентистский уклон. Оценивая Дильтея как «трансформатора» трансцендентальной философии, А. указывает ту традицию, к которой сам хотел бы отнести свою теорию. Он также осуществляет «трансформацию» трансцендентальной философии, в рез-те чего формулирует свою теорию коммуникации. А. отвергает попытку доказательства автономии наук о духе, к-рые, по его мнению, приводят к противопоставлению науки и философии, и следовательно, к капитуляции философии в деле обоснования разума. Подобной иррациональности абсолютизированной духовной жизни он противопоставляет рациональность, укорененную в языково-коммуникативном взаимопонимании (рациональность коммуникативного опыта). А. доказывает, что сфера до-научного опыта, противопоставляемая в экзистенциализме и герменевтике научной рациональности, на самом деле основана на тех же принципах и нормах коммуникативного взаимопонимания, т. е. на intersubjectively признанных этических нормах. В концепции А. различаются четыре типа рациональности. Это – научная рациональность каузального анализа, технологическая рациональность целенаправленного действия, герменевтическая рациональность понимания и этическая рациональность. На принципах этической рациональности и должна быть основана т. наз. «коммуникативная общность». Рациональность понимания, по А., должна быть расширением и развертыванием естественнонаучного просвещения, ибо естествознание как форма человеческой активности принадлежит социально-культурной сфере. А. характеризует свой трансцендентально-прагматический подход как эвристический и нормативный, не аксиоматически нейтральный. В этом он протистовит позиции Вебера, постулировавшего ценностную нейтральность социальных наук. Исходя из трансцендентально-прагматической установки, А. вводит в процесс обоснования познания и практики понятие «априори тела». Это открывает ему возможность филос.-антропологической критики идеологических манипуляций человеком и обществом. (Философский словарь под ред. И.Т.Фролова, М., 2001, стр. 23-24)

Аристотель (384-322 гг. до н. э.) выдающийся древнегреческий мыслитель, учёный-энциклопедист, автор первых научных трудов о психике человека и животных (трактаты «О душе», «История животных», «Этика» и др.). Основополагающие идеи А. послужили базой для дальнейшего развития научной психологии. К их числу относятся: психика (душа) человека – регулятор его поведения; высшие психические функции возникают на основе низших; различные функции души (психики) – растительная, животная и разумная – это различные уровни её развития; человеческий, разумный уровень развития души основан на предшествующих ему биологических формах – растительных и животных; движущей силой поведения является внутренняя, психическая активность, обусловленная чувством удовольствия или страдания; человек воспринимает и запоминает связи между явлениями по принципу сходства, смежности и контраста (идея ассоциации); развитие человеческого разума определяется усвоением общих понятий в области практической и теоретической деятельности; характер человека формируется в результате систематически совершаемых поступков; благо человека зависит от правильного определения целей и нахождения средств для их достижения. Аристотель первым преодолел анималистическое представление о душе. «...Я утверждаю, что душа есть местонахождение форм (идей) и охватывает идеи не в их действительной наличности, а потенциально». А. обеспечил прорыв человечества к научному пониманию своей психики, своего разума. Он выявил формальные (независимые от содержания) структуры мышления, открыл иерархическое строение категорий, установил правила их определения («Категории», «Об истолковании», «Герменевтика», «Топика», «Аналитика, первая и вторая» и др.). Благодаря трудам А. произошёл скачок от архаического мышления к мышлению научному, от мышления наглядно-образного к мышлению абстрактно-понятийному. Возникли предпосылки для глубокого исследования всеобщей (абстрактной) сущности наблюдаемых явлений. Человечество приступило к открытию универсальных законов природы, общества и человеческого мышления. А. создал понятийный аппарат процесса мышления (постановка проблемы, аргументы за и против, решение и др.). (Энциклопедия. Общая и социальная психология под ред. Еникеева М. И., 2002, стр. 17)

Армстронг Дэвид (род. 1926). Австралийский философ, представитель научного материализма. В своих сочинениях «Материалистическая теория сознания» и «Что такое закон природы?» А. изложил

созданную им теорию центральных состояний (нейрофизиологических состояний мозга), в которой ментальные (психические) явления трактует как артефакты языкового описания нейрофизиологических процессов. Согласно этой теории, сознание есть не что иное, как мозг, который выступает в качестве посредника внешних или внутренних для организма стимулов и моторных, эмоциональных и концептуальных (идеальных) реакций человека. При этом понятие «ментальное состояние» включает то, что вызывается в человеке определёнными стимулами и что, в свою очередь, вызывает определённые реакции. В этом отношении ментальное (психическое, духовное) неотлично от физического (нейрофизиологического). А. представляет категорию закона как отношение универсалий, но при этом универсалии превращаются у него в индивидуалии (партикулярии), ибо они в своей индивидуальности ничем не отличаются от индивидов. Закон же, как отношение между универсалиями, есть, по А., теоретическая сущность, постулирование которой объясняет наблюдаемые явления и предсказывает новые наблюдения. Таким образом, А. пытается отождествить психическое с физическим, а общее, необходимое и существенное с единичным и случайным. (Справочник по истории философии под ред. Ермакова В. С., 2003, стр. 375)

Барт Ролан (12 ноября 1915, Шербур – 27 марта 1980, Париж) – французский философ, литературовед. Один из основателей Центра по изучению массовых коммуникаций (1960), профессор Практической школы высших знаний (1962), руководитель кафедры литературной семиологии в Коллеж де Франс (с 1977). Погиб в автокатастрофе. В работах 1950-х гг., отталкиваясь от радикальных марксистских идей (и используя соответствующую терминологию), Барт выдвинул семиологический проект, суть которого в стремлении написать историю литературной политики буржуазии, основываясь на представлении об историчности отношения литературных производителей к средствам труда и его продуктам (напр., к используемому языку или романной форме). Власть буржуазии, по Барту, есть более глубокое явление, чем институты представительства и репрессии, в которых она внешне локализована. Видимость самоустранения буржуазии из политических институтов общества он объясняет тем, что этот класс претендует представлять всех, универсализует свой частный интерес. Практикуемые в национальном масштабе буржуазные нормы воспринимаются общественным сознанием как очевидные, причём, чем шире эти представления распространяются, тем в большей степени они «натурализуются». В попытке упразднить историю буржуазия порождает миф как «деполитизированную речь». Однако язык, по Барту, не является простым орудием содержания, он активно это содержание производит. Везде, где с помощью речевой практики мир изменяют, а не сохраняют в виде образа, метаязык, которым является миф, становится невозможным. Таким образом, в 1950-е гг. Барт полагал, что существует язык, который мифически не является, и отождествлял его с языком человека-производителя. Литература, использующая язык, который «производит» содержание, не может мыслить себя вне власти, вести независимую от политического измерения жизнь. Это и заставляет Барта из традиционного историка литературы стать историком семиотических практик определённого класса или, как говорит он сам, стать историком самых коварных знаков, которыми общество метит писателя, – знаков очевидности. Максима политической семиологии – любая деполитизация мира осуществляется в политических целях, не существует «незаинтересованного наблюдателя» власти. В подобной «незаинтересованности» проявляет себя, по Барту, активное утверждение созерцательного отношения к миру как к ценности. В 1-й пол. 1960-х гг. Барт увлекается семиотикой. В кон. 1960-х и особенно в 1970-е гг. он постепенно отходит от радикализма ранних работ; в центре его внимания оказывается проблема текста и письма как полноценных аналогов социальной революции. Здесь источник двойственности позиции Барта, проходящей через его труды: с одной стороны, революция в письме представляет собой нечто «полное», в себе завершённое, ни в чём внешнем не нуждающееся («текстуальный слепок революции»); с другой стороны, признаётся – хотя чем дальше, тем реже, – что раскол внутри языка неотделим от социального раскола и что без «действительной универсальности» создание абсолютно революционного литературного языка является фикцией. Эта переориентация связана с крупным политическим событием: в результате потрясшего Францию кризиса 1968 семиология пережила существенную трансформацию. То, что в 1950-е гг. мыслилось Бартом как взаимодополняющее (письмо есть и временный слепок социальной революции, и её доверие), в 1970-е гг. начинает противопоставляться; макрореволюционные преобразования видятся как неизбежная рутинизация серии точечных текстуальных микрореволюций. Теперь основной задачей политической семиологии становится разложение иерархии языков, закреплённой в системе жанров, и её подосновы, наррации (повествования, рассказа, сказа); последнюю Барт подводит под раскритикованную Марксом созерцательную позицию предшествующей философии. В отличие от текста, который сам производит условия своей возможности, наррация стремится подчеркнуть своё основание извне. Наррация всегда «правдива», как всё то, что стремится просто отражать. Революционный порыв, «великое Нет» обществу возможны, однако, лишь в пределах наррации. Для того, чтобы объявить миру о его тотальном неприятии, необходимо использовать язык инструментально, т. е. быть в этом отношении на стороне власти. Обычно для борьбы с идеологией писателя используют языковой арсенал, наработанный той же идеологией, не видя в этом никакого противоречия. В подлинно революционном письме, которое, по Барту, теперь и есть сама революция, нет достаточного пространства для того, чтобы провозгласить революцию социальную. Взгляды Барта повлияли на авторов круга «Тель Кель», «новых философов» и на ряд других мыслителей, близких структурализму. (Новая философская энциклопедия под ред. Стёпина В. С., 2000, стр. 219)

Батай Жорж (10.09.1897, Бийома – 08.07.1962, Париж), французский писатель и философ, в 1940–1950гг. – один из лидеров левых интеллектуалов во Франции, автор книг по проблемам философии, религии,

экономики; по характеристике М.Хайдеггера – «самый светлый ум во Франции». В начале 1920-х годов в Париже много общался с Львом Шестовым; под его влиянием начал читать Достоевского, Кьеркегора, Паскаля, Платона, принял участие в переводе на французский язык книги Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Ф.Ницше» (1925г). Кроме этих мыслителей, его интересовали Фрейд, де Сад, позже – Гегель и Маркс; стержнем его концепции стало гегельянство, переосмысленное с позиций ницшеанства и психоанализа. С середины 1920-х годов Б. публиковал статьи в журналах «Аретуза», «Документы», специализировавшихся на искусствоведении, археологии, этнографии. В 1931г. познакомился с Борисом Сувориным и вступил в Демократический коммунистический кружок (распался в 1934г). Тогда же опубликовал ряд статей в журнале «Социальная критика» («La critique sociale»): «Критика основ гегелевской диалектики», (совместно с Раймоном Кено, 1932г.; в статье проводилась мысль о необходимости обогащения марксистской диалектики за счет включения в нее психоанализа Фрейда и социологии Мосса и Дюркгейма); «Проблема государства» (1933г) (против революционного оптимизма, фашистского тоталитарного государства и диктатуры социализма); «Психологическая структура фашизма». Первым во Франции Б. применил психоаналитические методы к анализу политических проблем. С 1931г. Б. участвовал в семинаре Александра Койре в Школе высших исследований, а в 1934г. – в семинаре Александра Кожева, где в сотрудничестве с Р.Кено, Р.Ароном, М.Мерло-Понти, Эриком Вейлем, Андре Бретоном и другими работал над переводом и комментариями к гегелевской «Феноменологии духа» (семинар действовал до 1939г). В 1935г. принял участие в работе группы, организованной Ж.Лаканом. В 1935г. стал одним из инициаторов движения «Контратака» («Contre-Attaque»), объединившего левых интеллектуалов различных творческих ориентаций, в том числе сюрреалистов. Основными лозунгами движения были антинационализм, антикапитализм, антипарламентаризм, даже антидемократия, а основной целью – замена мифов фашизма мифами моральной и сексуальной революции. Основными источниками вдохновения «Контратаки» были сочинения маркиза де Сада, Фурье, Ницше (движение распалось в 1936г). Члены движения принимали участие в уличных манифестациях, протестуя против действий националистической организации «Аксон франсез». В этот период Б. и близких к нему членов движения обвинили в профашистских настроениях, поскольку в одном из составленных ими документов «недипломатическая грубость» Гитлера трактовалась как позитивная альтернатива «слюнтяйства» политиков и дипломатов. С 1936г. Б. начал организацию тайного общества «Асефаль» и одновременно журнала с тем же названием. Первый номер журнала вышел в 1936г, общество было создано в 1937г. (его членами стали Клоссовски, Шави, Шенон и др.; одно из правил общества – не подавать руки антисемитам). В тот же период Б. организовал Общество коллективной психологии, нацеленное на изучение роли психологических, в том числе бессознательных, факторов в социальной жизни. На первый план для Б. выдвинулись проблемы смерти как основы социальных отношений (смерть – «эмоциональный элемент, придающий безусловное значение совместному существованию»), вины (в 1944г. выходит в свет его книга «Винный» (Le coupable)), греха, зла, внутреннего опыта (книга «Внутренний опыт»; опубликована в 1943г). В 1946г. по инициативе Батая началось издание журнала «Критика» («Critique»), где он опубликовал статьи «Моральный смысл социологии», «Тайна Сада», «О рассказах жителей Хиросимы», «Переход от животного к человеку и рождение искусства», «Коммунизм и сталинизм», «Сад» (1740–1814гг) и др. В эти годы и позже им были написаны следующие работы: «О Ницше» (1945г), «Метод медитации»(1947), «Литература и зло»(1957г), «Эротизм»(1957г.) и др. (Предельный Батай: сб. статей под ред. Дорофеева Д.Ю., М., 2006, стр.7)

Бахтин Михаил Михайлович (1895 – 1975) – русский литературовед, культуролог, философ, социолог, социолнгвист. Родился в Орле, учился в Новороссийском и Петроградских университетах. На его творческое становление как мыслителя определяющее влияние оказали идеи Канта, Кьеркегора, Достоевского, Гуссерля. В 1920-е гг. работал над книгой «Субъект нравственности и субъект права», одно из проблемных направлений которой переросло в отдельную работу о Достоевском. В годы сталинского террора был репрессирован, отбывал ссылку, лишился возможности публиковать свои труды. Некоторые работы выпустил в свет под чужими фамилиями. Основные сочинения: «Фрейдизм: Критический очерк»(1927г); «Проблемы творчества Достоевского»(1929г); «Формальный метод в литературоведении. Критическое введение в социологическую поэтику»(1928г); «Марксизм и философия языка»(1929г); «Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса» (опубликована в 1965 г) и др. Б. особым образом трансформировал платоновское учение об идеях, рассматривая с его помощью не вселенское целое, а только универсум мировой культуры. Последняя предстает у него как звучащий космос спорящих между собой идей, старых и нарождающихся, официальных и неофициальных, сильных и слабых, господствующих и тех, чей голос раздается «из-под глыб», звучащих из прошлого и будущего и т.д. Каждая идея существует в диалогических отношениях с другими идеями; между ними постоянно возникают столкновения и конфликты. А в целом все это выглядит как грандиозная интеллектуальная драма мирового масштаба. Это нескончаемое драматическое действие продуктивно; культура, чтобы быть полноценной, нуждается в открытых, равноправных диалогах идей. Отличие концепции Б. от классического платонизма состоит в том, что его идеи имеют антропогенную природу, за ними стоят человеческие субъекты. Дорожа своей духовной автономией, собственным авторством, они вместе с тем способны становиться на позиции оппонентов, предрасположены к диалогическому взаимодействию. Для мыслителя как человека идеи, оптимальной является позиция открытости внешним диалогам и расположенность внутреннему диалогизму, чуждость застылости на окончательных истинах. Любая идея, если она изолирована от других идей, вырождается и гибнет. Она по своей природе интериндивидуальна, интересубъективна, поэтому монолог может быть принят только как

условная, композиционная форма ее выражения. Никакая всеобщая истина не вместиима в пределы одного сознания, а требует множественности сознаний. Более того, она и родиться способна лишь в точке соприкосновения разных сознаний. Это соприкосновение и есть социальное событие, которое должно быть в центре диалога. (Энциклопедический словарь под ред. Бачинина В.А., М., 2005, стр.37)

Бергсон Анри (1859 – 1941) – фр. философ, представитель интуитивизма и философии жизни, член Фр. Академии (1914г), лауреат Нобелевской премии по литературе (1927г). Продолжая традиции Б.Паскаля, Р. Декарта, Ж.Ж. Руссо, фр. спиритуализма 19 в. (Мен де Биран, Ж. Лашелье), англ.эмпиризма, романтизма, осмысливая новые достижения естественных наук – физики, биологии, психологии, – Б. поставил задачу создания синтетической формы «позитивной метафизики», преодолевающей односторонность механистических, позитивистских способов философствования. Б. стоит у истоков антропологического направления современной философии, занимая место между позитивизмом и экзистенциализмом. Главной целью «позитивной метафизики» Б. считает переосмысление основ философии, обращение к конкретным фактам, получаемым в ходе опыта; под опытом понимается опыт сознания, непосредственно погруженного в реальность и постоянно опирающегося на результаты научных исследований. Сущность жизни («Опыт о непосредственно данных сознания», 1888г; «Длительность и одновременность», 1922г) может быть постигнута только с помощью интуиции: здесь нет противостояния субъекта и объекта, это – постижение жизнью самой себя. Самонаблюдение позволяет обнаружить, что тканью психической жизни является длительность – конкретное, живое, субъективное время, радикально отличающееся от физического времени, времени науки и научного познания. Главная характеристика живого времени – неделимость и целостность, оно предполагает постоянное взаимопроникновение прошлого и настоящего, творчество новых форм, свободу. Интеллект в противоположность интуиции имеет дело с «мертвыми вещами», материальными объектами, подчиненными практическим и социальным потребностям; он ориентирован на приспособление к условиям и на реализацию практич. действий. Философия жизни Б. в полной мере раскрывается в основном его труде «Творческая эволюция» (1907г), где длительность рассматривается в плане онтологии. В центре здесь находится понятие жизненного порыва – принципа развития и творчества, создающего в своем бесконечном развертывании всю совокупность жизненных форм. Источником жизненного порыва является сознание, скорее даже сверхсознание, Бог, понимаемый как «непрекращающаяся жизнь, действие, свобода»; это в начале творчества Б. нерелигиозное представление впоследствии («Два источника морали и религии», 1932г) обретает все черты Бога и религии. Б. противопоставляет свои мысли об эволюции как механистической концепции Г.Спенсера, так и традиционному телеологизму; особенно резко он критикует причинное объяснение эволюционного процесса, при котором не остается места свободе. Теория эволюции находит завершение в создании социально-этической и религиозной концепций, основная проблема которых – возможность прогресса человеческого общества. Б. противопоставляет закрытое и открытое общества и соответствующие им типы морали и религии – статическую и динамическую («Два источника морали и религии»). Главная цель закрытых обществ состоит в поддержании целого, сохранении рода путем обеспечения постоянного порядка, подчинении части целому, строгой дисциплины и почти автоматич. выполнения долга; общества закрытого типа представляют собой тупиковую линию эволюции. Открытое общество являет собой высшую форму социальности, где действует динамическая мораль – сверхрациональная мистическая эмоция, позволяющая человеку откликаться на призыв великих нравственных личностей – носителей высших принципов справедливости, любви и милосердия, способных к бесконечному самосовершенствованию. Единственно возможный путь возрождения человечества, борьбы с обезличиванием и стандартизацией человеческих отношений Б. видит в пропаганде норм евангельской морали, в частности аскетизма. Философия Б. оказала влияние на прагматизм, экзистенциализм, персонализм, католический модернизм, философию истории А.Тойнби, Э. Леруа, Х. Ортеги-и-Гассета и др. (Энциклопедический словарь под ред. Ивина А.А., М., 2004, стр. 87)

Бердяев Николай Александрович (1874 – 1948) – российский философ, представитель персонализма. Профессор философии (1919), директор теологии (1947). Учился в Киевском кадетском корпусе. С 1894 г. учился на естественном и юридическом факультетах университета Святого Владимира (Киев). Систематически изучал философию под руководством Г.И.Челпанова. Увлекался социал-демократическими идеями и принимал активное участие в социал-демократическом движении. В 1898 г. в связи с разгромом Киевского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса» был арестован и исключён из университета. В 1901 – 1903 гг. находился в административной ссылке в Вологде и Житомире. В 1903 г. осуществил переход «от марксизма к идеализму», от социал-демократии к либерализму. Примкнул к «Союзу освобождения». В 1904 г. входил в редакцию журнала «Новый путь». В 1905 г. вместе с С.Н.Булгаковым руководил журналом «Вопросы жизни». Выступил как теоретик «нового религиозного сознания» и активный философский публицист. В качестве основных направлений философских исканий принял философию свободы и смысл творчества. Приветствовал Февральскую революцию (1917) в России, но резко осудил Октябрьскую революцию. Создал Вольную академию духовной культуры (Москва, 1919), к работе в которой привлёк ряд выдающихся мыслителей. В 1920 г. был арестован и допрошен Ф.Э.Дзержинским. В 1922 г. был вновь арестован и выслан из Советской России. Жил в Берлине, где основал Религиозно-философскую академию. С 1924 г. жил и работал в Кламаре (пригороде Парижа), где возобновил деятельность Религиозно-философской академии, издавал журнал «Путь» (1925 – 1940) и принимал участие в деятельности издательства «ИМКА-Пресс». Бердяев осуществил философское исследование проблем назначения человека, его духа, свободы и рабства. Многократно обращался к анализу и оценки идей З.Фрейда. Считал, что «из тех, которые смотрели на человека

снизу, быть может, наибольшее значение имеют К.Маркс и З.Фрейд». Автор книг: «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901); «Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии» (1910); «Философия свободы» (1911); «Душа России» (1915); «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916); «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923); «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» (1931); «Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы» (1934); «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века» (1946); «Истоки и смысл русского коммунизма» (1955) и многих др. (История психологии в лицах, под ред. Л.А. Карпенко, Москва, 2005, стр. 51-52).

Беркли Джорж (1685 – 1753) – английский теолог и философ, родоначальник крайней формы субъективно-идеалистического воззрения на внешний мир и психологическую жизнь. Принял священнический сан в 1709 г. Д-р философии (1727). Епископ в Клойне (Ирландия) с 1734 г. Своё учение именовал «имматериализмом». По Беркли то, что люди принимают за независимые от сознания вещи, не что иное, как комплекс их ощущений (по терминологии Беркли – «идей»). Главная его формула гласила: «быть – значит быть в восприятии». До него популярным являлось разделение воспринимаемых человеком чувствительных качеств на первичные – независимые от сознания (такие, как твёрдость объектов, их непроницаемость, пространственные формы и др.) и вторичные (возникающие в сознании звука, цвета и др.), данные только ему. Беркли решительно отверг это разграничение, утверждая, что никаких качеств, кроме непосредственно испытываемых субъектом, не существует. Соответственно следует отказаться от предположения о материальных внешних агентах (раздражителях), воздействие которых на органы чувств вызывают ощущения («идеи») и другие психические образования. Идеи соединяются между собой по законам ассоциации, образуя комплексы, иллюзорно принимаемые за материальные физические объекты. За этими комплексами скрыта их истинная причина, каковой, согласно Беркли, является не материальная субстанция (природа), а дух – простая, неделимая, активная сущность, которая мыслит, обладает волей и воспринимает идеи (т.е. психические образы). Положения, выдаваемые наукой за законы природы, являются на самом деле непрерывной последовательностью идей. В тех же случаях, когда мнится, будто одна идея вызывает другую и научная мысль принимает эту связь за причинную, скрыт обычный способ, которым действует Бог. В нашем познании ум пассивен. Он лишь наблюдает смену феноменов, между которыми нет необходимой связи, но существует произвольная активность Бога. Психические явления связаны между собой не причинными, а символическими знаковыми отношениями. Одно служит знаком другого. Огонь при сближении с ним не причина боли, а знак, предупреждающий о ней. Но одним знаком мы можем предупреждать другие и это достаточно, чтобы правильно вести себя. Психологии восприятия Беркли посвятил трактат «Опыт новой теории зрения» (1709). В нём он использовал принцип ассоциации, чтобы объяснить восприятие видимого пространства. Обращаясь к поверхности сетчаткой оболочки глаза, можно понять, как возникает образ двух измерений пространства – вертикального и горизонтального, но необъяснимо восприятие глубины, дистанции, на которую отстоит зримое субъектом. Это восприятие возникает благодаря тому, что к сетчатому изображению присоединяются тактильные ощущения и возникает, благодаря ассоциации (Беркли называл её «суггестией»), трехмерный образ. Стало быть, этот образ не является врождённым. Он складывается благодаря опыту. С этих же позиций Беркли проанализировал другие компоненты процесса построения зрительного восприятия. Концепция Беркли стала прообразом многих субъективно-идеалистических направлений в западной психологии, породив в том числе всю кантианскую линию в философии. Именем Беркли назван приморский город в США, где находится Калифорнийский университет. Основные труды Беркли: «Опыт новой теории зрения» (1709, в русском переводе 1912); «Трактат о принципах человеческого познания, в котором исследуются основные причины заблуждений и трудностей естественных наук, а также основания скептицизма, атеизма и безверия» (1710, в русском переводе 1905); «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713, в русском переводе 1937); «Труды», 1948 – 1957; в русском переводе – «Сочинения», 1978 и другие. (История психологии в лицах, под ред. Л.А. Карпенко, Москва, 2005, стр. 52-53).

Бинсвангер Людвиг (1881 – 1966) – швейцарский психиатр, психолог и философ. Создатель экзистенциального анализа. Ученик и друг Э.Блейлера, З.Фрейда и К.Г.Юнга. Действительный и почётный член около 10 медицинских академий. Родился в семье врача. Медицинское образование получил в Лозанне, Гейдельберге и Цюрихе. Работал в клинике Бургхельцли и был одним из первых психоаналитиков-клиницистов. В 30-е гг. XX в. Беркли, опираясь на идеи, теорию и методологию экзистенциальной философии М.Хайдеггера, феноменологию Э.Гуссерля и данные антропологии, переосмыслив психоаналитические идеи З.Фрейда и создал собственную версию психоанализа – экзистенциальный анализ. Использование идей последнего произвело антропологический и феноменологический поворот в психиатрии того времени. Бинсвангер сосредоточил внимание на «бытие-в-мире» как принципиальном феномене человеческого существования, исследовал его разнообразные формы, сделал ряд феноменальных описаний субъективных переживаний в процессе лечения. Главные труды Бинсвангера: «Основные формы и познание человеческого существования» (1942), где изложены основные идеи экзистенциального анализа; «Введение в проблемы общей психологии» (1922), краткий анализ этого труда содержится в работе Л.С.Выготского «Исторический смысл психологического кризиса»; «Феноменологическая антропология» (1947); «Генрик Ибсен и проблема самореализации в искусстве» (1949), в которой развиваются некоторые положения «патографических исследований» З.Фрейда; «Воспоминания о З.Фрейде» (1956) и другие. В последнем периоде творчества Бинсвангер уделит особое внимание проблемам любви, считая, что быть человеком – значит любить.

Бинсвангер усматривал в любви тайну человека и полагал, что подлинное человеческое бытие есть «бытие-в-любви». (История психологии в лицах, под ред. Л.А. Карпенко, Москва, 2005, стр. 62).

Бодрийяр Жан (1929-2007) – французский социолог и культуролог, профессор социологии университета Париж-Нантер. Постмодернистский этап (1980-90е годы) творчества Бодрийяра во многом был подготовлен ранними трудами, посвященными своего рода социологическому психоанализу мира вещей и общества потребления. В центре его исследований – роль культуры в повседневной жизни, вещь-знак. В духе леворадикального протеста Бодрийяр критикует общество потребления, чутко подмечая усталость от переизбытка – как в потреблении, так и в производстве вещей-объектов, доминирующих над субъектом. Пределов насыщения знаками нет, поэтому культура постепенно подменяется идеей культуры, ее симулякр, знаковой прорвой. В симуляционном потреблении знаков культуры таится соблазн, разрушающий классическое равновесие между мифом и логосом. Средневековая борьба между Богом и дьяволом сменилась конфликтом между белой магией избыточного потребления и его осуждением. Перенасыщение, удвоение объекта, экстаз полноты уводят культуру постмодернизма по ту сторону принципа реальности. Однако «ожирение» объекта свидетельствует не о насыщении, но об отсутствии пределов потребления. Неопределенность, обратимость становятся главными признаками постмодернистского культурного проекта. Бодрийяр отмечает связь постмодернистской культуры с постнеклассическим научным знанием, высокими технологиями, средствами электронной информации. Их совокупное влияние на современную культуру он называет «киберлицем», усиливающим шум, релятивистскую индетерминированность аксиологического поля. Конец классической способности суждения, снятие оппозиций между прекрасным и безобразным выливаются в постмодернистский художественный карнавал, чья единственная реальность – симулякры нейтральных, недифференцированных знаков и кодов. В результате симулякризации артефакта форма становится его единственным содержанием. Порывая с классической декартовской философией субъекта, Бодрийяр создает свой вариант неоклассической теории культуры, вдохновляясь патафизикой А. Жарри, абсурдизмом Э. Ионеско, идеями А. Батая о творческом выходе «Я» за свои пределы. Постмодернистская культура соблазна, избытка знаменует собой, по его мнению, триумф иллюзии над метафорой, чреватый энтропией культурной энергии. Теме «конца конца» посвящены его книги 1990-х годов «Иллюзия конца», «Идеальное преступление», «Безразличный пароксизм». Эта проблема предстает в разных ипостасях – как прекращение существования истории в качестве события; как разрушение концептуально-аксиологического мышления; конец оппозиции индивидуальное – коллективное, оба члена которой оказались проглоченными виртуальной гиперреальностью; как разрастание «культуры смерти». Бодрийяр констатирует конец метафизики, метаязыка, метафоры в пользу чистого знака, чистого события: ведь все уже закончилось, поэтому ничто уже не заканчивается. Новой фатальной стратегией становится позиция безучастного наблюдателя-пароксиста, вставшего на нечеловеческую точку зрения и иронически превращающего сам анализ в объект, материальное событие языка. Полемизируя с М. Фуко, Р. Бартом, Ж. Локаном, Ж. Деррида, Ж. Делезом, Ж.-Ф. Лиотаром, Бодрийяр, тем не менее остается в рамках постструктурализма, хотя и вносит в него такие новые понятия, как симулякр, соблазн, экстаз, ожирение и др. Он одним из первых почувствовал, что избыточность, «переполненность» являются теми признаками адаптации к изменившимся условиям бытования культуры, которые дают дополнительные возможности ее выживания. Взгляды Бодрийяра (которого называют «гуру постмодерна») оказали влияние на художественную практику симуляционизма (Х. Стайнбах, Д. Кунс) и феминизма (С. Шерман, Ш. Левин, Б. Крюгер). (Новая философская энциклопедия под ред. Стёпина В. С., Семигина Г. Ю., Москва, 2000, с. 291)

Босс Медард (1903-1990) – швейцарский психиатр и психоаналитик. Один из основателей и лидеров экзистенциального анализа. Подверг критике ряд принципиальных положений психоанализа и фрейдизма, в том числе теорию бессознательного. Осуществляя поиск новых идей и способов повышения эффективности психотерапии, стремился к объединению психоанализа и экзистенциализма. Постепенно склонился к позициям экзистенциального анализа Л. Бинсвангера и в 1940-50-х годах активно развел это направление. С течением времени несколько отошел от подхода Л. Бинсвангера и начал разработку собственной версии экзистенциального анализа. В 1947 году познакомился с немецким философом М. Хайдеггером и с тех пор использовал его идеи для разработки нового варианта психоаналитической теории и терапии. В 1954 году становится профессором Цюрихского университета. Был инициатором и организатором знаменитых «Цолликонских семинаров» (1959-1970), на которых, по его просьбе, М. Хайдеггер регулярно знакомил психологов, психоаналитиков, психиатров и психотерапевтов с идеями, концепциями и категориями своей философии. В 1956 и 1958 годах совершил путешествие в Индию. Испытал определенное влияние идей индийской философии. В 1970-х годах особенно активно разрабатывал проблему экзистенциальных оснований медицины, психологии и психоанализа. Создал своеобразную программу экзистенциальной перестройки психологии и медицины. Ориентировал свою психотерапию на помощь пациенту в преодолении запретов и выборе соответствующего ему способа существования. Целью экзистенциального анализа, как новой версии психоанализа, считал изменение неврозов и психозов посредством преодоления предвзятых понятий и субъективных интерпретаций, заслоняющих бытие от человека. На протяжении ряда лет был президентом и почетным президентом Международной федерации медицинской психотерапии и президентом Института экзистенциальной психотерапии и психосоматики (Цюрих). Автор книг: «Анализ сновидений» (1958), «Психоанализ и экзистенциальный анализ» (1963), «Психиатр открывает Индию» (1965) и других. (Психологический лексикон. История психологии в лицах. Редактор-составитель Л. А. Карпенко. Под общей редакцией А. В. Петровского. Москва, 2005, с. 76)

Брентано Франц Клеменс Гоноратус Герман (1838-1917) – австрийский философ. Создание собственной философской системы Брентано соотносил с оригинальной историко-философской концепцией «четырех фаз развития философии», разработанной им еще в 1860 году. В соответствии с этой теорией, три больших периода – Античность, Средневековье и Новое время – состоят из циклически сменяющихся друг друга четырех фаз. Первая фаза характеризуется подъемом философии, адекватностью «естественных» методов философствования своему предмету, отсутствием искусственных, внешнеположенных предпосылок познания (например, Платон, Аристотель; Фома Аквинский; Локк, Декарт). Вторая фаза знаменует собой начало упадка философии, сопровождающегося размытием чистого философского интереса, доминированием «практических» целей, превращением философии в служебную дисциплину (стоицизм и эпикуреизм; Дунс Скот; французское и немецкое просвещение). Третья фаза – фаза скепсиса – лишает доверия науку, «вышедшую на рыночную площадь» и обосновывающую все, что заблагорассудится (часто прямо противоположное, как стоицизм и эпикуреизм). Человеческому разуму вообще отказывается в способности видеть и предъявлять прочные основания знания (пирронизм, Сэкс Эмпирик; Оккам; Юм). Четвертая фаза восстанавливает в правах познавательную способность человека, но связывает ее уже с внешними, внеопытными основаниями, поскольку все «опытные» основания философского знания разрушены скептицизмом – это фаза «мистицизма» (неопифагорейство и неоплатонизм; Мейстер Экхарт, Николай Кузанский; Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель). Таким образом, по Брентано, после завершения четвертой фазы Нового времени, после «крайнего упадка философии», грядет первая фаза нового исторического периода, фаза подъема, которой его собственная философия обязана соответствовать, более того, эту фазу инициировать. Название его основного труда «Психология с импирической точки зрения» (1864), как пишет Брентано «характеризует его и по предмету, и по методу». Психология, по Брентано, изучает (1) элементы человеческого сознания и способы их соединения, а также (2) предпосылки и условия возникновения этих элементов. Первое – сфера дескриптивной психологии (или описательной феноменологии), второе – предмет генетической психологии, учитывая ее интерес к физико-химическим процессам. Дескриптивная психология анализирует и описывает феномены нашего сознания, т.е. факты, непосредственно данные в опыте, или, что то же самое, предметы, которые имеют место во внутреннем восприятии. Свою работу Брентано относил к дескриптивной психологии, называя ее психогнозией. Психогнозия – это единственно возможная для Брентано форма научной философии, представляющая в распоряжение исследователя точные и достоверные высказывания о человеческом сознании. Вообще вне явлений сознания, по Брентано, нет предмета философского исследования, поскольку данность нашего мира представляет собой сумму явлений, или феноменов, доступных исключительно в качестве наличествующих в сознании. Он различает психические и физические феномены. К первым относятся акты представления, возникшие через ощущение или фантазию, суждения и «движения души», или эмоциональные феномены. Представление всегда лежит в основании двух других видов психических феноменов. Если мы судим о чем-то, то одновременно с актом суждения мы обязательно представляем это «что-то», если мы любим, то любим данное в представлении «что-то». Физические феномены – это цвет, фигура, тепло, холод, запах, то есть то, что дано в психическом феномене. Видимая структурность мира на деле оказывается структурностью сознания. Сознание всегда направлено на что-то, его структура может быть описана только в терминах отношения, реляции. Такое фундаментальное свойство сознания Брентано называет «интенциональным отношением». Интенциональность предполагает коррелятивную пару, где один коррелят является актом сознания (психический феномен), а другим – то, на что он направлен. Например, «видение – видимое», «акт представления – представленное», «желание – желаемое». При этом только первый из коррелятов реален (обладает реальным бытием), второй же нереален и обладает исключительно интенциональным существованием «внутри» акта сознания. Например, человек, о котором мыслят, нереален в собственном смысле слова (он существует лишь интенционально), но реален акт представления об этом человеке. В целом же вопрос о реальном существовании может быть решен только в сфере очевидного опыта. Из того факта, пишет Брентано, что я вижу пятно или слышу звук, еще не следует, что это пятно или звук существует. Существование объекта психического акта не дано с очевидностью в самом психическом акте, в то время как несуществование психического акта означало бы его невозможность, что с очевидностью противоречиво. Брентано различает первичный и вторичный объекты психического акта. Первичным объектом психического акта является его внутренняя предметность. Однако во всяком акте есть и вторичный объект – сам психический акт, который дан как бы «заодно» с объектом первичным. В представлении цвета (как первичного объекта, физического феномена) всегда присутствует представление этого представления. Исследователи традиционно указывают на два этапа в философской эволюции Брентано, и граница между ними пролегает на рубеже веков, во всяком случае считается, что в 1902 году перелом уже произошел. Второй этап не отличается от первого фундаментальной установкой на коррелятивность акта сознания, изменяется лишь экзистенциальный статус первичного объекта психического акта. Брентано утверждает, что предметом мышления не может быть несуществующая вещь, но только то, что реально существует, а реально существует лишь индивидуальное. Также вводится более дифференцированная структура психического акта. Схватывая во внешнем восприятии некий физический объект, мы схватываем во внутреннем восприятии и само это восприятие, причем как направленное на физический объект, то есть оказывается, что сам этот объект представляется нами не только прямо (во внешнем восприятии), но и косвенно (во внутреннем восприятии). Если же, например, мы имеем представление универсального не-бытия, то здесь следует различать представление о нас как об отрицающих универсальное не-бытие (в модусе «прямо») и

представление вещи вообще (в модусе «косвенно»). Та вещь, которая существует здесь, будучи предметом мышления, это не «универсальное не-бытие», а сам акт мышления. Предложение «Существует мыслимое» заменяется предложением «Существует мыслящее». Аналитическая работа над проблемой сознания позволяла Brentano продуктивно участвовать во многих фундаментальных дискуссиях своего времени, в частности, по проблеме бессознательного, где в споре с Э. Гартманом и его сторонниками Brentano отмечал самопротиворечивость термина «бессознательное сознание», не допуская наличия бессознательных психических феноменов. Философское влияние Brentano трудно переоценить. Оно просматривается в развитии феноменологии, аналитической философии, теории объектов, гештальтпсихологии. (Новая философская энциклопедия под ред. Стёпина В. С., Семигина Г. Ю. Москва, 2000, с. 309-310)

Бунге Марио (р. 1919) – аргент. физик и философ, представитель научного материализма. С 1966 г. – проф. ун-та Мак-Гилла в Канаде. Отстаивает программу аксиоматического представления осн. разделов совр. философии. Автор многочисленных работ, в т. ч. «Трактата по фундаментальной философии» (Treatise on Basic Philosophy. V. 1-4. Dordrecht; Boston, 1974-79), охватывающего проблемы смысла и референции, интерпретации и истины, онтологии, методологии, философии науки и техники, этики и права. Осн. установки программы Б.: научный материализм должен быть сформулирован в точном логико-математическом языке и опираться на достижения совр. науки и техники, исходить из факта изменчивости вещей в кач-ве критерия их материальности (мысль сама по себе двигаться не может), из признания системности материальных объектов, несводимости свойств целого к свойствам частей, принципа развития (эволюции) материальных систем. Идеальное трактуется Б. как свойство целостности нейронных структур мозга. Он различает хаотическую (случайную), причинную, синергетическую, конфликтную и целесообразную формы развития (эволюции) материи. Первые четыре присущи всем уровням реальности, а последняя характеризует «высшие организмы» (человека и др. живых существ, обладающих центральной нервной системой). Конфликтную форму Б. отождествляет с формой (механизмом) развития, устанавливаемой законом единства и борьбы противоположностей, редуцируя этот закон к формулировке «борьба противоположностей». Б. резко выступает против всех форм субъективного и объективного идеализма, а также против филос. дуализма. Осн. соч.: Причинность. М., 1962; Интуиция и наука. М., 1967; Философия физики. М., 1975; Scientific Materialism. Dordrecht; Boston, 1981. (Современная западная философия. Словарь. Составители: Малахов В.С., Филатов В.П., Москва, 1991, стр. 52)

Бэкон Роджер (ок. 1214-1292) – англ. мыслитель, провозвестник опытной науки нового времени, идеолог городских ремесленных слоев. Обличал феодальные нравы, идеологию и политику. За свои взгляды Б. был в 1277 отстранен от преподавания в Оксфордском ун-те и по приказу церковных властей заточен в монастырскую тюрьму. Осуждая схоластическое начетничество и слепое преклонение перед авторитетами, он призывал к опытному изучению природы, самостоятельным исследованиям и обновлению науки. Защищал метод познания, основанный на эксперименте и математике. Целью наук Б. считал увеличение власти человека над природой. Несмотря на содержащиеся в его работах алхимические и др. предрассудки, Б. высказал ряд смелых научных и технических догадок. Гл. соч.: «Большой труд» (Opus majus, 1266-1268). (Философский словарь под ред. Фролова И.Т., Москва, 2001, стр. 84)

Бэкон Фрэнсис (1561-1626) – английский философ, создатель основ позитивистской методологии. Родился в семье министра королевского двора. Окончил Кембриджский университет, изучал право в юридической академии Грейс-инн, служил судьей, адвокатом, генеральным прокурором, лорд-канцлером. Основные сочинения: «Новый Органон или истинные указания для истолкования природы» (1620), «Новая Атлантида» (1627). Бэкон разработал концепцию индуктивного метода исследования явлений естественной жизни, создал типологию основных препятствий, мешающих аутентичному постижению сути явлений и процессов, назвав те «призраками» рода, пещеры, рынка и театра. Первыми идут «призраки рода», т.е. следствия естественной ограниченности и несовершенства человеческого ума, не позволяющие воспринимать действительность в ее истинном виде и предлагающие ее искаженные отображения. Далее следуют «призраки пещеры», свидетельствующие о том, что одинаковых людей нет, что у каждого человека имеются свои отличительные особенности мировосприятия, обусловленные как естественными различиями, так и своеобразием полученного воспитания. В результате каждый смотрит на мир как бы из своей индивидуальной «пещеры» и потому людям довольно трудно приходить к общему согласию и признавать универсальные истины. Третья форма – «призраки рынка», под которыми Бэкон подразумевает власть устаревших представлений, обветшавших традиций, а также темноту и невежество необразованных простолюдинов. Четвертая форма – «призраки театра» как пагубность слепой веры в авторитеты. Немало философов античности и средних веков создали, по мнению Бэкона, искусственные, оторванные от жизни теории, которые своей ходульностью напоминают плохие спектакли. Ложный авторитет этих учений серьезно мешает решению важных проблем, связанных с постижением истины и нуждами практической жизни. Человеческому сознанию приходится прилагать немало усилий, чтобы освободиться от власти всех этих «призраков» и приблизиться к пониманию истинной сути вещей. Значительное внимание Бэкон уделил проблеме соотношения закона и права. Видя в добротном законодательстве залог прочной государственности, он предложил разработать систему ясных критериев, которые позволяли бы создавать оптимальные законы, отвечающие требованиям общественного блага и справедливости. (Психология. Энциклопедический словарь под ред. Бачинина В.А., С.-Петербург, 2005, стр. 54)

Бюхнер Фридрих Карл Христиан Людвиг (28.03.1824-30.04.1899).Немецкий философ и физиолог. В своих основных философских произведениях “Сила и материя” и “Дарвинизм и социализм” Бюхнер проповедовал идеи так называемого вульгарного материализма. Он отождествлял мышление и материю, рассматривал мысль как нечто само по себе материальное, вещественное. Как Фохт и Молешотт, он считал, что мозг выделяет мысль так же, как печень выделяет желчь. Бюхнер утверждал, что борьба за существование как естественный закон природы получает свое воплощение в капиталистической конкуренции. На этом основании он провозгласил капитализм “естественным” порядком. Бюхнер выступал против теоретических обобщений, считая, что естествознание должно быть чисто эмпирической наукой, враждебно относился к диалектике. Его воззрения отличались крайней механистичностью в понимании природы и идеализмом в истолковании общественных явлений. По своим политическим убеждениям Бюхнер принадлежал к либеральной буржуазии. В области религии Бюхнер был сторонником атеизма. Результаты своих работ в области физиологии Бюхнер привел в своих сочинениях “Физиологические картины” и “Психическая жизнь животных”.(Справочник по истории философии под ред. Ермакова В.С., Санкт-Петербург, 2003, стр.175)

Виндельбанд Вильгельм (1848-1915) – нем.философ, глава баденской школы неокантианства. Преподавал философию в Лейпцигском (1870-1876), Цюрихском (1876), Фрейбургском (1877-1882), Страсбургском (1882-1903), Гейдельбергском (1903-1915) ун-тах. Воспринял кантовский критицизм через призму философии Фихте и Лотце, вместе ассимилировав в своей концепции ряд идей объективного идеализма. В. определял философию как “учение об общезначимых ценностях”. Историю рассматривал как процесс осознания и воплощения ценностей и поэтому считал, что для философии особое значение имеет вопрос о специфике метода исторических наук, являющихся, по В., “органом философии”. Критикуя предложенную Дильтеем классификацию наук, В. различает науки не по предмету (“науки о природе” и “науки о духе”), а по методу: “номотетические” науки рассматривают действительность с точки зрения всеобщего, выражаемого посредством естественно-научных законов, “идеографические” науки – с т.зр. единичного в его исторической неповторимости. Согласно В., общие законы несоизмеримы с единичным конкретным существованием, в котором всегда присутствует нечто невыразимое в общих понятиях и осознаваемое человеком как “индивидуальная свобода”, поэтому оба метода не могут быть сведены к единому истолкованию. В духе “философии ценностей” перетолковывает В. и теоретико-познавательную проблематику. Предметом познания, согласно В., является не действительность, а лишь определенные правила соединения между собой представлений, к-рыми люди должны следовать для того, чтобы мыслить правильно. При этом в качестве высшего критерия выносятся истина как высшая ценность. Высшие ценности – истина, благо, красота, святость – являются надвременными, внеисторическими принципами, определяющими общий характер человеческой деятельности и отличающими эту деятельность от процессов, протекающих в природе. Ценности, по В., не “существуют” в виде самостоятельных предметов, а “значат”. Субъективно они осознаются как нормы безусловного должествования, переживаемого с аподиктической очевидностью. Всякое частное знание должно быть включено в охватывающую систему, однако осознание ценности вытекает из уникальности и неповторимости единичного: ценность придает единичному факту “значение”. Поступок, в котором осуществляется определенная ценность, представляет собой лишь один из множества возможных поступков, однако с т.зр. осознанного через ценность должествования в этом поступке есть несводимая к законам природы необходимость, в основе которой лежит “причинная необусловленность нашего существа”, т.е. “индивидуальная свобода”. Философия, по В., не может окончательно решить вопрос об отношении между законами природы и ценностями культуры, как не может найти и общий метод познания природы и истории. Невозможно понять мировой процесс, рассматривая лишь его закономерную форму, как невозможно при помощи одних только понятий вывести особенное и единичное из всеобщего, многообразие – из единства, конечность – из бесконечности, существование – из сущности. Поэтому во всем историческом и индивидуальном кроется остаток “непознаваемого, неизреченного и неопределимого”. Неразрешимую в философии проблему разъединенности сущего и должного частично решает религия, для которой противоположности обретают единство в божестве. Однако В. указывает, что и в религии остается принципиальная раздвоенность, поскольку она все же не может объяснить, почему наряду с ценностями существуют и не определенные в ценностном отношении предметы. Дуализм ценности и реальности В. истолковывает как необходимое условие человеческой деятельности, цель которой он видит в воплощении ценностей. Осн.соч.: “История древней философии”(1888), “История новой философии”(2т.,1878-1880), “Прелюдии”(1884), “История и естествознание”(1894). (Философский словарь под ред. Фролова И.Т., Москва, 2001, стр.95-96)

Витгенштейн Людвиг (26 апреля 1889,Вена -29 апреля 1951,Кембридж) – австрийский философ. Профессор в Кембриджском университете в 1939-1947.Философские взгляды Витгенштейна сформировались как под воздействием определенных явлений в австрийской культуре нач.20в.,так и в результате творческого освоения новых достижений в сфере логико-математического знания. В молодости был близок деятелям венского литературно-критического авангарда, находившегося под влиянием эстетической программы издателя журнала “Факел” К.Крауса. В центре внимания здесь была проблема разграничения ценностного и фактического в искусстве. Другим важным стимулом послужили концепции Г. Фреге и Б.Рассела, под руководством которых он работал некоторое время. У первого он воспринял и творчески переработал понятия пропозициональной функции(что позволило отказаться от устаревшего способа анализа предложений в субъективно-предикатной форме) и истинностного значения семантического различия смысла и значения

языковых выражений. У второго- метод логического анализа языка, направленный на выявление “атомарных предложений”, которым в реальности соответствуют “атомарные факты”, а также отдельные элементы логицистской программы обоснования математики. Первоначальная позиция Витгенштейна сформулирована в его “Дневниках 1914-16 годов”. В них выражается уверенность в безграничных возможностях новой логики, в особенности логического синтаксиса. Философия, по его мнению, должна описывать практику использования логических знаков. Мировоззренческие фрагменты “Дневников” противоречиво сочетают пессимистические (в духе Шопенгауэра) и оптимистические мотивы в вопросе о смысле жизни. Данный текст, а также некоторые другие подготовительные материалы послужили основой для главной работы его “раннего” периода “Логико-философского трактата”. Текст книги был написан в 1918, опубликован в 1921 в Германии. В 1922 вышел английский перевод трактата с предисловием Рассела, принесший Витгенштейну широкую известность среди англоязычных философов. Предисловие Рассела, в котором разбирались в основном логические идеи, вызвало несогласие автора книги, считавшего самым важным ее философско-мировоззренческое содержание. В 20-30 годы логические позитивисты Венского кружка истолковывали отдельные положения трактата, как предвосхищение своей антиметафизической программы и доктрины верификационизма. Текст книги написан в виде афоризмов, обозначенных цифрами, указывающими на степень важности того или иного афоризма. Логическая символика, применяемая в трактате, несмотря на очевидное влияние логико-математических работ Фреге и Рассела, во многом оригинальна. Цель книги в определенном плане перекликается с целями кантовского критицизма и трансцендентализма, ориентированного на установление пределов познавательных способностей. Он ставит вопросы об условиях возможности содержательного языка, стремится установить пределы мышления, обладающего объективным смыслом, и несводимого к каким-либо психологическим особенностям. При этом мышление отождествляется с языком, а философия принимает форму аналитической “критики языка”. Язык в ранней концепции Витгенштейна выполняет функцию обозначения “фактов”, основу для чего создает его внутренняя логическая структура. В этом смысле границы языка совпадают с границами “мира”. Все, что оказывается за пределами “мира фактов”, называется в книге “мистическим” и невыразимым. Попытки сформулировать метафизические, а также религиозные, этические и эстетические предложения неизбежно порождают бессмыслицу. Дело в том, что лишь предложения естествознания, сами будучи фактами, способны быть “образами” фактов, имея с ними общую логическую форму. Последняя может быть “показана” с помощью совершенно логической символической формы. Невыразимость в языке “логической формы” и отсутствие смысла в логических предложениях (которые суть тавтологии или выводимы из тавтологии) объясняются тем, что наличие формы и есть главное условие осмысленности. Невыразимы в языке и все этические, эстетические и религиозные предложения, как и предложения “метафизики”, включая и метафизические взгляды самого Витгенштейна; все они признаются бессмысленными. Крайний панлогизм приводит его к мировоззренческой позиции, созвучной философии жизни. Факты в “Трактате” ограничены “мистическим”, т.е. тем, что невыразимо и представляет собой интуитивное созерцание “мира” в целом. Научными, рациональными средствами в эту сверхъестественную сферу не пробиться. Отрицание каких-либо каузальных связей между фактами порождает у него пассивное отношение к миру, в котором, как он считал, ничего нельзя изменить. В отличие от конкретной науки философия не есть теория, стремящаяся к истине; она является аналитической деятельностью по прояснению логической структуры языка, устранению неясностей в обозначении, порождающих бессмысленные предложения. Такая позиция отчасти предвосхищала “антиметафизическую” программу Венского кружка. В трактате устанавливается полное соответствие между онтологическими и семантическими понятиями: “объекты” реальности обозначаются “именами”, сочетания “объектов” (факты)-сочетаниями “имен”, т.е. предложениями, обладающими смыслом. Элементарные предложения, как и элементарные факты, абсолютно независимы по отношению друг к другу. Все сложные предложения трактуются как функции истинности элементарных предложений. Подобная концепция вела к аналитическому взгляду на язык и обозначаемую им реальность. Отказ в кон. 20-х годов от принципа независимости элементарных предложений явился одним из первых признаков трансформации всего учения Витгенштейна. Видение “мира” как организованного целого, подход к “миру” с “точки зрения вечности” должны привести к правильной этико-мировоззренческой позиции. Данная доктрина до сих пор оказывает влияние на ряд этико-религиозных учений на Западе. В кон. 20-х годов он осуществил пересмотр своей ранней позиции, отказавшись от выявления априорной структуры языка. В связи с этим, им подчеркивалось многообразие способов употребления слов и выражений естественного языка. Значение не есть объект, обозначаемый словом, оно также не может быть ментальным (образом) в нашем сознании. Только использование слов в определенном контексте (языковой игре) и в соответствии с принятыми в “лингвистическом сообществе” правилами придает им значение. Проблему значения Витгенштейн тесно связывал с проблемой обучения языку, при этом он критиковал теорию остенсивных определений, подчеркивая их ограниченную применимость. В своем главном произведении “позднего” периода его творчества “Философские исследования” Витгенштейн развивает этот круг идей. Работа над данным текстом (как и работа над материалами по философии и математике) велась с сер. 30-х годов вплоть до смерти философа в 1951. Книга была опубликована в 1953 одновременно с английским переводом. Авторское предисловие, в котором говорится о необходимости издания этой книги вместе с ранним “логико-философским трактатом” для того, чтобы по контрасту более ярко предстали особенности нового подхода, было написано в 1945. Витгенштейн отказался в этой работе от “пророческого” стиля “Трактата”. Текст разделен на две неравные части, из которых первая имеет более заверченный и готовый к публикации характер, чем вторая. С точки зрения содержания в структуре первой части выделяют три основные группы

фрагментов:1)§1-133-концепция языка и значения;2)§134-427-анализ эпистемологических (предложение, знание, понимание) и психологических(ощущение, боль, переживание, мышление, воображение ,сознание и др.)понятий;3)§428-693-анализ интенциональных аспектов этих понятий. Текст “Исследований”начинается с критики “традиционного”понимания значения как некоторого объекта, соответствующего тому или иному слову(имени, знаку).Одновременно опровергается связанная с этой концепцией остепенная (указательная)теория обучения языку. Взамен предлагается концепция “значения как употребления”для основания которой используется понятие “языковых игр”.Любое слово имеет значение лишь в контексте, употребляемого предложения. Он стремится переориентировать мышление философов с поиска общего и существенного на поиск и описания всевозможных различий. В этом смысле текст этого произведения есть своеобразная “тренировка”такой способности развлечения, осуществляемая на большом количестве примеров. При этом особое внимание придается правильной постановке вопросов. Продолжая номиналистическую традицию, Витгенштейн отвергает наличие реальной общности языковых феноменов. Признается лишь специфическая взаимосвязь, называемая “семейным сходством”. “Кристалльная чистота”своей ранней логико-философской концепции признается поздним Витгенштейном особенностью лишь одной из частных “языковых игр”.В то же время сохраняется оценка философского исследования как аналитической процедуры, которая однако, уже ориентирована на естественный язык, а не на “совершенный” язык формальной логики. Философия ,по замыслу автора, должна возвращать словам их привычное употребление ,вызывая у нас “наглядные представления” такого употребления и способность “видеть аспекты”.Витгенштейн надеялся ,что если подобное исследование сделает языковые связи открытыми(при этом скрытая бессмыслица станет явной),то уже нечего будет объяснять, а все философские проблемы (трактуемые как “заболевания”)исчезнут сами собой. В “Исследованиях” развивает также критику “ментализма”,в особенности настойчиво выступает против трактовки понимания как духовного процесса. По его мнению, понимание, как и любая другая форма лингвистической или нелингвистической активности человека, правилосообразна .Но люди обычно не рефлексируют по поводу “правил”,а действуют инстинктивно,”слепо”.Он отмечает ,что язык как средство коммуникации не может даже в “мысленном эксперименте”быть представлен как сугубо индивидуальный, приватный язык .Появление “Философских исследований”оказалось событием намного лет вперед определившим характер и тенденции развития западной философии, различных направлений аналитической философии. Одной из причин отмеченного изменения позиции Витгенштейна в кон.20-х годов послужило его знакомство с математическим интуиционизмом. В “Заметках по основаниям математики”он разрабатывает своеобразный кодекс “лингвистического поведения” математиков. В основе несогласия с формалистскими и логицистскими путями обоснования математического знания лежало его убеждение в ошибочности использованных при этом “традиционных” концепций значения математических выражений. В философии математики Витгенштейна развиваются некоторые идеи в духе математического конструктивизма. Он выступает против неограниченного применения закона исключенного третьего ,терпимо относится к противоречиям в математических системах. В самом позднем тексте Витгенштейна, впоследствии озаглавленном “О достоверности”,рассматриваются эпистемологические вопросы и проблема скептицизма. Сами понятия “сомнения” и “достоверности”возникают лишь в определенных системах человеческого действительности. Сомнение всегда с необходимостью предполагает нечто достоверное, а именно определенные парадигматические предложения, не нуждающиеся в обосновании. Именно такие предложения по его мнению, формируют наше представление о “реальности”.В философии Витгенштейна были поставлены и разработаны вопросы, во многом определившие характер всей новейшей англо-американской аналитической философии. Существуют также попытки сближения витгенштейнианства с феноменологией и герменевтикой, с различными видами религиозной философии. В последние годы на Западе опубликованы многие тексты из обширного рукописного наследия.(Новая философская энциклопедия под ред. Стёпина В.С., Москва 2000г.,т.1,стр.406-408)

Выготский Лев Семёнович (5(17).11.1896, Орша – 11.06.1934, Москва) – психолог. В дореволюционный период автор близкого к импрессионизму и экзистенциализму подхода, проявившегося в трактате о «Гамлете», где звучат мотивы об известной «скорби бытия». С 1917 г. – учитель в Гомеле. По своим взглядам Выготский становится сторонником естественно-научной психологии, ориентированной на учение Сеченова и И. П. Павлова как фундамент, на котором должна быть выстроена новая система представлений о детерминации человеческого поведения (Педагогическая психология, 1924, опубликована – 1926), в т. ч. при восприятии произведений искусства (Психология искусства, 1925, опубликована – 1965). В 1924 г. Выготский переезжает в Москву, работает в Институте психологии, перед которым была поставлена задача перестройки исследований на основе философии марксизма. В статье «Сознание как проблема психологии поведения» (1925) он намечает план исследования психических функций, исходя из их роли в качестве регуляторов поведения, которое у человека включает речевые компоненты. Опираясь на положение К. Маркса о различии между инстинктом и сознанием, Выготский указывает, что благодаря труду происходит «удвоение опыта» и человек приобретает способность «строить дважды: сперва в мыслях, потом на деле» (Педагогическая психология, 1926. С.177). Понимая слово как действие (сперва речевой рефлекс, затем речевую реакцию), Выготский усматривает в нем особого социокультурного посредника между индивидом и миром. Он придает большое значение его знаковой природе, благодаря чему качественно меняется структура душевной жизни человека и его психических функций (восприятие, память, внимание, мышление). Из элементарных они становятся высшими. Трактуя знаки культуры как психические орудия, которые, в отличие от орудий труда, изменяют не физический мир, а сознание оперирующего ими субъекта, Выготский предложил

экспериментальную программу изучения того, как благодаря этим орудиям развивается система высших психических функций. Данная программа успешно выполнялась им совместно с коллективом сотрудников, образовавших школу Выготского, в центре интересов которой было культурное развитие ребенка. Наряду с нормальными детьми Выготский большое внимание уделял аномальным (страдающим от дефектов зрения, слуха, умственной отсталости), став основоположником особой науки – дефектологии, в разработке которой отстаивал гуманистические идеалы. Первым сочинением, анализирующим закономерности психики в индивидуальном развитии человека, была его работа «Развитие высших психических функций» (1931, опубликована – 1960), где представлена схема формирования человеческой психики в процессе использования знаков как средств регуляции психической деятельности сперва во внешнем взаимодействии индивида с другими людьми, а затем в сфере управления им собственным поведением, способность к чему он обретает благодаря переводу процесса взаимодействия извне вовнутрь (интериоризации). В последующих работах Выготский делает упор на значение знака, т.е. на сопряженном с ним (преимущественно интеллектуальном) содержании. Благодаря этому подходу, он совместно с учениками разработал теорию умственного развития человека, запечатленную в его главном труде «Мышление и речь» (1934). Эти исследования Выготский тесно связывал с проблемой обучения и его воздействия на умственное развитие. В этом плане приобрело популярность положение «о зоне ближайшего развития», согласно которому только то обучение является эффективным, которое «забегает вперед развития, как бы «тянет» его за собой, выявляя возможности ребенка решать при участии педагога те задачи, с которыми он самостоятельно справиться не может. Умственное развитие трактовалось Выготским как нераздельно сопряженное с мотивационным (по его терминологии, аффективным), поэтому в своих исследованиях он утверждал принцип единства «интеллекта и аффекта». Однако реализовать указанную программу ему помешала ранняя смерть. Сохранились лишь подготовительные работы в виде большой рукописи «Учение об эмоциях. Историко-психологическое исследование» (1933), основное содержание которой составляет анализ «Страстей души» Р. Декарта – работы, согласно Выготскому, определяющей облик современной психологии чувств с ее дуализмом низших и высших эмоций. При этом он полагал, что перспективы преодоления дуализма заложены в «Этике» Спинозы. Труды Выготского отличала высокая методологическая культура. Изложение конкретных экспериментально-теоретических проблем неизменно сопрягалось с философским их осмыслением. Наиболее ярко это сказалось как в соч. о мышлении, речи, эмоциях, так и при анализе путей развития психологии и причин ее кризиса в нач. XX в. В работе «Исторический смысл психологического кризиса» (1927, опубликовано – 1982) он усматривал этот кризис в распаде психологии на отдельные направления, каждое из которых предлагает собственное, несовместимое с другим понимание предмета и методов психологии, и считал необходимым для преодоления этого процесса создание особой «общей психологии» как учения об основных понятиях и объяснительных принципах. На этом пути, полагал Выготский, психология будет избавлена от спиритуалистических влияний, от всякого рода версий, от несоответствия исследования внутреннего мира субъекта объективному методу и причинному анализу. Под влиянием марксиста Ж. Политцера Выготский выдвигал проект разработки психологии «в терминах драмы». Драматизм, по Выготскому, выражен во внешнем поведении человека (когда происходит столкновение людей, исполняющих различные роли «на сцене жизни») и во внутреннем, например, при конфликте между умом и чувством. Именно драматизация (в т.ч. столкновение биологического с социальным), а не сама по себе членораздельная речь служит фактором, характеризующим специфику сознания человека в отличие от других живых существ. Его творческие поиски с началом идеологических репрессий были «заклеймлены» как «идеалистическая ревизия исторического материализма». Еще более суровые обвинения предъявлялись ему с запретом педологии, поскольку, как изучавший психологию ребенка, он считался одним из ее лидеров. Его труды оказались в спецхране и тем самым были изъяты из научного оборота. Только во 2-й пол. 50-х гг. они стали публиковаться, вызывая интерес как в нашей стране, так и за рубежом. Они получили широкий резонанс во многих дисциплинах, в т.ч. эстетике, семиотике, этнографии, истории культуры, науковедении и др. (Русская философия: энциклопедия под общ. ред. М. А. Маслина, М., 2007, стр. 110)

Гадамер Ханс Георг (род. в 1900 г.) – немецкий философ. Был учеником Хайдеггера, затем стал одним из основателей философской герменевтики. Занимался преподаванием философии в Лейпцигском университете (с 1939 г.), в Гейдельбергском университете (с 1949 г.). В 1946-1947 гг. был ректором Лейпцигского университета. Слово «герменевтика» означает толкование различных текстов. Гадамер придает герменевтике философское звучание и значение. Он полагает, что феномен понимания и правильного истолкования понятого – не только специальная методологическая проблема наук о духе. Феномен понимания пронизывает все связи человека с миром. По словам Гадамера, науки о духе сближаются с такими способами постижения, которые лежат за пределами науки: с опытом философии, искусства, самой истории. Все это такие способы постижения, в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки. Герменевтика для Гадамера воплощает опыт истины, который не только философски обоснован, но и сам является способом философствования. Истоки герменевтики Гадамера – учения Гуссерля, Дильтея, Хайдеггера. Гадамер полагает, что герменевтическая рефлексия вырастает повсюду из конкретной практики науки. Более того, это герменевтическая рефлексия повсеместно обнаруживается в научной практике. Своей герменевтикой Гадамер, по его словам, пытался примирить философию с наукой. В этом случае философское сознание исследует наряду с собственной постановкой вопроса также условия и границы науки во всеобщности человеческой жизни. Границы и условия деятельности науки должна прояснять именно философия, и это в то время, когда до суверенитета верят в науку. «Именно на этом основан тот факт, что

напряженное внимание к истине и методу имеет непреходящую актуальность». Герменевтика занимает соответствующее место и в теории науки, поскольку открывает внутри науки – с помощью герменевтической рефлексии – условия истины, которые не лежат в логике исследования, а предшествуют ей. В современную эпоху герменевтика, по мнению Гадамера, выступает как самосознание человека. «Один из важнейших уроков, которые дает история философии для этой актуальной проблемы, состоит в той роли, которую играют в аристотелевской этике и политике практика и знание, освещающие и ведущие ее, практический ум или мудрость...». Гадамер полагает, что «понятийная система, в которой разворачивается философствование, всегда владела нами точно так же, как допределенность мышления понятиями – этого требует добросовестность мысли. Таково новое критическое сознание, неизбежно сопровождающее отныне всякое ответственное философствование и выводящее те языковые и мыслительные привычки, какие складываются у отдельного человека в процессе коммуникации с окружающим его миром, на суд исторической традиции, которой мы все принадлежим». Гадамер говорит, что «познание социально-исторического мира не может подняться до уровня науки путем применения индуктивных методов естественных наук... Идеалом здесь должно быть понимание самого явления в его однократной и исторической конкретности. При этом возможно воздействие сколь угодно большого объема общих знаний; цель же состоит не в их фиксации и расширении для более глубокого понимания общих законов развития людей, народов и государств, но, напротив, в понимании того, каковы этот человек, этот народ, это государство, каково было становление, другими словами – как могло получиться, что они стали такими». Гадамер останавливается на понятии «образование», которое, по его словам, «помогает наиболее отчетливо ощутить, как глубока духовная эволюция, позволяющая нам все ещё чувствовать себя как бы современниками Гете и, напротив, заставляющая уже все барокко считать доисторическим временем. Наиболее значимые понятия и обороты речи, которыми мы привыкли оперировать, приняли свой облик именно в этом процессе, и тот, кто не желает заниматься языком, отдаваясь на волю его стихии, а стремится обрести самостоятельное и обоснованное понимание истории, обнаруживает, что вынужден переходить от одной проблемы из области истории слов и понятий к другой». Такими понятиями Гадамер считает следующие: искусство, гений, историю, творчество, стиль, символ. Другое ведущее понятие – «здоровый смысл», который тесно связан со способностью суждения. Таким образом, Гадамер считает, что вопрос об истине зависит от философского понимания совокупности гуманитарно-научных процессов. Гадамер исходит из поставленного Хайдеггером вопроса о процессе понимания. Он пишет: «Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проясняться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом. Но этот первый смысл проясняется в свою очередь лишь потому, что мы с самого начала читаем текст, ожидая найти в нем тот ли иной определенный смысл. Понимание того, что содержится в тексте, и заключается в разработке такого предварительного наброска, который, разумеется, подвергается постоянному пересмотру при дальнейшем углублении в смысл текста... Предвзятые мнения, не подтверждающиеся фактами, грозят сбить с верного пути того, кто стремится к пониманию. Разработка правильных, отвечающих фактам набросков, которые в качестве таковых являются предвосхищениями смысла и которые еще только должны быть заверены «самими фактами», – в этом постоянная задача понимания. Здесь нет никакой другой «объективности», помимо того подтверждения, которое наше предварительное мнение получает в ходе разработки. Что еще характеризует произвольность не отвечающих фактам пред-мнений, как не то, что их уничтожает первая же попытка приложения к реальности? Понимание обретает свои подлинные возможности лишь тогда, когда его предварительные мнения не являются случайными. А потому есть глубокий смысл в том, чтобы истолкователь не просто подходил к тексту со всеми уже имеющимися у него готовыми пред-мнениями, а напротив, подверг их решительной проверке с точки зрения их оправданности, то есть с точки зрения происхождения и значимости». Гадамер говорит: «Тот, кто хочет понять, не должен отдаваться на волю своих собственных пред-мнений во всей их случайности, с тем, чтобы как можно упорнее и последовательнее пропускать мимо ушей мнения, высказанные в тексте, покуда наконец эти последние не вырвутся в его иллюзорное понимание и не уничтожат его. Скорее тот, кто стремится понять текст, готов его выслушать и позволяет ему говорить. Поэтому герменевтически воспитанное сознание должно быть с самого начала восприимчиво к инаковости текста. Такая восприимчивость, однако, не предполагает ни «нейтралитета» (в том, что касается существа обсуждаемого дела), ни самоуничтожения, но включает в себя снимающее усвоение собственных пред-мнений и пред-суждений. Речь идет о том, чтобы помнить о собственной предвзятости, дабы текст проявился во всей его инаковости и тем самым получил возможность противопоставить свою фактическую истину нашим собственным пред-мнениям». Гадамер специально останавливается на понятии предрассудка, которое было разработано в эпоху Просвещения, и показывает, что предрассудки отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения, составляют историческую действительность его бытия. Герменевтическое правило состоит в том, что целое следует понимать исходя из частного, а частное исходя из целого. Понятийным, полагает Гадамер, является лишь то, что представляет собой законченное смысловое единство. Так, читая какой-либо текст, мы всегда предполагаем его смысловую завершенность, и только если это предположение оказывается неоправданным, т.е. текст непонятным, – лишь тогда мы сомневаемся в точности дошедшего до нас текста и думаем о том, как бы нам исправить эту неточность. Этим еще раз подтверждается наш тезис, что понять означает прежде всего понять само дело и лишь во вторую очередь – выделить и понять чужое мнение в качестве такового. Наипервейшим из всех герменевтических условий остается, таким образом, предпонимание, вырастающее из нашей обращенности к тому же делу. «Герменевтика должна исходить из того, что тот, кто хочет понять, соотносен с самим делом,

обретающим голос вместе с историческим преданием, и связан или вступает в соприкосновение с той традицией, которая несет нам предание. С другой стороны, герменевтическое сознание отдает себе отчет в том, что его связь с этим делом не может быть тем самоочевидным и несомненным единством, которое имеет место в случае непрерывно длящейся традиции». Таким образом, при герменевтическом исследовании возникает так называемый герменевтический круг (часть – целое), при котором «предвосхищающее движение предпонимания постоянно определяет понимание текста». «Круг целого и части находит в законченном понимании не свое разрешение, но, напротив, свое подлиннейшее осуществление, воплощение». Важное место в концепции Гадамера занимают понятия ситуации и горизонта. Он пишет, что «действенно-историческое сознание есть прежде всего осознание герменевтической ситуации... Понятие ситуации характеризуется тем, что мы ей не противопоставлены и потому не можем иметь о ней предметного знания. Мы пребываем в ней, мы всегда преднаходим себя в какой-либо ситуации, высветление которой является для нас задачей, не знающей завершения». Поэтому «задача философской герменевтики может быть определена так: она должна пройти путь гегелевской феноменологии духа в обратном направлении, поскольку во всякой субъективности должна быть показана определяющая ее субстанциальность. Любое конечное настоящее имеет свои границы. Понятие ситуации определяется как раз тем, что она представляет собой точку зрения, ограничивающую возможности этого зрения. Это значит, что в понятие ситуации существенным образом входит понятие горизонта. Горизонт – поле зрения, охватывающее и обнимающее все то, что может быть увидено из какого-либо пункта. В применении к мыслящему сознанию мы говорим, далее, об узости горизонта, о возможном расширении горизонта, об открытии новых горизонтов и т.д.... Разработка герменевтической ситуации означает соответственно обретение правильного горизонта вопрошания для тех вопросов, которые ставит перед ними историческое предание». Важное место Гадамер уделяет пониманию опыта и его роли в герменевтике. Он пишет: «Герменевтический опыт имеет дело с преданием. Предание – вот, что должно быть испытано в этом опыте. Однако предание есть не просто свершение, которое мы учимся познавать путем опыта, над которым учимся господствовать, оно есть язык, то есть оно само заговаривает с нами, подобно некоему “Ты”». Герменевтика Гадамера включает в себя проблему вопроса и ответа. Он пишет: «То, что переданный нам текст становится предметом истолкования, означает, что этот текст задает интерпретатору вопрос. Поэтому истолкование всегда содержит в себе существенную связь с вопросом, заданным интерпретатору. Понять текст – значит понять этот вопрос. Как мы показали, однако, это происходит путем обретения герменевтического горизонта. Этот последний мы понимаем теперь как горизонт вопроса, в границах которого определяется смысловая направленность текста». Среда герменевтического опыта – язык. Гадамер пишет: «Понимание основывается вовсе не на попытках поставить себя на место другого или проявить к нему непосредственное участие. Понять то, что нам говорит другой, означает, как мы видели, прийти к взаимопониманию в том, что касается сути дела, а вовсе не означает поставить себя на место и воспроизвести его переживания. Мы подчёркивали, что постижение смысла, осуществляемое таким образом, всегда включает в себя аппликацию. Теперь мы обращаем внимание на то, что весь этот процесс есть процесс языковой. Недаром собственная проблематика понимания, попытка овладеть пониманием как искусством – а это и есть тема герменевтики – традиционно принадлежит сфере грамматики и риторики. Язык есть та среда, в которой происходит процесс взаимного договаривания собеседников и обретается взаимопонимание по поводу самого дела». «Язык – это универсальная среда, у которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование». Язык, таким образом, рассматривается Гадамером как особая реальность, внутри которой происходит понимание человеком человека, а также понимание человеком мира. Язык – основное условие возможности человеческого бытия. Диалог, который происходит между различными культурами, имеет форму поиска общего языка. (Блинников А. В. Великие философы. Учебный словарь-справочник, М., 1997, стр. 89)

Гартли, Хартли Дэвид (30.8.1705, Армли, Англия, – 28.8.1757, Бат), английский врач, психолог, философ. Один из основателей ассоциативной психологии. Учился в Кембридже, готовился стать теологом, но увлекся физикой и стал врачом. Работы И. Ньютона и Дж. Локка подтолкнули его к занятиям философией. Противник врожденных идей, убежденный в материальности и реальности внешнего мира. Г. пытался соединить теологическое видение мира с механистич. Г. объясняет происхождение и развитие психич. жизни, основываясь на принципах Ньютона и Локка. Согласно Г., воздействия внешнего мира вызывают в чувственных органах человека вибрации, которые затем передаются в мозг. Все изменения, происходящие в этих органах, соответствуют изменениям в наших идеях, и наоборот. Иногда ощущения остаются в душе на какое-то время после отдаления ощущаемых объектов. Впервые превратил механизм ассоциации в универсальный принцип объяснения психич. деятельности человека, которая складывается постепенно в результате усложнения первичных ассоциаций психич. явлений и частоты повторяемости. Сформулировал следующий механизм возникновения ощущений: «впечатления от внешних объектов вызывает в нервах, на которые они воздействуют, и, следовательно, на головной мозг вибрации в малых и даже мельчайших частицах». Эти вибрации распространяются и отчасти остаются в эфире «в виде гибкого и очень тонкого потока, благодаря гибкости и активности костномозгового в-ва и нервов». Частое повторение ощущений оставляет «определенные следы, типы или образы, которые можно вызвать простыми идеями ощущений». Затем простые идеи путем ассоциации превращаются в сложные. Г. считает, что, усложняясь, учение об ассоциации, однажды можно будет проанализировать по частям все огромное разнообразие сложных идей. Первыми и элементарными ассоциациями Г. называет удовольствие и боль. Механизм ассоциации, усложняясь, производит такие чувства, как воображение, амбиции, эгоизм, симпатии, любовь к Богу, моральные чувства.

Эти взгляды оказали огромное влияние на последующее развитие понимания психики. Автор трактата «Размышление о человеке, его строении, долге и упованиях» (1749). (Большая энциклопедия: в 62 томах Т.11, М., 2006, стр. 229)

Гваттари Феликс (30 апреля 1930, Коломбо – 29 августа 1992, окрестности Блуа) – французский мыслитель. Активный участник революционного движения 60-х гг., член «Центра инициатив по созданию нового пространства свободы», теоретик и практик антипсихиатрии, соучредитель журнала *Recherches*. Испытал влияние Фрейда, Лакана, Фуко, марксизма. Хотя по роду профессиональных занятий Гваттари считается психоаналитиком, его теоретические усилия были сосредоточены как раз на противостоянии психоанализу как идеологии. Полемизируя с психоанализом как с частью репрессивной машины современной власти, Гваттари организовал альтернативную психиатрическую клинику La Borde, целью которой была разработка особой «революционной» психиатрической практики. Центральное понятие мышления Гваттари – «желание»! В противовес Фрейду и его последователям Гваттари настаивает на несводимости желания к некоему набору побуждений и инстинктоподобных импульсов; желание представляет собой скорее изначальную реальность, лежащую в основе как телесного, так и психического мира. Отсюда механистическая, восходящая к Спинозе, терминология Гваттари – понятие «машина желания», а также «технических», «органических», «экологических» и прочих «машин». Наиболее известные публикации Гваттари написаны совместно с Делезом. В соавторстве с последним Гваттари выпустил такие работы, как «Анти-Эдип» (1972), «Тысяча поверхностей» (1980), «Что такое философия?» (1990), а также книгу о Кафке (1975). Из монографий мыслителя наиболее значительны «Психоанализ и трансверсальность» (1972), «Молекулярная революция» (1977), «Машинное бессознательное» (1978), «Шизоаналитические картографии» (1989). Эпатирующий и «безответственный» стиль произведений Гваттари отражал сознательно избранную им стратегию ускользания от бюрократических конвенций. (Современная западная философия: Словарь, под ред. Малахова В. С., Филатова В. П., М., 1998, стр. 488)

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770 – 1831) – немецкий философ, создатель развернутой философской системы, построенной на принципах «абсолютного идеализма», диалектики, системности, историзма. Система Гегеля задумана как воплощение основных принципов и фундаментальных идей его философии. Эти главные принципы, или основополагающие идеи, философии Гегеля суть: абсолютный идеализм в форме логицизма; системность; историзм; диалектика; теологизм. Более специфические принципы и методологические идеи: тождество бытия и мышления; восхождение от абстрактного к конкретному; «двойной принцип» (разумность действительного и действительность разумного). Принцип системности реализуется в целостности системы, скрепленной понятийным единством, использующей категориальный каркас, который подробнейшим образом обрисован в гегелевской логике. Первая часть и одновременно фундамент системы – логика, точнее, «наука логики». Само превращение логики в основание системы, а также – в качестве всеобщей логики понятий, переходов от одной стадии логического мышления к другой – в систематизирующую модель (в метафизическом плане закрепится как первенство логической идеи перед «идеей природы» и «реального духа») есть воплощение логицизма как важнейшего принципа зрелой философии Гегеля. При этом в рамках логицизма Гегель утверждает исходное первенство мышления, прежде всего мышления в понятиях и понятия как такового в качестве цели и движущей силы духа. Путь понятия мыслится как многоступенчатое восхождение от первых, еще абстрактных его определений в категориальной сфере бытия – через сферу сущности – в лоно понятия в собственном и высшем смысле, понятия как «конкретного», впитывающего все богатство его определенностей (логицизм понятия). Метафизическое обоснование логицизма понятия – это утверждение об инобытийном «предсуществовании» мышления, соответственно понятия в природе, конкретном духе, реальной истории и его «возвращении к самому себе» в логике. Здесь находит яркое и четкое воплощение объективный идеализм логицистского толка, специфический именно для системы Гегеля. Вторая часть философской системы Гегеля – философия природы, которая дает «теоретическое», «мыслительное рассмотрение природы и стремится к познанию природного всеобщего». Третья часть философской системы Гегеля, философия духа, имеет своим теоретико-методологическим фундаментом самое широкое понятие – понятие абсолютного духа, провозглашаемого «окончательной истиной» и завершением всех других понятий, видоизменений и разделов духа – «природы» (трактуемой как инобытие, т.е. несобственное бытие духа), «конечного духа», логической идеи. Здесь находит наиболее яркое проявление абсолютный идеализм Гегеля. В философии духа Гегель имеет место богатая дифференциация «духа», его форм и структур. Членение на субъективный, объективный и (собственно) абсолютный дух учитывает то, где и как дух обретает реальное существование, воплощение: субъективный дух – в человеческом индивидууме; объективный дух реализуется в «объективных формах» права, морали, религиозных и научных сферах активности; абсолютный дух воплощается в формах культуры: искусстве, религии, философии. Соответственно вся сфера философии духа как бы «нанизывает» на развивающиеся и «восходящие» формы духовности самые разнообразные структуры индивидуальной и социальной деятельности человека и человечества. В частности, сфера объективного духа – это богато разветвленная и проработанная социальная философия Гегеля. Философия абсолютного духа объединяет в единый системный комплекс эстетику, философию религии, филос. осмысление самой философии и ее истории, философию истории. Это своего рода философия духовной культуры. Не меньшее значение приобретают структурирование и изучение духа и духовности в таких их «срезах», аспектах, измерениях, которые определяются понятиями «сознание», «самосознание», «чувственное познание», «рассудок», «разум», «мышление», «понятие», «идея». Эти понятия в трактовке Гегеля, в свою очередь, приобретают богатую

разветвленность и диалектическую взаимосвязь. (Философия. Энциклопедический словарь под ред. Ивина А. А., М., 2004, стр. 168)

Гельвеций Клод Адриан (1715-1771) – видный французский философ. Его отец был придворным врачом в Париже и уготовил сыну карьеру финансиста, мечтая, чтобы тот стал чиновником налогового ведомства. Действительно, отец приобрел для него должность генерального откупщика (сборщика налогов), которая приносила большой доход. Но Гельвеций, разочаровавшись в этой работе, через некоторое время отказался от нее и полностью посвятил себя философскому и литературному труду. Был знаком с выдающимися умами того времени – Вольтером, Монтескье, Фонтенелем, Бюффоном. Посещал парижские салоны, открыл свой собственный салон, стал членом круга энциклопедистов. Первое опубликованное произведение Гельвеция – труд «Об уме», над которым он работал более 20 лет. Эта книга вызвала негодование реакционных кругов, и ее приговорили к сожжению. Гельвецию пришлось два раза отказываться от нее. Осуждение книги также способствовало запрещению «Энциклопедии». По Гельвецию, материя – это только слово, которое обозначает «лишь совокупность свойств, присущих всем телам». В то же время окружающий нас мир он понимал как объективно существующий, бесконечный и находящийся в постоянном движении, рассматриваемом им широко – как любое изменение. Человеческое познание, согласно Гельвецию, имеет чувственно-эмпирическую основу. Хотя он часто высказывался в духе сведения познания лишь к чувственному, но одновременно утверждал, что из чувственности развился разум и сознание – это высший этап познания природы. При этом он подчеркивал связь становления сознания с трудовой деятельностью людей. Гельвеций верил в неограниченные возможности познания, способного давать знание о действительных вещах. Гельвеций высказывал свои взгляды по поводу характера наших заблуждений и считал, что существуют два рода заблуждений: природные, которые выражаются в невежестве, и приобретенные, которые возникают в силу ложных идей. Гельвеций пытался создать «науку о нравственности», базирующуюся на физической основе человеческой психики. Он писал, что из двух чувств: пристрастия к удовольствию и отвращения к страданию возникает то, что называется «любовь к себе». «Любовь к себе» он определял как первичный импульс «всех наших действий». Три главные пружины, которые возникают на основе «любви к себе», – страсти, стремление к счастью, интересы. Он раскрыл свое положение следующим образом: «В нравственном мире страсти имеют такое же значение, какое имеет движение в мире физическом: движение создает, сохраняет, оживляет все, без него все было бы мертво; страсти оживляют все в мире нравственном». При этом, руководствуясь любовью к себе, люди стремятся к счастью, «наслаждение есть единственный предмет желаний людей». Кроме того, люди всегда выступают в границах своих интересов. Все эти факторы тесно связаны между собой и переплетаются, но все-таки главная категория для Гельвеция – это интерес, представляющий основную пружину человеческой деятельности. Он выделял личные интересы, интересы отдельных социальных групп и общественные интересы. Человек добродетелен, по Гельвецию, тогда, когда его поступки в различных областях являются полезными: или данному лицу, или сообществу, или обществу в целом. Гельвеций также выступал против мнения, что частные интересы не совместимы с нравственностью и должны подавляться ради общего интереса. Гельвеций полагал, что люди будут добродетельными, лишь если они смогут объединить личную выгоду с общей. Для этого, считал Гельвеций, законы страны должны быть такими, чтобы личные интересы, выгода индивида соответствовали общему интересу. По мнению Гельвеция, путем распространения просвещения можно добиться такого положения, когда личными интересами становятся не только индивидуальные, но и общественные интересы. Он писал, что «добродетельный человек не тот, кто жертвует своими привычками и самыми сильными страстями ради общего интереса, – такой человек невозможен, – а тот, чья сильная страсть до такой степени согласуется с общественным интересом, что он почти всегда принужден быть добродетельным». Гельвеций выступал против отождествления нравственности с религией, а также против религиозного фанатизма. Добродетельное поведение необходимо основывать «не на принципах религии... но на принципах, которыми не так легко злоупотреблять, – а таковы мотивы личного интереса». Гельвеций придавал большое значение воспитанию добродетельного поведения. Он полагал, что люди от рождения равны в интеллектуальном отношении. Возникающее впоследствии умственное неравенство Гельвеций объяснял различием в воспитании. Воспитание он понимал не только как педагогическое, а в широком смысле: воспитывающими могут быть самые различные факторы, которые воздействуют на человека в социальной среде. Среди этих факторов решающее значение он придавал форме правления. (Великие философы под ред. Блиникова Л. В., М., стр. 101)

Гераклит Эфесский (ок. 544 – 483 до Р. Х.) – древнегреч. философ; политический деятель в Эфесе, за глубокомыслие своего учения прозван «темным», за свою трагическую серьезность – «плачущим философом». Гераклит учит: мир не создан никем из богов и никем из людей, а всегда был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и снова закономерно угасающим. Из всемогущего божественного первоогня, который является чистым разумом, логосом, путем раскола и борьбы произошло множество вещей («путь вниз»); согласие и мир ведут к оцепенению, пока оцепеневшее вновь не превращается в единство первоогня («путь вверх»). В этом вечном движении вверх и вниз из Единого происходит все и из всего – Единое. Все течет, но в этом течении господствует логос как закон, который познают лишь немногие. Так, Бог есть день и ночь, лето и зима, война и мир, сытость и голод; добро есть зло, и зло есть добро; во всем объединены противоположности, и тем не менее существует скрытая гармония, и эта невидимая гармония лучше, чем видимая противоположность. Война есть отец всех вещей, и в одних она обнаруживает богов, в других – людей, в одних – рабов, в других – свободных. Мудрость есть познание разума, логоса, господствующего во

всем, правящего всем посредством всего; быть мудрым – значит склониться перед этим разумом и подчиниться ему. Только путем подчинения законам разума, которые выражаются как в устройстве государства, так и в устройстве природы, человек может приобрести душевную ясность, которая создаст его высшее счастье. Учение Гераклита оказало большое влияние на греч. философскую мысль. Оно было воспринято стоиками и благодаря им распространилось на христ. и всю западную философию. В Новое время его развивали дальше гл. о. Гегель, Шлейермахер, Лассаль и Ницше. Теоретики марксизма, в т. ч. и Ленин, охотно обращались к Гераклиту («Философские тетради»). (Философский энциклопедический словарь под ред. Глубокого Е. Ф., Кораблевой Г. В., Лутченко В. А., М., 2006, стр. 97)

Гиппократ (лат. Hippocrates) из Коса (ок. 460 до н. э., о. Кос – ок. 370 до н. э., Лариса в Фессалии), древнегреческий врач, родоначальник западной медицины. Согласно античной биографии Сорана Эфесского, происходил из рода (по существу – проф. наследств. гильдии) Асклепиадов – «потомков Асклепия», мифич. Целителя и покровителя медицины. Как и его отец Гераклид, принадлежал к косской мед. школе, соперничавшей с книдской школой; к учителям Гиппократа причисляли и софиста Горгия. Много путешествовал в качестве странствующего медика, по позднейшему преданию, был связан дружбой с Демокритом (сохранилась их фиктивная переписка). Уже в первые десятилетия 4 в. до н. э. его имя стало легендарным. Реконструкция аутентичной мед. Теории Гиппократа затруднена вопросом о подлинности приписываемых ему сочинений. Под именем Гиппократа в средневековых рукописях до нас дошло ок. 60 мед. трактатов, составляющих «Гиппократов сборник» («Corpus Hippocraticum») и написанных разными авторами с конца 5 в. до н. э. до 1 в. н. э. По-видимому, это мед. библиотека косской школы, содержащая даже несколько трактатов книдской школы («О болезнях» и сочинения по гинекологии). К самым ранним трактатам (кон. 5 в. до н. э.), возможно принадлежащим самому Гиппократу, относятся кн. I и III «Эпидемий» (своего рода эмпирич. «истории болезни» конкретных пациентов с особым вниманием к «кризису» т. е. переломному моменту в развитии заболевания), а также «Прогностика». Не позднее 4 в. до н. э. созданы трактаты «О переломах», «О древней медицине» (полемика со спекулятивно-натурфилософским направлением в медицине), «О воздухах, водах и местностях» (о влиянии климатических условий на здоровье), «О священной болезни» (проникнутое просветительским пафосом опровержение магич. медицины и науч.-физиологич. объяснение природы эпилепсии как увлажнения мозга), «О природе человека» (ключевой трактат для гуморальной патологии), «О здоровом образе жизни» (влияние натурфилософии Гераклита и Анаксагора), «О диете при острых болезнях» и «Об искусстве». К эллинистич. и рим. времени относятся трактаты «О питании», «О сердце» и сочинения по мед. этике «Наставления» и «О благоприличном поведении». Особое место занимает знаменитая «Гиппократа клятва» (предположительно 4 в. до н. э.), ставшая основой зап.-европ. мед. этики. Наиболее влиятельным комментатором Гиппократа в древности был Гален, во многом определивший последующую интерпретацию учения Гиппократа [теория гуморальной патологии, или учение о четырех осн. «жидкостях» (лат. humores) в теле человека (кровь, флегма, черная и желтая желчь), соотносимых с 4 элементами физики Эмпедокла и 4 простыми качествами (горячее – холодное, сухое – влажное), равновесие которых определяет здоровье, а дисбаланс – болезнь]. (Большая российская энциклопедия под ред. Осипова Ю. Е., М., 2007, стр. 22)

Гоббс Томас (5.04.1588 – 4.12.1679) – английский философ. Родился в г. Мамзбери, в семье приходского священника. По окончании Оксфордского университета был гувернером лорда Кавэндиша, с которым много путешествовал по Европе. Его первый труд – «Элементы законов», в котором он выступает как решительный защитник монархии. В трактате «О гражданине» и дополняющих его работах «О теле» и «О человеке» Гоббс излагает свои философские, социальные и политические воззрения. По Гоббсу, существует только тело, а все явления, происходящие в теле, можно свести к движению. Ощущение тоже есть движение мозга. Он считал, что нет другого добра и зла, кроме удовольствия и страдания, что все наши чувства представляют собой видоизменения эгоизма. В области права преследование наибольшей выгоды является единственным разумным правилом. Искать наслаждения и избегать страдания – таков естественный закон и сущность того, что называется нравственностью. Человек является естественным врагом других людей. Происходит война всех против всех, и в этой войне побеждает сильнейший. Стремление к высшему счастью человечества является естественным законом, логическое следствие которого есть обязательное стремление к миру. Для этого необходимо отказаться от своего абсолютного права на всё. Вознаграждением за этот отказ будет общественный договор, несоблюдение которого ведёт к войне. Гарантом соблюдения общественного договора является государство. Так, Гоббс описал возникновение государства в своём труде «Левиафан». Он считал: для того, чтобы установить власть, гарантирующую мир, воля всех должна подчиняться воле одного. Это самоотречение закрепляется политическим договором, который связывает подданных друг с другом и всех вместе с государством, но при этом не является обязательным для самого государя. (Справочник по философии под ред. Ермакова В. С., Санкт – Петербург, 2003, стр. 93)

Григорий Палама (1296, Константинополь-14 ноября 1359, Фессалоники) – православный богослов, митрополит Фессалонийский, святой православной церкви (канонизирован в 1368). Происходил из знатного малоазиатского рода. В конце 13 века семья Паламы переезжает в столицу, где его отец становится сенатором и приближённым императора Андроника II Палеолога. Палама получил светское образование в университете под руководством известного эрудита и гуманиста Фёдора Метохита; рано потерял отца, и сам император заботился о нём, предназначая к государственной деятельности. Около 20 лет Григорий решает принять монашество, в 1316 удаляется с братьями на Афон, где в этот момент уже происходило возрождение исихазма (св. Григорий

синаит, Никифор Уединенник и др.). Проведя около 10 лет в обучении у старцев, Палама из-за турецких набегов в 1325 со многими монахами покидает Афон и поселяется в Фессалониках, а в 1326, став священником, удаляется вновь в пустынь, близ Верии (Северная Греция); в 1331 возвращается на Афон. В монастыре он строго следует исихастскому укладу, проводя пять дней недели в уединении и безмолвной («умной») молитве, а дня общаясь с братией и участвуя в богослужении. В 1336 выпускает первые догматические труды – «Аподиктические трактаты» с критикой католического учения об исхождении Св. Духа. 1337 – начало полемики с Варлаамом Калабрийским, прибывшим в Константинополь из Южной Италии около 1330. Ссылаясь на апофатическую теологию Псевдо-Дионисия Ареопагита, Варлаам не только отвергал доктрины католического богословия как недоказуемые, но доказывал вообще полную недостижимость достоверности в Богопознании. Палама, признавая невозможность достоверного Богопознания путём отвлечённых силлогизмов; утверждает его возможность на ином пути – в опыте благодатного Богообщения, в котором разум человека перестраивается силой благодати. На первом этапе полемики Палама и Варлаам обмениваются рядом посланий, посредником между ними служит друг Паламы Григорий Акиндин, занимающий приритильную позицию; Основные тексты Паламы – «Первое письмо Варлааму» и два письма Акиндину. Однако вскоре Варлаам перешёл к прямой критике исихастов, грубой и резкой: называя их омфалопсихами – «пуподушниками», считающими, будто душа помещена в пупе (из-за того лишь, что в одной из поз молитвы взгляд направлялся в область пупа), Варлаам полностью отрицал, что телесность каким-либо образом вообще может быть причастна к духовной жизни и познанию Бога (вполне совпадая здесь и с неоплатонической, и с будущей новоевропейской мыслью) Между тем уже «синайский исихазм» 5-9 вв. открыл «сведение ума в сердце», т.е. сплетение интеллектуальных и аффективных энергий в единое динамическое целое, а афонский исихазм 13-14 вв. присоединил к этому энергии соматические (телесные), включая контроль дыхания и подбор позиций молитвенного делания. Далее, Варлаам, отрицая всякую возможность Боговидения, объявлял световые созерцания исихастов естественным, физическим светом, а их толкования своего опыта – догматическим заблуждением, ересью, тогда как сами подвижники полагали свои созерцания видением самого Бога как несотворённого Божественного Света, того, что созерцали ученики Христа при его преображении на Фаворе. Палама начинает защиту исихазма во «Втором письме к Варлааму» (1337); Прибыв в Фессалоники, он многократно встречается и беседует с ним, однако это не меняет ни сути, ни тона нападков Варлаама. После этого Палама пишет свои главные трактаты, ставшие крупнейшей всхожей православного богословия. Первая «Триада в защиту священнобезмолвствующих» (1338) строится как 3 ответа на 3 вопроса некоего монаха об антиисихастских позициях Варлаама (который, однако не упоминается): 1) о духовной значимости светских наук и философии, 2) о связи ума с телом, 3) о Фаворском Свете и его созерцании. В трактате I.1 Палама резко противопоставляет отношение христианской мысли к ветхозаветной традиции и к языческой философии, утверждая единство с первой и разрыв со второй. Трактат I.2 – краткое изложение антропологии и самотологии: Палама говорит о много единстве человеческого существа («наша душа – единая многоспособная сила, которая пользуется телом как орудием», I.2.3), которое всё должен зорко контролировать, собирать и устремлять к Богу ум – как управитель, «епископ». В I.3 утверждается Божественный характер Света Преображения и Света созерцаний, посылаемых святым праведникам, и развивается концепция «духовных чувств», сверх природных способностей восприятия, открывающихся в духовном опыте. В ответ на новые нападки Варлаама Палама в 1339 пишет Вторую Триаду, где открыто обличает его «ложь и клевету». По тематической структуре обе Триады параллельны: трактаты в II углубляют и довершают соответствующие трактаты в I. В II.1, критикуя всю языческую философию как «беспользную крайнюю плоть лукавых учений» (II.1.6), он особо отмечает «дурное» и «злоучительное» у Платона (II.1.20,22). II.2 («О молитве») указывает на необходимость непрестанной молитвы и отмечает, что устремления к Богу должно нести не умерщвление, но преображение всех способностей человека, их «переложение с дурного на доброе». В II.3, в самом обширном трактате, развивается богословие Божественного Света и обожения, опирающиеся здесь на идеи Григория Нисского, Максима Исповедника, Псевдо-Дионисия Ареопагита. Составленное Паламой сжатое изложение исихастской позиции, будучи одобрено и подписано главами афонских обителей, под именем «Святогорского томоса» стала соборной декларацией исихазма. Варлаам в очередном трактате обвинил Паламу в ереси. Палама пишет Третью Триаду. Меньшая по объёму, она придаёт зрелую форму его богословской позиции: именно здесь окончательно формулируется богословие энергий, различие в Боге неприобщаемый Сверхсущной Сущности, Ипостасей и Божественной энергии – «доступной и явленной» силы (славы, сияния). Варлаам добивается созыва собора для рассмотрения его обвинений; однако Собор, собравшийся в Константинополе 10 июня 1341, осуждает не Паламу, а Варлаама, и тот вскоре покидает Византию. Сразу после собора с критикой богословия энергий Паламы выступил Акиндин. Новый собор, в августе 1341, вынес осуждение Акиндину. В силу внешних обстоятельств исихастские споры шли ещё долго. 1341-1347 годы войны за власть между Иоанном Кантакузином, с которым Палама был близок, и правительством Анны Савойской; и хотя Палама был в стороне от политики и лоялен к правительству, политиканствующий патриарх Иоанн Калека преследовал его (в 1345-1347 Палама в тюрьме) и поддерживал Акиндина. В ответ на семь «Антирритик» («возражений») Акиндина Палама составляет семь трактатов «Против Акиндина», уточняя концепцию Тριάд. В 1347, с победой Кантакузина, Палама, выйдя из заключения, представляется епископом Фессалоникийским, но из-за длившегося восстания зелоотов занимает свою кафедру лишь в 1350. С 1347 с антипаламитскими сочинениями выступает Никифор Григора, а летом 1351 новый собор вновь разбирает учения Паламы и принимает основные тезисы богословия энергий в виде догматических определений; исихастское учение торжествует по всей Империи и вскоре становится общеправославным. (

Новая философская энциклопедия: В 4 т./Ин-т философии РАН, Нац. Общ.-научн. Фонд; Научно-ред. Совет: предс. В.С. Степин, М., 2000, стр. 558-559)

Гроф Станислав Ежи (р.1931) – психолог, антрополог, учёный – экспериментатор, философ, один из наиболее видных представителей трансперсональной психологии и основателей Международной трансперсональной ассоциации. Начал свою карьеру в Чехословакии в качестве психиатра – клинициста. Изучал влияние ЛСД на течение психических болезней, возникающие при приёме ЛСД изменённые состояния сознания. С 1967 года продолжал исследования в США, в центре Эсален (Калифорния). Для достижения изменённых состояний сознания после запрещения ЛСД использовал особую технику дыхания (т.н. холотропное дыхание). Считая, что в видениях, возникающих у испытуемых во время сеансов, обнаруживается связь с опытом рождения (т.н. пренатальные матрицы) и с мифологией различных культур, с мистическими учениями и древними культами, полагал, что в это время реально происходит выход на уровень «космического сознания» (в отличие от Т. Лири, по мнению которого возникающие галлюцинации такого прямого отношения к действительности не имеют). Гроф заявлял, что его исследования лежат в том же русле, что и квантово-релятивистская теория информации и систем, теория И.Пригожина и т.п. Призывал современных исследователей сознания отрешиться от концептуальных ограничений механистической науки, таких как абсолютизация существующих физических границ, локальность связей, линейность времени, представление о материи как о субстрате сознания, противопоставляя этому концепцию единства всего живого на земле (считая при этом живым практически всё сущее, включая растения и минералы) и всепроникающей мощи сознания, единого с этим живым. Так, по мнению Гроффа, полученные во время психоделических сессий данные дают основания считать, что сознанию принципиально доступна связь со всем существующим на земле и за её пределами в настоящем, прошлом и будущем. Способность воспринимать события макро- и микрокосмоса или каким-то другим образом знать о них. Психика в учении Гроффа представляется не эпифеноменом материи, а явлением, соразмерным универсуму. (Философия: Энциклопедический словарь под ред. А.А. Ивина, М., 2004, стр. 195)

Гуссерль Эдмунд (1859-1938) -немецкий философ, основатель феноменологии. Первая крупная работа Гуссерля – "Философия арифметики" (1891), в которой была сделана попытка (в период полемики с психологистами критически оцененная самим Гуссерлем) психологического обоснования основных математических понятий. На рубеже веков основной интерес Гуссерля сосредоточился на проблеме "чистой логики", в результате чего появилась его первая собственная феноменологическая работа – "Логические исследования" ("Logische Untersuchungen". I-II Bd. 1900-1901; рус. пер.: "Логические исследования. Прологомены к чистой логике". ч. 1. СПб., 1909; "Логические исследования". Т. II. Ч. 1. "Исследования по феноменологии и теории познания". М., 2000), которая положила начало феноменологии как философского направления. Центральная тема первого тома – наука как теория, различие теоретических и эмпирических наук. По Гуссерлю, в основе объективности научного знания лежит логическая связь идей, образующая единство истин науки как единство значений. Эта связь в корне отличается от психологических связей переживаний в познании и от связей вещей (предметов в самом широком смысле), составляющих предметную область науки. Во втором томе Гуссерль ставит перед собой задачу связать проблемы чистой логики с проблемами теории познания, т. е. с описанием всеобщих структур сознания, которые лежат в основе постижения реальных и идеальных предметов, выявить структуру психического акта как такового и определить специфику актов познания. Феноменология, по Гуссерлю, не теория, она беспредпосылочна и следует логике проясняемых понятий. В ее сфере существование внешнего мира – метафизический вопрос, а направление исследований – "противоположно естественному": оно нацелено не на предметы, которые в наивной установке полагаются существующими, а на акты в их смысловом содержании (значении), которое – поскольку познание реализуется в высказываниях – необходимо извлечь из психологической и грамматической оболочки. Значение отделяется от материально-вещественного бытия знака, от образа представления или фантазии и, главное, от предмета: необходимо различать то, о чем говорится, и то, что говорится. При описании сознания как акта основным является различие интенции значения и осуществления (наполнения) значения (если предмет дан в созерцании). Значение нереально, его статус аналогичен статусу идеальных, общих предметов. Гуссерль подвергает критике как учения, гипостазирующие общее (платонизм), так и эмпирические теории абстракций (Локк, Беркли, Юм), показывая, что акт усмотрения общего всегда основан на акте восприятия, но интенция общего радикально отличается от интенции индивидуального. Соответственно различию значения и предмета выделяются две ветви "чистой логики": теория предметов – учение о части и целом как о самостоятельных и несамостоятельных предметах и учение о самостоятельных и несамостоятельных значениях – "чистая грамматика". Проблема интенциональности сознания – кульминация этой работы Гуссерля. В направленности сознания на предмет, в акте придания смысла дескриптивный анализ выделяет реальное и интенциональное содержание сознания. В первом выделяются интенциональные и неинтенциональные переживания, во втором – предмет (просто предмет и определенным образом интендированный предмет), качество акта (суждение, вопрос, желание и т. д.), материя (предметная отнесенность акта), его сущность (единство качества и материи) и полнота. Любой вид акта содержит в своей основе представление как объективирующий акт, который не зависит от того, реален ли его предмет или является вымышленным. В заключительном, VI исследовании, которое, начиная со второго издания, выделяется в качестве 2-й части II тома, рассматривается понятие познания как осуществление значения с определенной степенью полноты. Основная проблема – различие способов данности реального и идеального предметов. Истина описывается как полное тождество и совпадение

значения, помысленного или зафиксированного в знаковой форме, и значения, осуществленного в созерцании. Очевидность в этом контексте оказывается переживанием такого совпадения. Соответственно, выделяются акты познания – сигнификация, созерцание (для реального предмета – восприятие, для идеального – категориальное созерцание, смотрение общего) и адекватация. В "Логических исследованиях" еще не делается попытки представить феноменологию как "первую философию", вместе с тем проведенный в книге анализ сознания и познания оказал большое влияние на последующую эволюцию феноменологии. Переворот в философии, который Гуссерль провозглашает в своей программной статье "Философия как строгая наука" ("Philosophie als strenge Wissenschaft" // Logos. Bd. I. 1910-1911; в рус. пер. Логос. Кн. 1. 1911), связан прежде всего с поворотом к непсихологически понятой субъективности и с критикой натурализма, для которого, по Гуссерлю, все существующее или просто отождествляется с физической природой, или допускается существование причинно или функционально зависящего от нее психического. В "натурализовании" разума Гуссерль увидел опасность не только для теории познания, но и для человеческой культуры в целом, ибо натурализм стремится сделать относительными как смысловые данности сознания, так и абсолютные идеалы и нормы. Релятивизму натурализма он противопоставляет методологию строгой науки о сознании, в основе которой лежит нетеоретическое требование направлять рефлексию на смыслообразующий поток сознания и дескриптивно выявлять смысловую данность переживания внутри конкретного потока-горизонта смыслов (значений). "Строгость" в учении о сознании подразумевает, во-первых, отказ от высказываний, в которых "просто", т. е. без рефлексии, нечто утверждается о существовании предметов в их пространственно-временных и причинных связях; во-вторых, отказ от высказываний относительно причинно-ассоциативных связей переживаний. Ни предметы, ни психологические состояния не перестают существовать оттого, что при повороте к феноменологической установке причинность и функционализм лишаются статуса единственного метода изучения сознания. Гуссерль вводит особые термины для обозначения процедур феноменологического метода, благодаря которым совершается переход от естественной установки к феноменологической: эпохе и феноменологическая редукция есть выдвижение на первый план смысловой связи сознания и мира и просмотр сквозь нее всех многообразных отношений человека и мира. В "естественной установке" наивная вера в существование предметов есть лишь фон для опознавательных-целевых ориентаций. Для "наивного" человека (выражение Гуссерля) тип связи между предметами сливается с типом связи между предметами и сознанием. Феноменологическая установка отстраняется от причинно-функциональной взаимозависимости сознания и предметного мира. Лозунг "К самим вещам!" – это требование удерживать внимание на смысловой направленности сознания к предметам, в которой предметы раскрывают свой смысл без отсылки к природным или рукотворным связям с другими предметами. В этой процедуре нет ничего сверхъестественного: достаточно, например, направить внимание на дом как на архитектурное сооружение, несущее определенный культурно-исторический или социальный смысл, "заключив в скобки" дом как препятствие (или цель) и дом как результат деятельности строителей. Другое направление феноменологической редукции (трансцендентальная редукция) – отказ от объективистского понимания психического: эмпирическое Я как "вещеобразный предмет" редуцируется к феноменологическому содержанию переживаний в единстве потока переживаний; при этом рефлексия – не наблюдение за сознанием "со стороны", но "оживление" сознания, превращение смыслообразующего потока из возможности в действительность. Смысловая связь реализуется в потоке феноменов, которые не содержат в себе различия между бытием и явлением: явление психического и есть бытие. Предмет (вещь) является, однако само явление предмета не является, но переживается. Постигание смысловых связей Гуссерль называет "созерцанием сущностей", причем сфера анализа сознания – изучение смысловых оттенков восприятия, памяти, фантазии, сомнения, актов воли и т. д. – сравнима по объему с естествознанием. Попытка систематизации феноменологии в "Идеях I" ("Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phenomenologischen Philosophie. Erstes Buch", 1913) выдвинула на первый план понятие чистого сознания с его ноэтико-ноэматическими структурами и понятие чистого Я, необходимость которого оспаривалась в "Логических исследованиях". Последователи-критики (Хайдеггер, Сартр и др.) увидели в этом "гносеологизацию" феноменологии и превращение ее в идеалистическую систему. В то же время эта терминология, а также структура cogito-cogitatio-cogitatum оказалась необходимой для расширения сферы феноменологических исследований и постановки проблемы интерсубъективности в 1920-е годы. Интерсубъективность, т. е. взаимосоотнесенность субъектов, вначале осознается в качестве проблемы описания условий возможности смысловых связей индивидов как духовных сущностей-монад и в качестве исходного пункта проблемы объективного познания, которое достигается в интерсубъективном опыте психофизически и ментально независимых друг от друга субъектов. Другой выступает как исходный момент и как путеводная нить опыта чужого, т. е. того, что не принадлежит нашей собственной сфере. Этот подход реализовался в "Картезианских медитациях", в работе, которая возникла на основе "Парижских докладов", прочитанных Гуссерлем в Сорбонне в 1930 году. В работе "Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология", первые две части вышли в 1936 году в Белграде – по политическим причинам, постановка этой проблемы принимает вид "парадокса человеческой субъективности", которая устанавливает, или "учреждает", многообразие смысловых связей окружающего мира (субъект, конституирующий мир), и одновременно существует как определенное смысловое звено в этом мире (объект мира), а затем расширяется до парадокса универсальной интерсубъективности, которая как человечество, включающее в свой мир "всю совокупность объективного", есть часть мира и в то же время конституирует весь мир. По Гуссерлю, метод разрешения этих парадоксов – строгое, радикальное эпохе, исходная точка которого – конкретное человеческое Я.

Систематически обращая к себе вопросы из своего конкретного мира-феномена, человеческое Я, которое дано первоначально как "смутная конкретность", открывает в себе трансцендентальное Я, или трансцендентальную субъективность, как сферу универсального смыслообразования самоосмысления. Предпосылка интерсубъективности – конкретный мир-феномен, жизненный мир. Это мир "субъективно-соотносительного", мир-горизонт всех наших целей и устремлений, которые так или иначе реализуются в предметах; в нем наличествуют как вещи обыденного опыта, так и культурно-исторические реалии, нетождественные объектам научного анализа (хотя они могут быть ему подвергнуты), а также связи, не тождественные связям, устанавливаемым в научном исследовании. Жизненный мир можно рассматривать как в естественной, так и в феноменологической установке. В первом случае, по Гуссерлю, мы (в том числе и ученые) просто погружены в него, во втором – осознаем его как предданный и соотносительный с нашей субъективностью, непрерывно наделяющей значениями (смыслами) предметы и отношения мира жизни. В эпоху бурного развития естествознания Гуссерль ставит вопрос о кризисе европейских наук, который он связывает с забвением жизненного мира как смыслового фундамента науки: в мире науки (предметная область, теоретические методы и модели, эксперимент, техника) ученый проходит мимо своей субъектно-смысловой корреляции с предметами и направляет внимание на связи между последними. Наука, по Гуссерлю, не должна дедуцировать свои положения из сферы обыденного опыта, но она с неизбежностью соприкасается с основным способом ориентации в жизненном мире – с восприятием, ибо восприятие – основа (фундирующий акт) образования абстракций и конечный пункт верификации или фальсификации теории. Главное, однако, состоит в том, что именно в жизненном мире субъективность ученого обретает опыт смыслоотносительности к миру. В рефлексии этот опыт дает возможность устранять невыявленные, т. е. не соотносительные с определенным способом смыслополагания предпосылки. Для Гуссерля кризис европейской культуры в целом состоит в объективизме, который затемнил истинный смысл рационализма, смысл "имманентной духовной истории Европы". (Философия: Энциклопедический словарь под ред. А.А.Ивина, М., стр. 198)

Декарт Рене (1596-1650) – основоположник современной западной философии, как это признается многими исследователями истории философии. Он родился во Франции в местечке Лаэ. Учился в иезуитском колледже Ла-Флеш, получил юридическое образование в 1616 г. Много путешествовал по Германии, Италии, Голландии и Франции. В течение некоторого времени служил сначала в протестантской, а затем в католической Баварской армии. Именно в этот период в Ульме ему предоставилась возможность в течение суровой зимы провести некоторое время в жарко натопленной комнате, чтобы поразмышлять и развить свой подход к философии. Декарт был как математиком, так и философом, ставившим перед собой задачу создать философию заново, утвердив ее на незыблемых основах несомненного знания. Он был абсолютно неудовлетворен всем корпусом знания, которое приобрел в колледже и которое отражало состояние философии в то время, и стремился пересмотреть все прошлые традиции, но в отличие от Бэкона обращался не к опыту, а к разуму. Основой для преобразования философии считал математику и поэтому усиленно занимался ею. Друзья, с которыми он интенсивно общался на протяжении всей своей деятельности, в частности Мерсенн, также поддерживают его в этом намерении. Вокруг него собирается кружок друзей по общности интересов, который впоследствии перерос в Академию наук Франции. В 1629 г. он переселяется в Нидерланды, где прошла основная часть его жизни и деятельности и где он прожил около 20 лет. В одном из своих произведений Декарт писал, что его не устраивает кабинетная ученость и что все можно найти в "великой книге мира и в себе самом", и всю свою жизнь следовал этим принципам. Прежде всего он изучал мир и поэтому мало читал произведений других авторов, считая, что не стоит зря тратить время. Декарт был экспериментатором и исследователем, чем напоминал Галилея, и хватался за все, что могло дать практическое применение, поэтому он был не только философом, но и крупнейшим ученым. Он – создатель современной алгебры и аналитической геометрии и один из основателей механики. Декарт – автор закона преломления света, он много сделал для физиологии, психологии, физики. Основные сочинения Декарта: "Рассуждения о методе" (1637), "Метафизические размышления" (1641), "Начала философии" (1644), "Правила для руководства ума" и др. Философия для Декарта предстает основой всех наук, в фундаменте которой находится метафизика. Он писал в "Началах философии": "Вся философия подобна дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, исходящие от этого ствола, – все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике... Подобно тому, как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а только с концов ветвей, так и особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец". Декарт отбрасывает бесплодность умозрительной школьной философии и противопоставляет ей такую практическую философию, при помощи которой, зная силу и действия огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех других окружающих нас тел, мы могли бы точно использовать их для разных целей и стать хозяевами и господами природы. Практический метод Декарта состоит в переходе от общего к частному, основой которого всегда выступала математика. Он считает, что все науки должны быть подчинены математике: она должна иметь статус "всеобщей математики, ибо в ней содержится в себе все то, благодаря чему другие называются частями математики". Это означало, что познание природы представляет собой познание всего того, что может быть зафиксировано математически. Декарт связывал научное мышление с философскими принципами и стремился подвести под эту связь рациональную основу, пытаясь обосновать основные исходные философские установки. Поэтому он считается основоположником современной западной философии. Декарт стремился построить научное знание в систематическом виде, а это возможно только, если в его основе будет лежать очевидное и достоверное утверждение. Таким утверждением Декарт считал суждение: "Я мыслю, следовательно,

существую" (*Cogito ergo sum*). Ход мысли Декарта таков: все необходимо подвергать сомнению, так как во всем можно сомневаться, кроме мышления. Даже если мои мысли ошибочны, все равно я думаю, когда они приходят ко мне. Декарт использует термин "мышление", чтобы охватить всю сознательную духовную деятельность. Уверенность, что он есть "мыслящая вещь", дает Декарту основу для конструирования всей системы знания. Он установил это посредством метода сомнения и того, что он называет "светом разума". Однако это не скепсис, который был в античной философии, сомнение для Декарта – лишь средство построения прочного знания, а не самоцель. Скепсис Декарта – скепсис методологический, который должен привести к первичной достоверности. Если для Бэкона исходная достоверность состояла в том, чтобы опираться на чувственное познание, опыт, то Декарт как рационалист не удовлетворяется этим, так как понимает, что чувства могут обманывать человека и что на них опираться никак нельзя. Он также полагал, что нельзя доверяться авторитетам, так как возникает вопрос о том, на чем основан авторитет. Декарту необходимо такое основание, которое бы не вызывало никакого сомнения. Он пишет, что если отбросить и провозгласить ложным все, в чем можно сомневаться, то можно предположить, что нет Бога, неба, тела, но нельзя сказать, что не существуем мы, которые таким образом мыслим. Ибо это неестественно считать, что то, что мыслит, не существует. А потому тот факт, который выражается словами: "Я мыслю, следовательно, существую", является самым достоверным для тех, кто правильно философствует. "*Cogito*" Декарта тесным образом связано с развитием прежде всего математики, естествознания. Декарт писал, что лишь арифметика и геометрия содержат нечто достоверное и несомненное. И во сне, и наяву, говорит Декарт, два плюс три всегда равняется пяти, а прямоугольник имеет не больше четырех сторон. Невозможно, чтобы такие очевидные истины подвергались сомнению. "*Cogito*" Декарта – это мыслящая субстанция, которая открыта нам непосредственно, в то время как другая субстанция, а именно материальная, раскрывается нам опосредованно. Таким образом, мыслящая субстанция – это мышление, а материальная субстанция – это тело, она обладает акциденциями – формой, положением, движением и т.д. Мыслящая субстанция не обладает протяженностью, она неделима, материальная же субстанция, или телесная, наоборот, обладает протяженностью, она делима на отдельные части. Для Декарта материя является предметом изучения метафизики, а материя – физики. Материя – такая субстанция, которая делится до бесконечности. В то же время Декарт не признавал атомов, для него не существовало и пустоты. Своим учением Декарт заложил основы дуализма – противопоставления двух субстанций: мышления и материи. Он признает, что мышление и материя не зависят друг от друга. Субстанция – это такая вещь, которая для своего существования не нуждается ни в чем, а только в самой себе. Поэтому Декарт приходил к выводу, что совершенной субстанцией является только Бог, который для него – лишь гарант истинности познания. По Декарту, Бог не способен обманывать человека, как это случается сплошь и рядом в жизни. Декарт придерживался принципа гносеологического оптимизма, согласно которому возможности познания безграничны. Основной акциденцией материи является, по Декарту, протяжение, распространенность. Хотя у материи есть и другие свойства, все они выступают производными по отношению к распространенности, поэтому все можно свести к этому понятию. Тесно связана с проблемой протяженности вещей и проблема движения, источник которого Декарт видит вне материи, тел. Если приведенное в движение тело движется, то его может привести в состояние покоя нечто такое, что находится вне поля его действия. Это была четко механистическая позиция. Механика для Декарта выступала как важнейшая конкретизация "всеобщей математики". В своей физике Декарт развивает концепцию механистического детерминизма, которая нашла выражение в создании космогонистической гипотезы. Эта гипотеза содержала в себе прежде всего эволюционистскую концепцию мира. Декарт писал, что материальные вещи легче познать, видя их постепенное возникновение, чем рассматривая их как совершенно готовые. В космогонистической гипотезе Декарта роль Бога состояла лишь в создании материи и придании ей первоначального толчка, в результате которого возникает хаотическое движение. Ликвидация этого хаотического движения и образование Солнечной системы происходят уже по законам механики – вихреобразных движений. В космогонистической гипотезе Декарта важна сама идея развития хотя и страдающая многими недостатками механистического порядка. Более совершенная космогонистическая гипотеза Канта-Лапласа появилась лишь спустя полтора века после Декарта. Механизм Декарта проявился во всех других областях исследования, в частности, в объяснении характера деятельности растительных и в особенности животных организмов. Декарт был предшественником открытия безусловных ответных реакций организма, задолго до того как эта теория была разработана И.П. Павловым. Из этих основных положений картезианской философии вытекал основной принцип механицизма Декарта, а именно, что человек представляет собой машину, своеобразную, но все-таки машину, лишенную какой-либо души – растительной или чувствующей. Действия человека в своей произвольной, безусловно-рефлекторной форме подобны действиям животного. Одним из проявлений механистического подхода к человеку явилось учение Декарта о страстях. Он рассматривает страсти, которыми обладает человеческий организм, больше с физиологической точки зрения, считая, что страсти отражают те или иные действия человеческого тела. Все многообразие человеческих страстей он свел к шести основным: удивлению, любви, ненависти, желанию, радости, печали. Рационализм Декарта проявлялся также в рассмотрении человека как разумного существа, которого отличают прежде всего целесообразная деятельность и речь. Решая психофизиологическую проблему соотношения духовного и телесного, Декарт признавал независимость первого от второго. Для Декарта мыслительное, интеллектуальное является единственно истинным, начальным и преобладающим. Однако Декарт все же признает, что материальная и духовная субстанции могут повлиять на направление течения процессов в противоположной субстанции. Более того, Декарт пытался определить центр сосредоточения этой

связи чисто механически, а именно в шишковидной железе мозга. Декарт признавал существование у человека врожденных идей, которые характеризуются независимостью от внешних предметов, ясностью, отчетливостью, простотой. Высшим врожденным понятием выступает понятие Бога. Кроме врожденных понятий существуют и врожденные аксиомы, как например: "две величины, равные третьей, равны между собой". К врожденным Декарт относил также и логические законы. Познание, по Декарту, освещено светом разума, а заблуждение возникает вследствие того, что человек обладает свободной волей, которая представляет собой иррациональное начало в человеке. В "Рассуждении о методе" Декарт описывает те правила, которые дают способ достижения наиболее истинного, достоверного познания. Эти правила, которых придерживался и сам Декарт, следующие: 1) исходить в своих рассуждениях только из таких положений, которые предстают в уме ясными и отчетливыми и не вызывают никаких сомнений в своей истинности; 2) разделять каждую сложную проблему на составляющие ее частные вопросы, чтобы каждую часть в отдельность лучше разрешить; 3) в своих рассуждениях стараться переходить от предметов самых простых и легко познаваемых к познанию более сложных вещей, от известного и доказанного – к менее известному и недоказанному; 4) стараться не совершать никаких пропусков в своих рассуждениях в процессе логического хода мыслей. Роль Декарта и его философии трудно переоценить. Влияние его на всю последующую философскую мысль огромно. Учение и различные направления в философии, развивавшие идеи Декарта, получили название картезианство (от латинизированной формы его имени – Картезий). (Великие философы, под ред. Л.В. Блиникова, М., 1997, стр. 123)

Делез, Жиль (1926-1995) – французский философ и историк философии. Профессор университета Париж-VII. Основные труды Д.: «Ницше и философия», «Логика единственного», «Различное и повторяющееся». Д. стремится к разработке опыта философии становления, опирающейся на философскую традицию, на опыт художественного и литературного авангарда. Он называет художников «клинистами цивилизации». Каждый из этих клиницистов максимально рискует, экспериментируя на себе, и этот риск дает ему право на диагноз. Философ может занимать в этой ситуации две позиции: либо резонировать по поводу уже поставленного диагноза, либо самому отважиться на опыт интеллектуальной диагностики. Д. решает в пользу второго. Он считает, что необходимо взять на себя риск творца, и тогда появится возможность мыслить этим опытом, войти в это событие, а не делать его объектом «незаинтересованного» созерцания, которым разрушается опыт. Делез опирается на безличное и доиндивидуальное поле, которое нельзя определить как поле сознания. Трансцендентальную философию, пипет Делез, роднит с метафизикой прежде всего альтернатива, которую они навязывают: или недифференцированный фон, бесформенное небытие, бездна без различий и свойств, или индивидуальное суверенное Существо, высокоперсонализированная форма. Метафизика и трансцендентальная философия сходятся в понимании произвольных единичностей лишь как персонифицированных в высшем «Я». Будучи доиндивидуальными, неличностными, произвольные единичности, по Делезу, коренятся в иной стихии. Эта стихия называется по-разному (нейтральная, проблематичная), но за ней сохраняется одно общее свойство: индифферентность в отношении частного и общего, личного и безличного, индивидуального и коллективного и других аналогичных противопоставлений. Произвольная единичность или сингулярность, неопределима с точки зрения логических предикатов количества и качества, отношения и модальности. Сингулярность, по Делезу, бесцельна, ненамеренна, нелокализуема, (Справочник по истории философии, под ред. В.С. Ермакова, Санкт-Петербург, 2003, стр. 374)

Демокрит из Абдеры во Фракии (ок. 470/60 – 360-е до н. э.) – греческий философ, основоположник атомистического учения. Дата его рождения еще в античности была спорным вопросом: согласно Аполлодору – 460/57, согласно засвидетельствованному доксографией мнению Трасилла, издателя сочинений Демокрита, – 470. Демокрит был родом из богатой семьи. По легенде, переданной Диогеном Лаэртием, он учился у каких-то магов и халдеев, подаренных персидским царем Ксерксом отцу Демокрита за то, что тот угостил проходившее через Фракию персидское войско обедом. По смерти отца истратил свою часть богатого наследства на путешествия, посетив Персию и Вавилон, Индию и Египет. Некоторое время жил в Афинах, где инкогнито слушал Сократа; возможно, встречался с Анаксагором. Традиционно считается, что наибольшее влияние на Демокрита оказал атомист Левкипп, однако именно с именем Демокрита связывают возникновение атомизма как универсального философского учения, включающего физику и космологию, эпистемологию, психологию и этику; учения, возникшего как синтез проблематики трех древнейших философских школ Греции: милетской (натурфилософия), элейской (онтология) и пифагорейской (универсальный квантитативизм). Демокриту приписывали авторство более 70 сочинений; их названия приводит Диоген Лаэртий согласно изданию Трасилла в порядке тетралогий: по этике, физике (отдельно упоминается серия трактатов «о причинах»), по математике, языку и литературе, различным прикладным наукам, в т.ч. медицине; также ему приписывались «О священных надписях в Вавилоне» и «Халдейскую книгу» – в русле устойчивого «халдейского» мифа, связанного с его образованием и путешествиями. Издание Трасилла начиналось с книги «Пифагор» (этический раздел) – среди философов, которые оказали влияние на Демокрита, это имя одно из важнейших. Наиболее часто упоминаются сочинения «Большой мирострой» и «Малый мирострой», вероятно, посвященные соответственно устройению космоса и человека; первое из них приписывали также Левкиппу. Помимо текстов самого Демокрита, последующая доксография опиралась в основном на историко-философские сочинения Аристотеля и Теофраста; много сведений о Демокрите сохранили скептики, считавшие его одним из предтеч пирроновского скептицизма. В античности Демокрит был известен не только глубиной своего учения, но и красотой слога своих произведений – об этом говорят Цицерон («ясный» Демокрит, в отличие от «темного» Гераклита), Тимон из Флиунта (Демокрит – «пастырь слов»), а также Дионисий Галикарнасский, из всех греческих философов

отметивший Демокрита, Платона и Аристотеля как наиболее красноречивых. Приметами его стиля были: краткость, ритмическая организация фразы, аллитерации, ассонансы, неологизмы, широкое использование риторических антитез: атомы и пустота, макрокосм-Вселенная и микрокосм-человек, то, что есть, и то, чего нет, «установленные законом» и «существующие на самом деле». Главная антитеза плюралистической онтологии Демокрита. Атом («неделимая сущность») есть мельчайшее тело, неделимое по той же причине, по какой неделимо «бытие» Парменида: деление предполагает наличие пустоты, но внутри атома по определению пустоты нет. Как и бытие у Парменида, атомы Демокрита вечны и неизменны. Введение атома традиционно понимается как реакция на проблему деления до бесконечности, обсуждавшуюся Зеноном Элейским; если бы атомов не было, процесс деления любого физического тела был бы бесконечен, и мы получили бы одну конечную вещь, состоящую из бесконечного количества частей, что абсурдно. Пустота в системе Демокрита выступает как принцип дискретности, множества и движения атомов, а также как их «вместилище». Называя пустоту «небытием», Демокрит явно отказался от элейского постулата о несуществовании небытия, однако понятия бытия и небытия включены у него в более общее понятие «то, что на самом деле», благодаря которому реальность признавалась и за пустотой (не-бытием). Атом мыслится в ряду: бытие, нечто (неологизм Демокрита), тело, полнота. Экспликация семантического ряда «атом», т. о., такова: быть – значит быть чем-то, быть чем-то – значит быть телом, быть телом – значит быть полным (плотным). Пустота соотносена с понятиями: небытие, ничто («нуль»), бесконечность. Атомы и пустота существуют на равном основании, «не более «нечто», чем «ничто»», – этот принцип «исономии» (равноправия) является универсальным в системе Демокрита. Все атомы, число которых бесконечно, вечно движутся, даже внутри твердых тел они совершают колебательные движения («трясутся во все стороны»). Первопричиной этого движения являются соударения атомов, начавшиеся в вихревом космогенезе – космос Демокрита полностью механистически детерминирован. Друг от друга одинаково плотные атомы отличаются тремя свойствами: «фигурой», «размером» и «поворотом» (положением в пространстве), в следствие чего оставленные из атомов макротела обладают разнообразными качествами. В согласии с законом сохранения бытия («из ничего ничего не бывает») возникновение и уничтожение сложных тел происходит путем соединения и разъединения атомов. Четыре элемента физического мира – огонь, воздух, вода и земля – тоже состоят из атомов. Только атомам огня Демокрит приписывал определенную форму – шарообразную, об остальных трех элементах известно, что у них форма одинаковая, но величина разная: самые большие атомы земли, самые мелкие у воздуха. Эти три элемента представляют собой смесь атомов всех форм, по этой причине они могут взаимопревращаться: путем выделения более крупных атомов вода может превратиться в воздух, или земля – в воду. Имеются расхождения в свидетельствах о том, имеют ли атомы вес: согласно Аристотелю и Теофрасту, вес атомов Демокрита пропорционален их величине, Аэтий и Цицерон отрицают наличие у атомов веса. Бесконечные по числу атомы непрерывно движутся в бесконечной пустоте; сталкиваясь друг с другом и сцепляясь благодаря неровностям своих форм, они «переплетаются» и образуют бесчисленные миры (космосы). Наш космос образовался благодаря некоему спонтанному «Вихрю» (ср. то же у Анаксимандра и Анаксимена), в котором произошла первичная сортировка атомов – подобное к подобному, причем более крупные атомы оказались в центре, и из них произошла Земля. Вокруг нее первоначально вращалась «влажная и грязеобразная» оболочка, которая постепенно высыхала и влажная материя уходила вниз, а сухая от трения воспламенялась, и из нее формировались звезды. Земля находится в центре космоса согласно принципу «исономии» – «нет причины, почему бы она устремилась скорее в одну, чем в другую сторону» (фр. 379; 403). Демокрит одним из первых указал на зависимость качеств вещей от способа их познания, т. е. от наличия наблюдателя. Все понятия, составляющие язык нашего описания внешнего мира не соответствуют ничему «поистине», оттого все наше познание, по существу, конвенционально (соглашение, узаконенный обычай). По обычаю сладость, по обычаю горечь, по обычаю холод, цвет, теплота, на самом же деле – атомы и пустота. В таком же значении слово «обычай» до Демокрита использовал Эмпедокл, говоря об условности таких привычных слов как «рождение» и «гибель», в то время как первоэлементы на самом деле вечны. По Демокриту, раз у атомов нет качеств (цвет, запах, вкус и т. д.), то этих качеств нет и у вещей, ибо «из ничего ничего не бывает». В данном случае его логика сопоставима с логикой рассуждения Анаксагора, только с прямо противоположными выводами. По Анаксагору, если в чувственном мире есть качественное разнообразие, то такое же разнообразие должно быть приписано началом – «геометриям». Все качества, по Демокриту, сводимы к формально-количественным различиям атомов: тело, состоящее из «круглых и умеренно больших» атомов, кажется сладким, а из «округленных, гладких, косых и малых по величине» – горьким, и т. д. Качества образуются в ходе акта восприятия, причина их возникновения – взаимодействие атомов души и так или иначе развернувшихся атомов предмета. Поэтому различия в восприятии обусловлены как изменчивостью предмета (один и тот же атом, «повернувшись», может восприниматься и как кислый, и как сладкий), так и изменчивостью субъекта (больной воспринимает не так, как здоровый, ибо у него другая температура организма). Отсюда программный скептицизм в теории познания: «На самом деле мы ничего ни о чем не знаем». Чувственное восприятие Демокрит объяснял с помощью «истечений» от тел: от поверхности тел отлетает некая материальная пленка, именуемая формой воспринимаемого тела («видик», *eidolon*), проникает в глаза, а затем в душу, в которой отпечатывается – так возникают наши представления (ср. аналогичное учение о материальных истечениях у Эмпедокла). Душа-псюхе, как и огонь, состоит из мельчайших атомов шарообразной формы, поэтому она придает телу тепло и движение (шар наиболее подвижная из всех фигур); при этом атомы души и тела «перемешаны». Демокрит не вводил специальных различий между душой и умом, и процесс мышления объяснял также через

«отпечатывание образов». Демокрит допускал существование богов, считая их состоящими из атомов разумными существами, очень большими и очень долго живущими, однако не вечными. От них, как и от всего телесного, тоже исходят пленки-«идолы», причем одни «добрые», а другие «злые»; они предвещают будущее «своим видом и произносимыми звуками», чаще всего эти образы залетают в нас во сне через поры тела. Главный итог рассуждений Демокрита о богах тот, что бояться их не следует, но попросить о благотворном влиянии – весьма предусмотрительно. Такое объяснение бытия богов, по замечанию Цицерона, граничит с отрицанием их существования, и в античности у Демокрита была устойчивая репутация атеиста, тем более что традиционную веру в богов и судьбу он связывал с суевериями и страхом смерти. Этика Демокрита – продолжение его атомистической физики: как атом есть полное и самодостаточное бытие, так и человек есть самодостаточное бытие, тем более счастливое, чем более замкнутое на себе самом. Для выражения своего понимания счастья Демокрит придумал несколько терминов: «благодущие», «благосостояние», «бесстрашие», атараксия, использовал также и традиционные термины «гармония» и «размеренность». Центральное понятие его этики – эвтюмия, ей была посвящена отдельная книга. Учение о благодущии-эвтюмии находится в связи с критикой Демокритом традиционной религии и верований в судьбу (тюхе). Неологизмы подчеркивали его отказ от традиционного понимания счастья как дарованного богами (эвдаймония) либо удачным случаем (эвтюхия): в результате сам принцип счастья приобретал не внешнюю, а внутреннюю обусловленность. Значение термина прежде всего связано с понятием меры, самоограничения по отношению к телесным удовольствиям: «Эвтюмия возникает благодаря умеренности в удовольствиях и размеренной жизни» (фр. 657). Обладающий благодущием (по существу мудрец) умеет радоваться тому, что имеет, не завидуя чужому богатству и славе, он стремится к справедливому и законным делам, отчего «и во сне и на яву» радостям, уравновешен и постинне здоров; он трудится в менуру сил («всякий вид работы приятнее чем покой»), однако остерегается быть «слишком деятельным в частных и общественных делах». Отчетливый мотив радости, передаваемый термином, не означает отождествления эвтюмии и удовольствия: «Эвтюмия не тождественна удовольствию, как ошибочно полагают некоторые; она есть такое состояние, при котором душа спокойна и неколебима, не терзается никакими страхами, суевериями или прочими переживаниями». Основная часть сохранившихся фрагментов Демокрита относится именно к этике, но в настоящем виде эти тексты являются результатом долгого процесса составления эксцерптов и парафраз, так что сложно судить, насколько близко каждое высказывание передает слова самого Демокрита. Признается, что собрание моральных наставлений у Стобея содержит в основном аутентичный материал, хотя помещено под именем «Демократа». Это яркие образцы афористической моралистики, пользовавшиеся устойчивой популярностью на протяжении веков: «Лучше думать перед тем, как действовать, чем после», «Любящие порицать неспособны к дружбе», «Быть верным долгу в несчастье – великое дело», и т. д., всего около 480 изречений («гном»). Традиционно считается, что Демокрит был учителем Протагора и, соответственно, повлиял на формирование релятивистских учений софистов. Также традиционно (во многом благодаря эпикурейской историографии) он считается одним из источников формирования скептической традиции – влияние на Пиррона через Метродора Хиосского и Анаксарха. Но более всего значимо сопоставление атомизма Демокрита с учением Эпикура. (Новая философская энциклопедия, под ред. В.С. Степина, М., 2000, стр. 621)

Деррида Жак (15.7.1930-10.10.2004) – французский смениотик, философ-постструктуралист, заложил основы деконструктивистской теории литературного анализа. Основные работы: «О грамματοлогии», «Позиции», «Психея: изобретение другого». В своем творчестве ассимилировал традиции Ф.Ницше, З.Фрейда, лингвистической философии, феноменологии, концепцию М.Хайдеггера. Один из центральных моментов концепции – критика понятия «центра» (первоначала, субстанции, сущности, сознания) как некоего организующего иерархического начала классической «логоцентрической» философии. Мир культуры и сам человек рассматриваются Дерридой как бесконечный текст. Бесконечное число интертекстуальных связей неизбежно ведет к принципиальной полисемантичности любого текста, к его смысловой текучести и неопределенности. Отсюда он выводит утверждение о принципиальной метафоричности, художественности всякого мышления, в том числе и философского. Центральным понятием философии Дерриды как работы с текстом является введенное им понятие деконструкции как своеобразного симбиоза деструкции и реконструкции. Деконструкция, по его мнению, является разблокированием процесса понимания, выявлением внутренней противоречивости текста, столкновением «остаточных смыслов» прошлого и современных смысловых стереотипов. Одно из важных понятий его философии – понятие следа. Оставляя «следы» друг на друге, различные тексты уничтожают причинно-следственную направленность, порождают круговое смысловое движение. Смысловая неисчерпаемость любого текста, невозможность окончательного синтеза требует при его анализе включения игровой установки. Отсюда – внимание Дерриды к случайным смысловым совпадениям, которые, тем не менее, всегда что-то «значат». Это позволяет разрушить устойчивые бинарные оппозиции истины и лжи, добра и зла (например, яда и лекарства, девственности и порока). Но разрушение принципов классического философствования не может привести к созданию принципиально новой концепции, философ уже не может говорить от своего имени, вырваться за рамки интертекстуальности, существования в сфере культурных полей. (Краткий философский словарь под ред. Алексеева А. П., М., 2007, стр. 89-90)

Джеймс, Джеймс Уильям (11.1.1842, Нью-Йорк, – 26.1.1901, Чокоруа, Нью-Хэмпшир), американский философ, представитель прагматизма. Начиная учиться живописи в Ньюпорте, потом поступил в Научную школу Гарвардского ун-та, к-рую покинул год спустя, став студентом Гарвардской мед. школы. Во время учёбы участвовал в научной экспедиции на Амазонку. Затем Д. отправился в Германию, где также изучал медицину.

Вернулся в Гарвард в 1868 д-ром медицины. В 1873 стал проф. анатомии и физиологии Гарвардского ун-та. Затем через увлечение психологией пришёл к философ. иссл. и преподаванию философии. По мнению Д., философия для каждого не есть что-то специальное, а «более или менее смутное чувство того, что представляет собой жизнь в своей глубине и значении». Для Д. профессион. философия перестаёт иметь смысл, как только она замыкается в мире абстракций и чисто словесных решений. Д. выступал в философии за отказ от рационалистич. подхода, за «обращение к конкретному, доступному, фактам, к действию, к власти». По мнению Д., такой подход должно противопоставить догматизму, искусственности и притязанию на законч. истину. Опыт является для Д. единств. высшей инстанцией познания. По мнению Д., ощущения приходят «неизвестно откуда»; благодаря ощущениям в сознании присутствуют отношения реальности. По Д., познанию предшествует воля. Все вещи являются «продуктами» воли, рез-тами, зависящими от целей и действий человека. Считал, что никакой независимой от человека истины не существует. По его мнению, правильное говорить не об «истине», а об «истинах», к-рые соответствуют множеству индивидов, для себя добывающих истины и ими обладающих. Такие истины плюралистичны. Плюрализм для Д. неразрывно связан с «улучшающей Вселенной». Любые убеждения хороши, кроме несогласующихся со здравым смыслом. То, что мы говорим о действительности, зависит от наших воли и выбора, от конкретного опыта, уникальности историч. ситуации, осуществляющего опыт индивида. Такой рез-т всегда индивидуален, поэтому плюралистичен. Познавать мир, по Д., может лишь реальный индивид, причём в мире собств. относит. опыта, переплет. с опытом др. людей. Существ. намерение и элемент философии Д. – обоснование религ. веры. Д. считал, что с расцветом наук связан подрыв основ религ. мирозерцания. Отказ от веры в Бога, по мнению Д., означает поражение философии, отказ от нравственности, а также отказ человека от своей неповторимой индивидуальности. Бог нужен конкретному человеку как самая надёжная опора против тягот жизни, страданий, одиночества, в борьбе против хаоса и зла. Осн. произв.: «Принципы психологии» (1890), «Воля к вере и другие очерки популярной философии» (1897), «Разговоры с преподавателями психологии и студентами о некоторых жизненных идеях» (1899), «Прагматизм» (1907), «Плюралистический универсум» (1909) и др. (Большая энциклопедия под ред. Фролова И. Т., М., 2006, стр. 175-176)

Дидро Денни (1713–1784) – фр. философ, просветитель, руководитель Энциклопедии, писатель, критик искусства. Вместе с Вольтером оказал наибольшее влияние на совр. ему общественную мысль. В философии быстро прошел путь от деизма и этического идеализма до материализма (в учении о природе, в психологии, в теории познания) и атеизма. В механистическое материалистическое понимание природы, общее у него с Ламетри и Гольбахом, Д. внес нек-рые элементы диалектики – идеи связи материи и движения, связи протекающих в природе процессов, вечной изменчивости, природных форм. Вопрос о способе, посредством к-рого механическое движение материальных частиц может порождать специфическое содержание ощущений, Д. решает в пользу мысли о всеобщей чувствительности материи. Развив этот взгляд, Д. наметил материалистическую теорию психических функций, предвосхитившую последующее учение о рефлексах. По этой теории люди, как и животные, – инструменты, наделенные способностью ощущать и памятью. В теории познания Д. отверг представления идеалистов о спонтанности мышления: все умозаключения коренятся в природе, и мы только регистрируем известные нам из опыта явления и существующие между ними либо необходимые, либо условные связи. Отсюда, по Д., не следует, будто наши ощущения – зеркально точные копии предметов; между большинством ощущений и их внешними причинами не больше сходства, чем между представлениями и их названиями в языках. Разделяя взгляды Локка о первичных и вторичных качествах, Д. подчеркивал объективный источник и вторичных качеств. Он развил взгляд Ф. Бэкона, согласно к-рому знание, опытное по своему источнику, имеет целью не самодовлеющее постижение истины, а достижение способности совершенствовать и увеличивать могущество человека. При этом Д. учитывает роль техники и промышленности в развитии мышления и познания, методами и руководителями в познании являются эксперимент и наблюдение. На их основе мышление может достигнуть знания если не вполне достоверного, то высоковероятного. Центральным делом жизни Д. стало создание Энциклопедии (Энциклопедисты). Передовая по содержанию, Энциклопедия была боевой по тону: пропаганда новых идей дополнялась в ней критикой рутинных взглядов, предрассудков, верований. Несмотря на огромные трудности, Д. сумел довести издание Энциклопедии до конца. Д. написал много работ по вопросам искусства и художественной критики; развил эстетику реализма, защищая идею единства добра и красоты. Теоретические принципы разработанной им эстетики он стремился осуществлять в своих романах и драмах. В понимании общественных явлений Д. остался идеалистом. Борясь против феодального деспотизма, он высказывался за конституционную монархию. Осн. соч.: «Мысли к объяснению природы» (1754), «Разговор Даламбера и Дидро» (1769), «Философские основания материи и движения» (1770), «Элементы физиологии» (1774–1780). (Философский словарь под ред. Фролова И. Т., М., 2001, стр. 159-160)

Дильтей Вильгельм (1833–1911) – нем. философ, представитель философии жизни. Центральным для Д. было понятие о живом духе, развивающемся в исторических формах. Д. отверг познание закономерностей исторического процесса; философия не может быть познанием сверхчувственных сущностей, она может быть лишь «наукой наук», т. е. «учением о науке». Мир наук Д. расчленяет на науки о природе и науки о духе; предмет последних – общественная действительность. Философия должна начинать с анализа сознания, т. к. только он, по мысли Д., даст средство, отправляясь от непосредственных переживаний «я», достигать сути природной и духовной жизни. Основа всех наук о духе – психология, но не объяснительная, опирающаяся на причинность, а описательная. В характеристике художественного творчества Д. подчеркивал роль фантазии: с

се помощью поэт возвышает случайное в ранг значительного и изображает типическое как основу индивидуального. Связующее звено между философией и историческими науками образует, по Д., «учение об истолковании», или герменевтика, к-рую он понимал как средство воссоздания неповторимых и замкнутых культурных мирон прошлого. Соч.: «Введение в науки о духе» (1883), «Возникновение герменевтики» (1900) и др. (Философский словарь под ред. Фролова И.Т., М., 2001, стр. 160)

Дэвидсон Дональд (р. 1917) – амер. философ-аналитик и логик. Проф. Калифорнийского ун-та (г. Беркли). Гл. свою задачу видит в разработке формальной теории значения, тесно связанной с вопросами обучения языку. Для исследования структуры языка Д. использует аппарат экстенциональной логики. Отталкиваясь от семантической теории истины для формализованных языков, он стремится эксплицировать механизмы порождения бесконечного количества истинных предложений естественного языка из конечного набора аксиом и правил вывода. Решение этой задачи, согласно Д., позволит объяснить, как происходит понимание говорящего в процессе коммуникации. Понимание отдельного предложения предполагает, по мнению Д., способность понимания человеком всего языка как единой концептуальной системы. В своей «радикальной теории интерпретации» он показывает связь семантического значения предложений с индивидуальными и социальными структурами убеждений, верований, желаний, целеполаганий, намерений и т. д. Семантическая теория Д. связана поэтому с теорией действий, построенной на основе «принципа рационализации» как разновидности каузного объяснения действий. Свою общепилос. позицию Д. квалифицирует как «аномальный монизм», сущность к-рого состоит в признании несводимости ментального к физическому, а также в приписывании «событиям», наряду с объектами, базисного онтологического статуса. Соч.: «Эссе о действиях и событиях» (1980) и «Исследование истины и интерпретации» (1984). (Философский словарь под ред. Фролова И.Т., М., 2001, стр. 175)

Кант Иммануил (1724–1804) – нем. философ и ученый, родоначальник нем. классического идеализма. К. учился и работал в Кенигсберге (ныне Калининград), где был в 1755–1770 доцентом, а в 1770–1796 – проф. ун-та. К. – основатель «критического», или «трансцендентального», идеализма. В т. наз. докритический период (до 1770) К. создал «небулярную» космогоническую гипотезу, в к-рой возникновение и эволюция планетной системы выводятся из первоначальной «туманности». В это же время К. высказал гипотезу о существовании Большой Вселенной галактик вне нашей Галактики, развил учение о замедлении – в результате приливного трения – суточного вращения Земли и учение об относительности движения и покоя. Исследования эти, объединенные материалистической идеей естественного развития Вселенной и Земли, сыграли важную роль в формировании диалектики. В филос. работах «докритического» периода К. наметил – под влиянием эмпиризма и скептицизма Юма – различие между основанием реальным и основанием логическим, ввел в философию понятие об отрицательных величинах и осмелел увлечение современников мистикой и «духовидением». Во всех этих работах роль дедуктивно-формальных методов мышления ограничивается в пользу опыта. В 1770 состоялся переход К. к воззрениям «критического» периода, в 1781 появилась «Критика чистого разума», за ней были опубликованы «Критика практического разума» (1788) и «Критика способности суждения» (1790). В них последовательно излагались: «критическая» теория познания, этика, эстетика и учение о целесообразности природы. В работах «критического» периода К. доказывает невозможность построить систему умозрительной философии («метафизики», согласно принятой тогда терминологии) до предварительного исследования форм познания и границ наших познавательных способностей. Исследования эти приводят К. к агностицизму – утверждению, будто природа вещей, как они существуют сами по себе («вещей в себе»), принципиально недоступна нашему познанию: последнее возможно только относительно «явлений», т. е. способа, посредством к-рого вещи обнаруживаются в нашем опыте. Достоверное теоретическое знание имеется только в математике и естествознании. Оно обусловлено, по К., тем, что в нашем сознании налицо «априорные» формы чувственного созерцания, столь же априорные формы, или понятия, рассудка и априорные формы связи, или синтеза, чувственного многообразия и понятий рассудка, на к-рых основываются, напр., закон постоянства субстанций, закон причинности, закон взаимодействия субстанций. В разуме, но К., заложено неискоренимое стремление к безусловному знанию, вытекающее из высших этических запросов. Под давлением этого человеческий рассудок стремится к решению вопросов о границах или беспредельности мира в пространстве и времени, о возможности существования неделимых элементов мира, о характере процессов, протекающих в мире (с т. зр. наличия в них необходимости, случайности и свободы), о существовании Бога как безусловно необходимого существа. К. считал, что с равной доказательностью могут быть обоснованы противоположные решения: мир и конечен, и не имеет пределов; существуют неделимые частицы (атомы) – и таких частиц нет; все процессы протекают как причинно обусловленные – и существуют процессы (поступки), совершающиеся свободно; имеется безусловно необходимое существо – и такого существа нет. Т. обр., разум по природе антиномичен, г. е. раздваивается в противоречиях. Однако противоречия эти, по К., все же лишь кажущиеся. Решение загадки – в ограничении знания в пользу веры, в различении «вещей в себе» и «явлений», в признании «вещей в себе» непознаваемыми. Так, человек одновременно и не свободен (как существо в мире явлений) и свободен (как субъект непознаваемого сверхчувственного мира); существование Бога недоказуемо (для знания) и в то же время может быть тем постулатом веры, на к-ром основывается наше убеждение в существовании нравственного порядка в мире, и т. д. Это учение об антиномичности разума, служившее у К. основанием для дуализма «вещей в себе» и «явлений» и для агностицизма, стало толчком для разработки положительной диалектики в нем. классическом идеализме. Подчеркивая творческую роль субъекта и активное воздействие теоретических предпосылок на эмпирический материал, К. в своем понимании познания и поведения в общем

оставался в плену дуализма, агностицизма и формализма. Так, в этике К. провозглашал все осн. законом безусловное повеление (Категорический императив), требующее руководствоваться таким правилом, к-рос, совершенно независимо от нравственного содержания поступка, могло бы стать всеобщим законом поведения. В эстетике он сводит прекрасное к «незаинтересованному» удовольствию, не зависящему от того, существует или не существует предмет, изображенный в произв. искусства, и обусловленному только формой. Впрочем, провести последовательно свой формализм К. не смог: в этике – вразрез с формальным характером категорического императива – он выдвинул принцип самоценности каждой личности, к-рая не должна быть приносима в жертву даже во имя блага всего об-ва; в эстетике – вразрез с формальным пониманием прекрасного – объявил высшим видом искусства поэзию, т. к. она возвышается до изображения идеала, к-рым является человек, и т.д. прогрессивным было учение К. о роли антогонизмов в историческом процессе жизни об-ва и учение о необходимости вечного мира. Средством к установлению и сохранению мира К. считал развитие международной торговли и общение к взаимной выгоде для разл. гос-в. При всех своих внутренних противоречиях учение К. оказало огромное влияние на последующее развитие научной и филос. мысли. (Философский словарь под ред. Фролова И.Т., М., 2001, стр. 231)

Кассирер Эрнст (1874-1945) – немецкий философ, один из ведущих представителей марбургской школы неокантианства. Учился в Берлине, Лейпциге, Гейдельберге. С 1896 ассистент Когена в Марбурге. Преподаватель философии в Берлинском (1908-1919) и Гамбургском (1919-1933) университетах, ректор последнего с 1930. С приходом к власти Гитлера эмигрировал, преподавал сначала в Оксфордском ун-те (Англия), потом, в 1935-1941, в Гетеборгском ун-те (Швеция). В 1941 переехал в США, где и остался до конца жизни, преподавал в Йельском и позже в Колумбийском ун-тах. Уже с первых работ по истории философии и философии науки определилась основополагающая установка его филос. мировоззрения, связанная с «марбургской» интерпретацией кантовского критицизма. Речь идет о замене метафизического противоположения мышления и бытия на трансцендентальный метод, направленный не на действительность, а на научные нормы ее познания. По К., объектом процесса познания не могут быть предметы, поскольку в противном случае мы вынуждены были бы признать, что они до познания были независимо определены и даны как предметы. Т. обр., человек познает не предметы, а предметно, создавая внутри содержания опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи. Убеждение в том, что предмет конституируется формой сознания и что сознание имеет дело не с вещью, а с отношением, не данным, а заданным, сохраняет силу для всех этапов теоретической эволюции К., к-ая представляет собой путь от отвлеченной философии к философии человеческого существования, от философии науки к философии культуры философской антропологии. Типично кантианскую методологию К. поначалу распространил на обширный историко-философский материал и данные точных наук. Дальнейший путь к феноменологии культуры и созданию собственной оригинальной концепции явился для К. лишь расширением проблемного поля и применением прежнего метода к новым с т. зр. традиционного кантианства областям, как-то: язык, миф, религия, гуманитарные науки. Результатом этой новой ориентации оказалась трехтомная «Философия символических форм» (1923-1929), принесящая К. пожизненную славу филос. классика, а также множество работ по проблемам философии лингвистики, мифологического мышления, искусства, философии истории, политики, истории культуры. Из всех неокантианцев, выходящих за пределы традиционно кантианской проблематики, он оказался едва ли не единственным, кто видел в системе Канта не конец, а начало критики познания. В «Философии символических форм» доминирование кантианских подходов смягчено влиянием целой гаммы «инородных» философских систем – от Платона до Лейбница и Гегеля, хотя последнее слово все же остается за кантианством. Таково центральное для К. понятие символа, представляющее собой не что иное, как модификацию кантовской «априорной формы», т.е. означающее формальный синтез чувственного многообразия. Вопрос о том, есть ли реальность помимо символа, характеризуется К. как философски неуместный и мистический. Решение проблем культуры и человеческого бытия сводится к отысканию формообразующего принципа, а не к раскрытию содержания, могущего скрываться за символическими формами. К. не отрицает интенциональной природы символа как указующего на «нечто». Однако под этим «нечто» подразумевается у него единство функции самого формообразования, т.е. правила символического функционирования. С этой т. зр. миф открывает нам не «воспоминание о космическом таинстве» (формула Вяч. Иванова), а правила собственной грамматики. Поэтому филос. притязания К., по его словам, не выходят за рамки разграничения морфем и идиом грамматики символической функции, с одной стороны, и структурального анализа их функционирования в установленных пределах – с др. (Философский словарь под ред. Фролова И.Т., М., 2001, стр.236)

Кастанеда Карлос Сальвадор Арана (р. 1925) – американский писатель, мистик, этнограф, антрополог. Родился в Перу. В 1948 поступил в национальную школу изящных искусств в Лиме. В 1951 эмигрировал в США и поступил на факультет антропологии Калифорнийского ун-та в Лос-Анджелесе. В 1978 получил докторскую степень по антропологии. В своих книгах воссоздает человека, тянущегося к экзотическому знанию. Об эзотерической реальности говорится в ряде его соч. К. осваивает мир, населенный духами, магами и колдунами. Погружение в иные реальности рассматривает как освоение внутреннего опыта. Знание в мире духов и сил (олли и мескалито) обесценивает реальный мир. Каждый индивид, согласно К., состоит из двух сущностей – тонали и нагвали. Тональ – это все, что мы есть, то, что мы знаем. Это не только люди, но и весь наш мир. Тональ – это все видимое, окружающее нас. Эта сущность приводит хаос мира в состояние упорядоченности, помогает обозначить и описать его. Тональ начинается с рождения и

заканчивается смертью. Она творит мир в соответствии с о своими законами. Тональ составляет правила, посредством к-рых она способна понимать окружающих, но тонально не исчерпывается человек. В нем есть и др. сущность – нагваль. Так К. называет часть нас самих, с к-рой мы вообще не вступаем в контакт. Это нечто, не имеющее определения (и слова, и имена, и ощущения, и значения), но вместе с тем неотторжимый компонент нас. Можно оказаться свидетелем нагвали, но определить ее невозможно. Ее способно наблюдать только тело, но не разум; нагваль – обнаруживается в недостижимых проявлениях. Учение о тонали и нагвали доступно не каждому. Оно открывается только тому, кто прошел изрядный путь знания и ведет жизнь воина. (Философский словарь под ред. Фролова И.Т., М., 2001, стр.236-237)

Кондильяк Этьен Бонно де (1715 – 1780) – фр. просветитель; родом из Гренобля, католический священник. Последователь Локка в теории познания. В отличие от Локка отрицал наличие «рефлексии» – второго помимо ощущений, источника знаний. Преувеличение субъективности ощущений приводило К. к выводам, близким субъективному идеализму. Ощущения, по К., вызываются внешними предметами, но ничего общего с ними не имеют. Поскольку же разум связан с миром исключительно через ощущения, т.е. предметом оказывается не предметный мир, а совокупность ощущений. Сенсуализм К. противостоял всякой спекулятивной, умозрительной философии; он оказал большое влияние на французский материализм 18 в. Осн. соч.: «Трактат о системах, в которых вскрываются их недостатки и достоинства» (1749), «Трактат об ощущениях» (1754). (Философский словарь под ред. Фролова И.Т., М., 2001, стр.257-258)

Кристева Юлия (род. 1941) – французский философ и лингвист. Автор концепции семанализа – интердисциплинарного подхода, синтезирующего философию, психоанализ, лингвистику, структурализм и семиотику. Основными трудами К. являются: «Семиотика», «Революция поэтического языка», «Полилог», «Власти ужаса», «История любви», «Вначале была любовь. Психоанализ и вера», «Чёрное солнце, депрессия и меланхолия», «Чуждые самим себе» и др. Семанализ – аналитическая, рефлексивная по поводу своих собственных понятий семиотика – разработан К. с целью анализа гетерогенного характера означающих практик говорящего субъекта и соответствующих им первичных лингвопсихологических процессов. В своей диссертации «Революция поэтического языка» К. декларирует необходимость рассматривать язык как динамический процесс или гетерогенную структуру, которая формирует разнообразие человеческих субъективностей. К. рассматривает два существующих нераздельно внутри языка состояния – семиотическое и символическое, комбинирование которых производит всё многообразие типов дискурса, типов означающих практик. Семиотическое представляет собой долингвистическое состояние инстинктивных влечений и проявление их работы в языке. Семиотическое также является фундаментальной стадией в процессе формирования субъекта, «подготавливает будущего говорящего к вступлению в область знаков». Символическое К. определяет как «социальный эффект отношения с другим, происходящий из объективного противостояния биологических различий и конкретных исторических структур семьи»; символическое включает в себя идентификацию субъекта, выделение отличного от него объекта, установление знаковой системы. Понятие «текст» является основным объектом исследования семанализа. Текст не рассматривается К. в качестве языка общения, кодофицированного посредством грамматики. Он не репрезентирует нечто реальное. Что бы текст ни означал, он трансформирует реальности. К. подчёркивает его специфические качества – продуктивность, или свойство порождать новые смыслы. К. определяет текст как пересечение и взаимодействие различных текстов и кодов, «поглощение и трансформацию другого текста». (Справочник по истории философии под ред. Ермакова В. С., С-Петербург, 2003, стр. 392)

Крюгер Феликс (1874-1948) – немецкий философ и психолог, основатель так называемой второй (после психологической школы Вундта) Лейпцигской школы «целостной психологии», в которую входили Г. Фолькельт, Ф. Зандер, А. Веллек и др. Был профессором в Буэнос-Айресе, а затем в Галле и Лейпциге. Философско-психологические воззрения К., изложенные им в сочинениях «Структурное понятие в психологии», «Сущность ощущения», «Учение о целостном», складывались под воздействием немецкого мистицизма и романтизма, идей Гердера и Гегеля о мире как о саморазвивающемся целом, а также философско-психологических идей Г. Корнелиуса и Т. Липпса. Протестуя против «догматического феноменализма» современной ему эмпирической психологии сознания, К. стремился построить систему психологической науки на основе философской концепции объективно-идеалистического толка и возратить в науку понятие «душа». Э то понятие К. не отождествлял ни с сознанием, ни с переживаниями человека. В конкретно-психологическом плане это означало изучение не только феноменального мира, актуального человеческого сознания, но и лежащего «за» ним трансфеноменального мира диспозиций, смысловых и ценностных структур – потенциального и «сущностного» в человеческой психике. Исследования К. внесли существенный вклад в разработку проблемы целостности в психологии, решение которой в лейпцигской школе существенно отличалось от подхода в гештальт-психологии, также рассматривающей эту проблему, проблему «единиц анализа» психики, развития аффективной сферы и самореализации личности. Отдельные идеи К. оказали влияние на Шелера в поздний период его творчества, Плеснера, Бинсвангера и некоторых представителей «гуманистической психологии». (Справочник по истории философии под ред. Ермакова В. С., С-Петербург, 2003, стр. 255)

Лакан Жак (1901-1981) – французский философ-психоаналитик, теоретик «структурного психоанализа». Практикующий врач, с 1953г. Был профессором в психиатрическом госпитале Сент-Анн, преподавал в Практической школе высшего образования. Основатель и глава Парижской школы фрейдиизма. В

концепции «структурного психоанализа» Л. можно выделить несколько наиболее важных программных тезисов. Они представлены в его главной работе «Тексты» и в труде «Функция и поле речи и языка в психоанализе». Л. признаёт, что бессознательное структурировано подобно языку. Все человеческие желания вписываются в уже существующий символический порядок, главной формой которого является язык. Триада основных понятий концепции Л. – «реальное» – «воображаемое» – «символическое». «Символическое» – это структурирующая сила, господствующая и над «реальным», и над «воображаемым». Объективно и материально «символическое» представлено в «означающем», которое, безусловно, главенствует над «означаемым», т.е. над смыслами или референтами. Л. провозглашал нетождественность мысли и существования, их опосредованность языком. Он отвергал как интуицию, которая носит надязыковый характер, так и имеющие доязыковую природу инстинкты. Бессознательное, по Л., вписано в культуру и до известной степени рационализировано. На всё творчество Л. оказывала своё воздействие «неразрешимость» его основной задачи – помыслить бессознательное как язык. Для её решения Л. использовал приёмы структурной лингвистики, антропологии, топологии, математики. Однако более адекватным объекту оказались не лингвистические или математические понятия, а усложнённые, «сюрреалистические» обороты, характерные для стиля работ Л., перенасыщенных каламбурами, игрой слов. Строя свои тексты на основе тех же самых смещений и сгущений элементов, которые происходят внутри бессознательного, Л. подражал работе «языкового» бессознательного. (Справочник по истории философии под ред. Ермакова В. С., С-Петербург, 2003, стр. 326)

Леви-Брюль Люсьен (1857–1939) – франц. этнолог и философ. С 1904 г. – проф. Сорбонны. Главное направление научной деятельности Л.-Б. – исследование различий в типах мышления, свойственных первобытному («примитивному») сознанию и совр. европ. рационализму. Выступил против построений эволюционистской антропологической школы (Э. Тайлор, Дж. Фрэзер и др.), согласно к-рым достижения первобытной культуры зиждились на мыслительных усилиях «дикаря-философа» – индивида, стремящегося объяснить мир. В соответствии с положениями близкой ему франц. социологической школы Дюркгейма Л.-Б. утверждал, что первобытное сознание было ориентировано по преимуществу на передаваемые от поколения к поколению «коллективные представления» и безрефлективное следование традиции. Коллективным представлениям, подчеркивал Л.-Б., была свойственна нечувствительность к очевидным для совр. взгляда противоречиям: так, представлениям о тотемическом родстве человека и к.-л. животного (или др. природного объекта) соответствовало в первобытном сознании прямое отождествление человека и этого животного и т. п. Т. обр., в любом объекте для первобытного человека помимо очевидного значения, воспринимаемого им под влиянием индивидуального опыта или в процессе рациональной (хозяйственной и т. п.) деятельности, таился также мистический смысл, к-рый ощущался первобытным сознанием как главный. Отсюда отмечаемая Л.-Б. несущественность для «коллективных представлений» индивидуального опыта, данные к-рого не могли поставить под сомнение эффективность магических ритуалов и т. п. «Мистическая» ориентация первобытного мышления, по Л.-Б., делала его «пралогическим»: причинно-следственные связи, анализируемые рациональным мышлением, подменялись «партиципацией» – сопричастием, устанавливаемым между коллективом и значимым для него объектом; рез-таты практической деятельности считались зависимыми от соблюдения ритуалов (табу и т. п.) или от вмешательства сверхъестественной силы (колдовства). Такой подход открывал возможности для изучения своеобразного логического механизма в первобытном («пралогическом») мышлении. В дальнейшем Л.-Б. развивал свои идеи, выделяя в первобытном мышлении «аффективную категорию сверхъестественного»: мыслительная деятельность первобытного человека, особенно в сфере отношений со сверхъестественным, в большей мере была подвержена эмоциям, чем рассудку. Л.-Б. никогда не абсолютизировал противоположность первобытного и совр. типов мышления, подчеркивая их взаимопроницаемость; в заметках, опубликованных посмертно (1949), он намеревался отказаться от термина «пралогическое мышление». Концепция Л.-Б. оказала значительное влияние на изучение исторической специфики мышления («ментальности») в разные эпохи, в т. ч. на аналитическую психологию Юнга, мифологические теории школы Н. Я. Мирра (О. М. Фрейденберг и др.) и др. Совр. критика его концепции, и прежде всего Леви-Строссом, выявила логический механизм осознания и преодоления фундаментальных (для первобытной культуры) противоречий при посредстве мифологической медиации и т. п., способность «первобытного мышления» к логическому анализу. (Современная западная философия, словарь под ред. Лекторского В. А., Малахова В. С., Филатова В. П., М., Издательство политической литературы, 1991, стр. 153-154)

Леви-Стросс Клод – франц. этнолог-структуралист, создатель концепции структурной антропологии. Проф. ун-та в Сан-Паулу (1935–1938), советник по вопросам культуры франц. посольства в США (1946–1947), зам. директора Антропологического музея в Париже (1949–1950), проф. Коллеж де Франс (с 1959). Философ по образованию, Л.-С. испытал влияние Ж.-Ж. Руссо, марксизма, психоанализа, социологии Дюркгейма. Свою филос. позицию он называет «сверхрационализмом», к-рый стремится интегрировать чувственное в рациональное. Истинная реальность, по Л.-С., никогда не дана субъекту в непосредственном опыте и постижима лишь путем моделирования бессознательных процессов. Философия есть, в сущности, «временный заместитель науки», к-рая по мере своего развития успешно ассимилирует область филос. проблем. Т. обр., он отказывается от радикального противопоставления филос. и научного знания (как это делал экзистенциализм), но и не выводит (по примеру неопозитивизма) философию за пределы науки, полагая, что они взаимно переходят друг в друга. Саму науку он трактует при этом исключительно широко, включая в ее состав множество традиционно филос. проблем. Так, основной задачей этнологии Л.-С., как и Руссо, считает изучение перехода от природы к

культуре. Принимая характеристику философии аутентичного структурализма как «кантианства без трансцендентального субъекта», он усматривает в факте отсутствия субъекта в его концепции преимущество, позволяющее структурной антропологии получить прямой доступ к реальности объективированного мышления. Исключительно важно в этой связи понятие бессознательного. Сознание, по Л.-С., существует лишь на пересечении множества бессознательных структур человеческого духа, каждая из которых соответствует определенному уровню социальной реальности. Ненаучность многих этнологических построений он усматривает в том, что они проработаны лишь на уровне сознания (к-рое Л.-С. под влиянием психоанализа связывает с простой рационализацией), а не на бессознательном, уровне (неподвластном прямому наблюдению). Интерес к бессознательным феноменам в значительной мере предопределяет выбор объектов структурного исследования, а именно: тотемизм, застольные манеры, правила присвоения имен и т. д. Общим для них явл. то, что как в первобытном, так и в совр. обществе предписываемые ими правила «тщательно соблюдаются каждым, хотя их происхождение и реальные функции не становятся объектом рефлексивного исследования». На материале мифов амер. индейцев Л.-С. удалось наиболее последовательно провести в жизнь антикартезианскую программу. Подводя итоги, он пишет, что исходный принцип картезианства «я мыслю, следовательно, я существую» явл. не более как точкой в пространстве мифологического мышления: сознание замечательно не своей псевдосубстанциональностью, а тем, что оно служит опорой бессознательного, местом встречи его составляющих. Остановившись на соотношении бессознательных структур и истории, Л.-С. утверждает, что осведомляться о смысле истории у исторического сознания бесполезно, потому что он открывается лишь на структурном уровне. В идее «структурной истории» речь идет об ее фактическом упразднении. Борьба с историей одновременно воспринимается Л.-С. как борьба с европ. филос. традицией, приписывающей историческому измерению привилегированную ценность. Отказываясь признать тот факт, что наука явл. исторически определенным способом производства знания, находящим выражение в сложном взаимодействии теоретических допущений, экспериментальных подтверждений и практического применения полученных рез-тов, Л.-С. с необходимостью приходит к признанию в качестве «модели самого конструктора моделей», «структуры структур» и «последней опоры самой структурности» структур человеческого мозга. Таков результат структуралистского употребления понятия бессознательного. Ориентируя гуманитарные науки на идеал естественнонаучной строгости, Л.-С. вместе с тем отрицает проводимое в неокантианстве различие между «объясняющими» и «понимающими» науками. Настаивая на единстве научного метода, он полагает, что гуманитарные науки станут науками в полном объеме тогда, когда полностью ассимилируют метод естественных наук. Поэтому различия между «бриколяжем» и «инженерией», неолитической и галилеевской наукой носят колич. хар-р – просто первые работают посредством знаков, а вторые с помощью понятий (хотя достигаемые в обоих случаях рез-ты одинаково научны и одинаково реальны). В случае «бриколяжа» речь идет о том, чтобы положить вторичные кач-ва в основание истины, т. е. доказать, что определенный тип научности явл. прафеноменом человеческого мышления. Т. обр., воззрения Л.-С. на природу филос. и научного знания отличает существенная и неразрешенная двойственность. С одной стороны, гуманитарные науки нацеливаются им на идеал естественнонаучной строгости, так как специфически гуманитарный метод объяснения обществ. явлений научным не явл. С др. стороны, Л.-С. настолько расширительно подходит к трактовке научного знания, включая в его состав области, в которых явление неотделимо от сущности, а наблюдатель от наблюдаемого, что наукой оказываются практически все известные формы мышления. Здесь существенное отличие структурной антропологии Л.-С. от др. направлений структурализма. (Современная западная философия, словарь под ред. Лекторского В.А., Малахова В.С., Филатова В.П., М., Издательство политической литературы, 1991, стр. 154-155)

Лейбниц Готфрид Вильгельм (1646–1716) – немецкий философ, математик, физик, языковед. С 1676 г. находился на службе у ганноверских герцогов. Родоначальник и президент (с 1700 г.) Бранденбургского научного круга. По просьбе Петра I разработал программы формирования образования и государственного управления в России. Истинный мир, по Г. В. Лейбницу, заключается из многочисленных психических деятельных субстанциях – монад, находящихся во взаимоотношении («Монадология», 1714 г.). Существующий мир создан Богом как «наилучший из всех возможных миров» («Теодицея», 1710 г.). В атмосфере рационализма сформировал теорию о врожденной способности ума к познанию высших категорий бытия и всеобщих и необходимых истин логики и математики («Новые опыты о человеческом разуме», 1704 г.). Предвосхитил позиции современной математической логики («Об искусстве комбинаторики?», 1666 г.). Г. В. Лейбниц – один из создателей дифференциального и интегрального исчисления. Биографическая справка и труды Г. В. Лейбница. Отец Г. В. Лейбница был университетским профессором морали, и его сын с молодых лет проявил интерес к науке. После окончания школы Г. В. Лейбниц продолжил образование в Лейпцигском (1661–1666 гг.) и Йенском университетах. В последнем он провел один семестр в 1663 г., оказавшийся чрезвычайно полезным благодаря знакомству с идеями математика и философа Э. Вейгеля. В 1663 г. под наставлением известного немецкого мыслителя Я. Томазия Г. В. Лейбниц защитил работу «О принципе индивидуации» (выдержанной в духе номинализма и предвосхитившей некоторые идеи его зрелой философии), после которой он стал бакалавром. В 1666 г. в Лейпциге он пишет диссертацию по философии «О комбинаторном искусстве», в которой высказывается идея создания математической логики, а в начале 1667 г. он становится доктором права, представив диссертацию «О запутанных судебных случаях» в Альдторфском университете. Вместо карьеры университетского профессора Г. В. Лейбниц в 1668 г. устраивается на службу к майнцкому курюрсту. В 1671 г. Г. В. Лейбниц выпускает работу «Новая физическая гипотеза». В 1672 г. он

прибывает в Париж как дипломат и остается там до 1676 г. Там он знакомится с учеными и философами, активно занимается математическими проблемами, конструирует «компьютер» (усовершенствуя счетную машину Б. Паскаля), умеющий выполнять основные арифметические действия. В 1675 г. Г. В. Лейбниц обосновывает дифференциальное и интегральное исчисление, обнародовав ключевые результаты своего открытия в 1684 г. задолго до И. Ньютона, который пришел к сходным результатам, но не опубликовал их (хотя Г. В. Лейбницу в неофициальном порядке были известны некоторые из них). Позднее на эту тему завязался многолетний спор о приоритете открытия дифференциального исчисления. Вернувшись из Франции, Г. В. Лейбниц посетил Англию и Нидерланды. В Нидерландах он познакомился с Б. Спинозой и несколько раз беседовал с ним. Большое впечатление произвели на Г. В. Лейбница и материалы исследований А. Левенгука, открывшего мир микроскопических живых существ. В 1676 г. Г. В. Лейбниц, вынужденный искать стабильные источники дохода, устраивается на работу к ганноверским герцогам, которая растянулась более чем на 40 лет. Поле деятельности Г. В. Лейбница было до чрезвычайности широким – от подготовки исторических материалов и поисков общей основы для объединения различных христианских вероисповеданий до изобретения насосов для откачки воды из рудников. Переписываясь с сотнями ученых и философов, Г. В. Лейбниц вел активную организационную работу, участвуя в создании ряда европейских академий наук. В 1686 г. Г. В. Лейбниц пишет работу «Рассуждение о метафизике», ставшую значительным этапом его творчества, так как здесь он в первый раз довольно полно и систематично сформулировал взгляды своей философии. В 1697 г. Г. В. Лейбниц знакомится с Петром I и впоследствии консультирует его по самым разным вопросам. Последние 15 лет жизни Г. В. Лейбница стали очень продуктивными в философском отношении. В 1705 г. он завершает работу «Новые опыты о человеческом разумении», которая впервые будет опубликована в 1765 г. с комментарием к «Опыту о человеческом разумении» Дж. Локка, в 1710 г. издает «Опыты теодицеи», пишет «Монадологию» (1714 г.), небольшой трактат, охватывающий изложение основ его метафизики. Существенное значение для постижения поздней философии Лейбница имеет его переписка с Н. Ремонем и особенно с ньютономцем С. Кларком. Смерть Г. В. Лейбница в 1716 г. не вызвала почти никаких откликов со стороны научных обществ и академий. Г. В. Лейбниц был феноменально эрудированным человеком во многих научных сферах. Максимальное воздействие произвели на него философские идеи Р. Декарта, Т. Гоббса, Б. Спинозы, Н. Мальбранша, П. Бейля и др. Заимствуя у них самое ценное, Г. В. Лейбниц при этом вел активную дискуссию со всеми упомянутыми мыслителями. Большой интерес Г. В. Лейбниц обнаруживал к античной и средневековой философии, что было противоестественно для философа Нового времени. Философские воззрения. В процессе своей философской биографии Г. В. Лейбниц желал осуществить «алгебраизацию» всего человеческого знания путем универсальной системы «философского исчисления», позволяющей решить даже самые сложные проблемы с помощью элементарных арифметических действий. Философское исчисление должно помогать как в формализации уже наличествующего знания, так и в открытии новых истин, а также в установлении степени вероятности эмпирических гипотез. Базисом философского исчисления является «искусство характеристики», т. е. отыскания символов (мыслившихся Г. В. Лейбницу в виде чисел или же иероглифов), соответствующих сущностям вещей и могущих заменять их в познании. Метод. Новаторские поиски исходных положений «философского исчисления» Г. В. Лейбниц совмещал с построением традиционной методологии. Считая недостаточным картезианский критерий ясности и отчетливости, Г. В. Лейбниц предлагал базироваться в познании на законах противоречия и достаточного основания. Закон противоречия объединяется общей формулой так называемых истин разума, примером которых является сам закон противоречия, геометрические аксиомы и т. д. «Истины разума» таковы, что противоположное им невозможно, т. е. содержит в себе противоречие и не может быть домыслено ясно и отчетливо. Аналогичные истины выражают «абсолютную», или «метафизическую», необходимость. Что же касается «истин факта» (например, высказывания «солнце завтра взойдет»), то они могут быть выявлены из метода достаточного основания. Этот принцип распространяется Г. В. Лейбницем не только на сферу знания, но и на бытие. В мире, полагает он, нет ничего, что не имело бы достаточного основания. Часто Г. В. Лейбниц истолковывает этот закон в «целовом» смысле, когда поиски достаточного основания сводятся к отысканию ответа на вопрос, почему данной вещи лучше быть именно такой, какая она есть. Закон достаточного основания обширно применяется Г. В. Лейбницем для решений самых разных философских проблем: обоснование нереальности присутствия в мире двух одинаковых вещей (принцип «тождества неразличимых»), свидетельства бытия Бога, принятия имеющегося мира в качестве наилучшего и т. д. Методология Лейбница не лишена некоторых внутренних проблем. Так, например, из его рассуждений не совсем понятно, является ли принцип достаточного основания верным для разума. Не менее смел и тезис Г. В. Лейбница о том, что истины факта в потенциальной бесконечности являются истинами разума для человеческого ума, из чего вытекает, что в божественном интеллекте между ними вообще нет различия, что создает ряд серьезных трудностей. В методологических вопросах Г. В. Лейбниц старался занять обдуманную позицию, примирить полярные взгляды. Он полагал нужным совмещать знание с рациональными доводами, анализ – с синтезом, исследование механических причин – с поиском целевых оснований. Г. В. Лейбниц был сторонником эмпирического тезиса Дж. Локка, который говорил о том, что все человеческие идеи выходят из опыта. Г. В. Лейбниц занимает компромиссную позицию, находя средний путь между рационализмом и эмпиризмом: «Нет ничего в разуме, чего раньше не было бы в чувствах, кроме самого разума». Монадология. Базой метафизики Г. В. Лейбница является учение о монадах. Монады – это примитивные субстанции. В мире нет ничего, кроме монад. О существовании монад можно сделать вывод из наличия сложных вещей, о котором известно из опыта. Но сложное следует из простого. Монады не имеют

частей, они нематериальны и названы Г. В. Лейбницем духовными атомами. Простота монад означает, что они не могут распадаться и прекращать существование естественным путем. Монады «не имеют окон», т. е. изолированы и не могут реально влиять на другие монады, а также ощущать воздействие от них. Правда, это утверждение не распространяется на Бога как высшую монаду, одаривающую жизнью все другие монады и гармонирующую между собой их внутренние состояния. В силу «предустановленной гармонии» между монадами каждая из них оказывается «живым зеркалом универсума». Простота монад не обозначает отсутствия у них внутренней структуры и множественности состояний. Состояния монад, в отличие от частей сложной вещи, не существуют сами по себе и поэтому не отменяют простоту субстанции. Состояния монад бывают намеренными и неосознанными, причем не осознаются они в силу своей «малости». Сознание доступно не всем монадам. Г. В. Лейбниц допускал возможность влияния бессознательных представлений на поступки людей. Он констатировал, что состояния монад претерпевают постоянные изменения. Эти изменения могут быть обусловлены только внутренней активностью монад. Несмотря на то что Г. В. Лейбниц выявил систему монадологии благодаря размышлениям над природой физических взаимодействий, моделью монады для него выступает понятие человеческой души. При этом человеческие души как таковые занимают лишь один из уровней мира монад. Основа этого мира в «единстве», монады, лишенные психических способностей, представляют собой океаны бессознательных перцепций. Выше находятся животные души, обладающие чувством, памятью, воображением и аналогом разума, природа которого состоит в ожидании сходных случаев. Следующей ступенью мира монад являются человеческие души. Кроме перечисленных выше способностей, человек также наделен сознанием, или апперцепцией. С апперцепцией связаны и другие высшие способности, рассудок и разум, разрешающие человеку ясно постигать вещи, открывающие ему сферу вечных истин и моральных законов. Лейбниц был убежден, что все монады, кроме Бога, связаны с телом. Смерть не превращает тело в развалины, она есть только его «свертывание», так же как рождение – «развертывание». Тело – это государство монад, идеальным властелином которого является душа. При этом Г. В. Лейбниц отвергает реальное существование телесной субстанции, т. е. материи. Материя есть лишь база смутных перцепций, т. е. феномен, правда, «хорошо обоснованный», т. к. этим перцепциям соответствуют реальные монады. Понятия степени ясности и отчетливости перцепций вообще играют важную роль в философии Г. В. Лейбница, поскольку именно отчетливость восприятия собственных состояний монад является критерием их совершенства. Говоря на эту тему, Г. В. Лейбниц проводит различие между ясными, отчетливыми и адекватными понятиями. Адекватным называется такое понятие, в котором нет ничего неотчетливого. Лишь в мышлении Бога нет ничего, кроме адекватных интуитивных понятий, или идей. Основанием доказательств бытия Бога, употребляемых Г. В. Лейбницем, является космологический (восходящий от мира к его достаточному основанию – Богу) и исправленный онтологический аргумент. Г. В. Лейбниц принимает логику этого традиционного доказательства, выводящего из понятия Бога как всесовершенного существа положение о том, что такое существо не может не существовать, т. к. иначе оно лишается всесовершенства, но замечает, что необходимым условием корректности этого вывода является непротиворечивость понятия Бога. О такой непротиворечивости свидетельствует то, что это понятие состоит из одних лишь положительных предикатов. Бог, как и всякая монада, имеет тричное устройство. Бытию в нем соответствует всемогущество, перцепциям – всезнание, стремлению – благая воля. Три этих качества соотносятся с тремя ипостасями христианского Божества: Отцом, Сыном и Святым Духом. При создании мира Бог, действуя по достаточному основанию, которое для него может быть только принципом блага, выбирает из множества возможных миров, находящихся в его уме, наилучший и дает ему существование вне себя. Лучшим Г. В. Лейбниц называет такой мир, в котором максимально простые законы находят самое многообразное проявление. В подобном мире царствует всеобщая гармония, включающая гармонию «сущности и существования», а также «предустановленную гармонию» между перцепциями монад, душами и телами, добродетелью и вознаграждением и т. д. Тезис о том, что наш мир – наилучший из возможных, не означает для Г. В. Лейбница признания актуальности всех его совершенств. Многим из них еще только предстоит осуществиться. Наилучший мир, однако, не может быть вообще лишен недостатков. В этом случае он не отличался бы от Бога, а это равносильно тому, что он не обладал бы самостоятельным существованием. Естественно-научные труды. Главной заслугой Г. В. Лейбница в области математики является создание дифференциального и интегрального исчисления. Первые его открытия появились благодаря Х. Гюйгенсу. Колоссальную роль сыграли труды прямых предшественников Г. В. Лейбница: Б. Паскаля (характеристический треугольник), Р. Декарта, Дж. Валлиса и Н. Меркатора. В регулярных очерках дифференциального (1684 г.) и интегрального (1686 г.) он дал определение дифференциала и интеграла, ввел знаки $\dot{a}$ и $\int$, привел правила дифференцирования суммы, произведения, частного, любой постоянной степени, функции от функции (инвариантности 1-го дифференциала), правило поиска экстремумов и точек перегиба (с помощью 2-го дифференциала). Г. В. Лейбниц представил взаимно обратный характер дифференцирования и интегрирования. Вместе с Х. Гюйгенсом и Я. И. Бернулли в работах 1686–1696 гг. Г. В. Лейбниц вплотную приблизился к созданию вариационного исчисления. В 1695 г. он вывел формулу для многократного дифференцирования произведения, получившую его имя. В 1702–1703 гг. вывел правила дифференцирования важнейших трансцендентных функций, положившие начало интегрированию рациональных дробей. Г. В. Лейбниц ввел термины «дифференциал», «дифференциальное исчисление», «дифференциальное уравнение», «функция», «переменная», «постоянная», «координаты», «абсцисса», «алгебраические и трансцендентные кривые», «алгоритм». Он сделал много открытий и в иных областях математики: в комбинаторике, алгебре (начала теории определителей), геометрии (основы теории

соприкосновения кривых), одновременно с Х. Гюйгенсом разрабатывал теорию огибающих семейства кривых и др. Г. В. Лейбниц выдвинул теорию геометрических счислений. В логике Г. В. Лейбниц в первый раз выразил закон достаточного основания, дал современную формулировку закона тождества. В работе «Об искусстве комбинаторики» (1666 г.) он предвосхитил некоторые моменты современной математической логики; выдвинул идею об использовании в логике математической символики и построении логических исчислений, определил задачу логического обоснования математики. Г. В. Лейбниц сыграл значительную роль в истории создания электронно-вычислительных машин; он предложил применять для целей вычислительной математики бинарную систему исчисления, писал о вероятности машинного моделирования функций человеческого мозга. Г. В. Лейбницу принадлежит термин «модель». В физике Г. В. Лейбницу принадлежит закон сохранения энергии («живых сил»). «Живой силой» он назвал определенную им в качестве количественной меры движения единицу – произведение массы тела на квадрат скорости (в противоположность Декарту, который считал мерой движения произведение массы тела на скорость; Г. В. Лейбниц назвал формулировку Декарта «мертвой силой»). Г. В. Лейбниц выразил «принцип наименьшего действия» (впоследствии названного принципом Мопертюи) – один из центральных вариационных принципов физики. Г. В. Лейбницу принадлежит ряд открытий в специальных разделах физики: теории упругости, теории колебаний и др. В языкознании Г. В. Лейбницу принадлежит историческая теория происхождения языков, их генеалогическая классификация. Им созданы немецкий философский и научный лексикон. Собранный материал в области палеонтологии Г. В. Лейбниц обобщил в работе «Протогея» (1693 г.), где высказал мысль об эволюции Земли. Воздействие идей Г. В. Лейбница. Лейбниц оказал разнообразное, могущественное воздействие на современную науку и философию. Он стал одним из основателей современной математической логики. Лейбниц внес солидный вклад в стержневой раздел физики – динамику. Он также совершил открытия в области геологии. Но особым успехом пользовались его метафизические теории. В начале XIII в. в Германии возникает школа Х. Вольфа, во многом опиравшаяся на философские идеи Г. В. Лейбница. Вольфовская школа стала одним из столпов европейского Просвещения. Идеи Г. В. Лейбница оказали влияние и на других крупнейших мыслителей Нового времени: Д. Юма, И. Канта, Э. Гуссерля. Огромен интерес к Г. В. Лейбницу и в современной, прежде всего аналитической, философии. Особого внимания заслуживают его различение «истин разума» и «истин факта», а также концепция возможных миров. (Большая психологическая энциклопедия под ред. Альмухановой А.Б., Гладковой Е.С., М., 2007, стр. 200-202)

Ленин Владимир Ильич (В. И. Ульянов) (1870-1924) – русский мыслитель, политический деятель русского революционного движения, теоретик марксизма. В 1909 г. Ленин пишет свой главный философский труд «Материализм и эмпириокритицизм», в котором формулируются основные положения философии марксизма. Работа Ленина вышла в период реакции, наступившей после поражения революции 1905 г., когда получили распространение такие философские направления и взгляды, как, например, махизм (эмпириокритицизм). Потому изложение марксистских философских положений у Ленина дается на фоне критики Маха и Богданова, представляющих эти философские направления. По мнению же Ленина, для практической партийной работы было бы очень важно, какую философскую позицию занимает тот или иной деятель. Он писал, что вопрос не в той или иной формулировке материализма, а в различии двух противоположных линий в философии – материализма (который исходит из вещей как первичных по отношению к ощущениям и мыслям) и идеализма (который исходит из мыслей и ощущений как первичных по отношению к вещам). В «Материализме и эмпириокритицизме» дается известное определение материи: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них». Эти две доктрины – существование объективного внешнего мира и теория познания, копирующая эту реальность, – представляют центральные темы ленинской книги. Ленин полагает, что столкновение материализма и идеализма – этих двух школ, партий, направлений – пронизывает собой всю историю философии; малейшая уступка одной стороны ведет к преобладанию другой. Он утверждает, что тот, кто отрицает независимое от чувственных восприятий существование внешнего объективного мира, имеет религиозные убеждения, а также, что существует тесная связь между агностицизмом и религией. В работе «Материализм и эмпириокритицизм», кроме того, Ленин дал оценку важнейших естественно-научных открытий конца XIX – начала XX веков, показав, что эти открытия содержат в себе диалектические идеи. Ленин дал характеристику основных понятий марксистской философии – материи, сознания, опыта, истины, причинности, свободы и необходимости и др. В этой работе дается самое общее изложение философских марксистских положений без разработки деталей, так как цель книги Ленина была скорее политическая – обосновать материализм как единственное идеологическое оружие в руках пролетариата в борьбе против царского режима. Следующей философской работой Ленина явились «Философские тетради», представляющие собой конспекты произведений Маркса, Энгельса, Гегеля, Лейбница, Фейербаха, Аристотеля и др. Ленинские заметки и комментарии к работам различных философов, и прежде всего Гегеля, имели большое значение для развития философии марксизма. Прежде всего Ленин подчеркивает единство субъекта и объекта в деятельности человека и важность введения Марксом критерия практики в теорию познания в его «Тезисах о Фейербахе». Познание человека направляется «от субъекта к объекту», проверяясь практикой и проходя через эту проверку к истине...». В другом месте Ленин говорит: «От живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике – таков диалектический путь познания истины». Особое внимание Ленин уделяет диалектике как философской науке, которая соединяет в себе и онтологию (учение о бытии) и гносеологию

(теорию познания). Ленин всесторонне раскрывает характерные черты диалектики, подчеркивая диалектический закон единства и борьбы противоположностей. Большое внимание в «Философских тетрадах» Ленин уделяет проблемам сознания. Он подчеркивает активность сознания, которая выражается в преобразовании человеком окружающей действительности: «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его... Мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его». (Великие философы под ред. Л. В. Блинникова, Словарь-справочник, М., 1997, стр.202).

Леонтьев Алексей Николаевич (1903 – 1979) – советский психолог, автор одного из вариантов деятельностного подхода в психологии. Биография. В 1924 г. Окончил отделение общественных наук Московского университета. Работал в Институте психологии и Академии коммунистического воспитания. Один из ближайших сотрудников Л. С. Высотского. С 1931 по 1935 г. Работал в Харькове, с 1932 г. – профессор. С 1941 г. – профессор Московского университета, с 1941 г. – доктор педагогических наук. В 1942-1945 гг. руководил научной работой в Опытном восстановительном госпитале под Свердловском. С 1945 по 1950г. – заведующий отделом детской психологии Института психологии АПН РСФСР, с 1945 г. – заведующий кафедрой психологии, с 1963 г. – заведующий отделением философского факультета МГУ. С 1966 г. – декан психологического факультета МГУ, который был создан по его инициативе, и заведующий кафедрой общей психологии. Действительный член АПН РСФСР (1950). Инициатор создания журнала «Вестник Московского университета. Серия 14. Психология». Исследования. В конце 1920-х гг., работая у Л. С. Высотского и используя идеи культурно-исторической концепции, исследовал процессы памяти, которую трактовал как предметную деятельность, совершающуюся в определенных условиях общественно-исторического и онтогенетического развития. В начале 1930-х гг. встал во главе Харьковской деятельности школы и приступил к теоретической и экспериментальной разработке проблемы деятельности. В экспериментах, проведенных под его руководством в 1956-1963 гг., было показано, что на основе адекватного действия возможно формирование звуковысотного слуха даже у людей, обладающих плохим музыкальным слухом. Предложил рассматривать деятельность (соотносимую с мотивами) как состоящую из действий (имеющих свои цели) и операций (согласованных с условиями). В основу личности, в норме и патологии, закладывал иерархию ее мотивов. Проводил исследования по широкому кругу психологических проблем: возникновения и развития психики в филогенезе, возникновения сознания в антропогенезе, психического развития в онтогенезе, структуры деятельности и сознания, мотивационно-смысловой сферы личности, методологии и истории психологии. Сочинения. Развитие памяти. М.; Л., 1931; Восстановление движения. М., 1945; Очерк развития психики. М., 1957; Очерки психологии детей. М., 1950; Проблемы развития психики, 1959; Деятельность, сознание, личность. М., 1975. Литература. А.Н. Леонтьев и современная психология / Под ред. А. В. Запорожца и др. М.: Изд-во МГУ, 1983; А.Н. Леонтьев // Психология: Биографический библиографический словарь /Под ред. Н. Шихи, Э. Дж. Чепмана, У. А. Конроя. СПб.: Евразия, 1999. (Психология иллюстрированный словарь 2-ое издание, под ред. И. М. Кондакова, Санкт-Петербург, 2007, стр. 295).

Лэйнг Рональд (7 октября 1927, Глазго – 23 августа 1998, Сен-Тропез, Франция) – британский психиатр и философ, один из основателей «антипсихиатрии». Получил медицинское образование в Глазго. После службы в армии и работы в психиатрической клинике в Глазго с 1957 работал в Тавистокской клинике. В 1962–65 возглавлял клинику Лэнгхем (Лондон). В эти годы выходят первые книги Лэйнга, принесшие ему широкую известность за пределами медицинского сообщества. Первая его книга (Разделенное Я, 1959) содержала наряду с описанием нескольких конкретных случаев экзистенциально-феноменологическую теорию психозов; в работе «Я и другие» (1961) проводится феноменологический анализ межличностного общения. Уже в этих произведениях Лэйнг ставит под сомнение теории и методы традиционной клинической психиатрии, ортодоксального психоанализа, бихевиоризма и интеракционизма в психологии. Он подвергает критике натуралистические теории, объясняющие психические заболевания наследственностью, биохимическими процессами и т. п. Естественные науки не могут служить фундаментом для психиатрии, имеющей дело с личностью. Некоторое время Лэйнг находился под влиянием экзистенциализма Ж.-П. Сартра: вместе с другим основоположником «антипсихиатрии» Д. Купером он написал книгу «Разум и насилие. Декада философии Сартра 1950–60» (1964). Другим источником «антипсихиатрии» Лэйнга стали исследования группы ученых из Пало Альто, возглавляемой Г. Бэйтсоном. Вслед за ними Лэйнг стал рассматривать психические нарушения как результат «двойных связей» (double bind) в общении и даже пытался применять логическую теорию типов Б. Рассела для объяснения генезиса психических проблем. Возникающие у индивида трудности (Лэйнг отвергает сам термин «психическая болезнь») связываются сначала с межличностным общением в семье (в написанной совместно с А. Истртоном работе «Здоровье, безумие и семья»), а затем и с организацией общества в целом. В принесшей Лэйнгу широкую известность книге «Политика опыта» (1967) психические проблемы индивидов однозначно увязываются с политической и экономической системой, с основными чертами западной цивилизации. Психиатрия оказывается карательной инстанцией общества, которое калечит своих членов с раннего детства, а затем наклеивает на не выдержавших такого воздействия психиатрические ярлыки. Постепенно само «безумие» в работах Лэйнга приобретает характеристики мистического опыта трансцендентного, а социальная критика в духе «новых левых» все в большей мере соединяется с восточными религиозными учениями. (Новая философская энциклопедия под ред. Степина В.С., М., 2000, стр. 464)

Мак-Люэн Херберт Маршалл (1911-1980) – канадский философ, социолог, теоретик коммуникационных технологий. С 1952 – проф. ун-та в Торонто. М. считает себя учеником канадского историка экономических структур Г. Инниса, увидевшего в технологии коммуникаций причину и

формообразующую силу всякой культуры и эволюции об-ва. Коммуникация, обеспечивающая целостность об-ва, становится у М. средством его понимания. Ее М. считает продолжением, экстериоризацией телесных органов и чувств человека. Осн. исторические формы коммуникаций уподобляются им галактикам, к-рые могут встречаться, проходить одна через другую, менять свои конфигурации. Речевая (аудио-) культура – это, по М., магический мир слуха; устное слово чувственно-синтетично, что создает определенный сенсорный баланс «племенного» человека, существующего в резонирующем мире одновременных связей. Изобретение фонетического алфавита как активного коммуникативного средства вызвало «эксплозию» – продолжающийся уже три тысячелетия взрыв механической технологии, фрагментарной письменной культуры, визуальное давление к-рой гипертрофировало глаз, разделило сознание. Процесс расчленения звуков и жестов с введением алфавита завершился книгопечатанием. Гутенберг, придумав наборный шрифт, открыл путь технологиям (механизмам ремесел). Европа, где произошло образование «галактики Гутенберга», вступила в технологическую фазу прогресса, в к-рой само изменение становится архетипом социальной жизни. Типография создает первый стандартно воспроизводимый товар, инициирует массовое производство. Возникает индустриализм, массовый рынок, всеобщая грамотность. Образ повторяемой точности – печать – служит моделью того, как должны соединяться люди: племя заменяется ассоциацией индивидов, увидевших свой язык, – гомогенизируются нации. С увеличением скорости обмена информацией, считает М., появляется национализм как новое представление о групповой общности, идея нации – интенсивный и обманчивый образ групповой судьбы, выражающий экономическое и политическое единство структур массового производства. Следующий тип об-ва, согласно М., вырастает на основе коммуникаций с помощью электрических средств. Мозаичность телевидения действует как «синэстетическая сила», объединяющая чувства и возрождающая роль тактильности. Если в механический век в пространство проецировались телесные органы человека, то в электронный век наружу выводится нервная система, поглощающая, распространяясь в планетарном масштабе, пространство и время. Мгновенность передачи информации изменяет масштабы событийности и, следовательно, человеческого интереса; происходит переключение с внешних количественных целей на внутренние качественные. Реакция снова становится мгновенной, возникает состояние всеобщей включенности. По мнению М., электронные коммуникации воссоздают общину, «глобальную деревню». Возникает эффект «имплозии» – «взрывного» сжатия пространства, времени, информации. Сливаются отрасли знания, мысль с чувством, сознание с реальностью; вынесенный вовне мозг позволяет обойти язык, а не переводить с одного языка на др. М. полагал, что люди стоят на пороге «раскрепощенного и беззаботного мира», в к-ром человечество действительно может стать единой семьей. Вместе с тем М. отмечал, что бурное развитие совр. информационных технологий ведет к тому, что содержание коммуникации отстает на задний план, является во многом случайным, ситуативным, тогда как средства ее осуществления приобретают угрожающие размеры по своему манипулятивному воздействию на индивидов. Осн. Соч.: «Галактика Гутенберга» (1962), «Город как классная комната» (совместно с К. Хаченом и Э. Мак-люэном) (1977). (Философский словарь под ред. Фролова И.Т., М., 2001, стр. 305)

Марголис, Джозев (род. 1924) – американский философ, представитель научного материализма. С 1968 г. – профессор университета Темпла в США. В своих произведениях – «Личность и сознание», «Культура и культурные сущности» – М. поддерживает программу «единства науки», но в отличие от неопозитивистов считает, что эта программа должна опираться на следующие новейшие тенденции развития западной философии: 1) сближение традиций философии англоязычных стран (аналитической философии опыта) с традициями континентальной европейской философии (герменевтики, философии разума); 2) сближение философии и методологии естественнонаучных и социально-гуманитарных дисциплин; 3) сближение философии и методологии науки с историей науки; 4) акцент на исследованиях проблематики инноваций, развития и прогресса, в том числе научных открытий. Реализация такой программы должна избегать крайностей философского дуализма, с одной стороны, и физикалистского редукционизма – с другой. Ее онтологической основой является «нередуктивный» материализм, утверждающий эволюционное («эмерджентное») возникновение и несводимость друг к другу различных атрибутов материи. В частности, культурные атрибуты (сущности) не сводятся к их материальным носителям, хотя и не существуют вне или помимо последних. Специфика этих атрибутов определяется интенцией и интенсивностью (как свойствами соответственно сознания, или психики, и языка). Культурные сущности демонстрируют диалектическое единство «знака и типа», т. е. конкретного и абстрактного. (Справочник по истории философии. Хронологический. Персонализированный под ред. Ермакова В.С., Санкт-Петербург, 2003, стр. 371)

Маркс Карл (1818-1883) – основоположник диалектического и исторического материализма, марксистской политэкономии и научного коммунизма. Родился в Трире (прирейнская Пруссия) в семье адвоката. Окончив гимназию в Трире (1830-1835), поступил на юридический факультет Боннского (1835-1836), а затем Берлинского (1836-1841) университетов. Во время учёбы сблизился с кружком младеггелянцев, стремившихся делать из философии Гегеля атеистические и революционные выводы. В 1841 представил диссертацию «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура», за которую получил диплом доктора философии. В начале 1842 выступил как революционный демократ в своей первой статье «Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции». С апреля 1842 начал сотрудничать в «Рейнской газете», редактором которой стал осенью того же года, переселившись в Кёльн. В статьях, опубликованных в этой газете («Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного образования»), «Коммунизм и аугсбургская», «Дебаты по поводу закона о краже леса» и др.), Маркс выступает в защиту

крестьян, за что газета подвергается санкциям и в марте 1843 закрывается. В последующий за этим период Маркс предпринимает критику идеалистической основы гегелевской диалектики и приходит к выводу, что не государство определяет гражданское общество, а гражданское общество, т.е. экономика, определяет государство («Критика гегелевской философии права»). В 1843 Маркс женится на Жени фон Вестфален и в октябре того же года переезжает с нею в Париж. Здесь он имеет возможность видеть значительно более развитое рабочее движение, изучает социалистическую и коммунистическую литературу. В феврале 1844 выпускает вместе с А. Руге единственный номер «Немецко-французского ежегодника», свидетельствующего об окончательном переходе Маркса от идеализма к материализму и от революционного демократизма к коммунизму. В статьях, опубликованных в этом журнале («К европейскому вопросу» и особенно «К критике гегелевской философии права. Введение»), Маркс высказывает идею о всемирно-исторической роли пролетариата, призванного совершить революцию. «Экономическо-философские рукописи», написанные Марксом летом 1844, представляют собой незавершённую попытку обобщить его первые экономические исследования и дать теоретическое обоснование пролетарской революции. Маркс приходит здесь к выводу о решающей роли экономики в жизни общества. (Опубликованные в СССР в 1932 эти рукописи послужили толчком к новой фазе теоретических дискуссий о марксизме). В августе 1844 Маркс второй раз встретился в Париже с Фридрихом Энгельсом, и с того момента началась их почти 40-летняя дружба. Первым их результатом явилась совместная книга «Святое семейство», содержащая критику их бывших друзей младогегельянцев, эволюционировавших вправо. Написанная главным образом Марксом, она была издана в 1845. В начале февраля 1845 Маркса по настоянию прусского правительства выслали из Франции, и он переезжает в Брюссель. Здесь Маркс пишет (по-видимому, в апреле 1845) «Тезисы о Фейербахе», в которых формирует главенствующую роль общественной преобразовательной практики и определяет сущность человека как «совокупность всех общественных отношений». Осенью 1845 Маркс и Энгельс приступают к написанию второй совместной работы (ноябрь 1845-апрель 1846) «Немецкая идеология», в которой идеализму младогегельянцев противопоставляется новая философия – исторический материализм. «сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни», – пишут они. Это положение они развёртывают на материале разложения общественных формаций, показывая при этом, что все исторические коллизии «коренятся в противоречии между производительными силами и формой общения», но этому противоречию должен прийти конец при переходе от капитализма к коммунизму. «Немецкая идеология» не была в своё время опубликована (напечатана полностью в 1932 на нем., в 1933- на русском языке). В 1847 Маркс написал книгу «Нищета философии», в которой обнародованы некоторые результаты, достигнутые в «Немецкой идеологии». Книга посвящена критике Прудона как ответ на его работу «Философия нищеты». Написанное вначале Энгельсом как «Проект Коммунистического символа веры» и как «Принципы коммунизма», а затем совместно Марксом и Энгельсом по поручению 2-го конгресса Союза коммунистов (конец ноября- начало декабря 1847 в Лондоне), оно было опубликовано в конце февраля 1948 в Лондоне и послужило программным документом первой коммунистической организации. Это наиболее известное произведение Маркса и Энгельса. В нём подводятся итоги разработки нового мировоззрения и даётся обоснование неизбежности коммунистической революции. «На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех», – пишут Маркс и Энгельс. С выходом в свет «Манифеста Коммунистической партии» завершается период формирования марксизма. Второй период начинается с революции 1848-1849, охватившей почти всю Европу. В начале апреля 1848 Маркс и Энгельс приезжают в Кёльн. Здесь с 1 июня 1848 по 19 мая 1849 они издадут «Новую рейнскую газету», выступающую на стороне сил революции. Маркс и Энгельс стремятся придать ей более последовательный характер. Когда же революция терпит поражение, Маркс вынужден сначала переселиться в Париж, а затем окончательно поселиться в Лондоне. 1850- 1852 посвящены главным образом обобщению политического опыта революционных событий. В 1850 Маркс и Энгельс издадут журнал «Новая Рейнская газета. Политика – экономическое обозрение», в котором печатают работу Маркса. «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 год», где впервые появляется термин «диктатура пролетариата». А в 1852 издаётся работа Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», в которой он делает вывод о необходимости слома старой государственной машины и о роли крестьянства как естественного союзника пролетариата. 5 марта 1852 в письме к И. Вейдемейеру Маркс обобщает главнейшее в марксизме: существование классов, переход к диктатуре пролетариата и уничтожение всяких классов. Период реакции, начавшийся после поражения революции в Европе, оказался наиболее трудным в жизни Маркса. Он сотрудничал в американской газете «New York Daily Tribune» и в некоторых других изданиях, но без материальной помощи Энгельса вряд ли смог бы выжить. С 1850 Маркс возобновил свои экономические занятия. В 1857- 1858 он создаёт свою первую рукопись как первый вариант будущего «Капитала». Здесь во «Введении» он определяет предмет и характеризует метод политэкономии, а в самой рукописи (около 50 печатных листов) делает открытие прибавочной стоимости и в общих чертах разрабатывает её теорию. На основе данной рукописи Маркс пишет первый выпуск «К критике политической экономии», опубликованный в июне 1859. А в его предисловии даёт классическое определение материалистического понимания истории, начинающееся со слов: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определённые, необходимые, от их воли не зависящие отношения- производственные отношения, которые соответствуют определённой 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 определённые формы общественного сознания и так далее». В 1861- 1863 Маркс создаёт второй вариант будущего «Капитала», рукопись в объёме 200 печатных листов. А в 1863- 1865 – третий вариант первого тома «Капитала», который в основном на базе этого третьего варианта и выходит их печати в 1867 в Гамбурге. (Второй и третий тома «Капитала» выходят в свет уже после смерти Маркса, в 1885 и 1894 под редакцией Энгельса.) «Капитал» – главный труд Маркса. Здесь наиболее полно представлена его разработка материалистической диалектики, её применение к анализу буржуазного общества, здесь он сформулировал закон движения этого общества, положение о неизбежности гибели капитализма и дал обоснование теории научного коммунизма. Во время работы над «Капиталом» Маркс принял участие в учреждении Первого Интернационала (1864- 1872), в котором он сыграл выдающуюся роль как составитель его программных документов и организатор его конгрессов и конференций. В 1871 Маркс приветствовал Парижскую Коммуну, опыт которой обобщил в работе «Гражданская война во Франции» (1871). После объединения первой социал-демократической партии Германии Маркс подверг критике проект её программы. «Критика Готской программы» (апрель- май 1875) – произведение, в котором Маркс сформулировал учение о переходном периоде от капитализма к коммунизму (социализм) и о двух фазах коммунизма. Учение Маркса оказало колоссальное влияние на общественное и идейное развитие во многих странах мира. Похоронен Маркс на Хайгетском кладбище в Лондоне. (Философский словарь под ред. Фролова И. Т. М., 2001, стр. 311-312)

Маркузе Герберт (1898-1979) – немецко-американский философ и социолог, один из основателей и ведущих представителей Франкфуртской школы. В 1933 эмигрировал из Германии в Швейцарию. С 1934- в США. На философские взгляды Маркузе оказали влияние идеи Гегеля, Маркса, Хайдеггера, Фрейда. Маркузе заявил о своей приверженности марксизму, однако считал необходимым его обновление путём соединения с экзистенциализмом, а также с фрейдизмом. С 30-х гг. участвовал в разработке «критической теории», выступил с критикой современного буржуазного общества и его культуры как « аффириативной», утверждающей существующее. В главном теоретическом труде – «Разум и революция. Гегель и становление социальной теории» (1941)- полемизировал с национал-социалистическим вариантом интерпретации философии Гегеля. В работе « Эрос и цивилизация» (1955) Маркузе стремился обосновать несостоятельность учений об обществе Гегеля и Маркса и противопоставить им теорию инстинктов и культуры, опирающуюся на психоанализ; проблему конфликтности соотношения индивидуального и социального Маркузе рассматривал с позиций идеи биопсихологического переустройства человека на основе «новой чувственности». В годы «холодной войны» Маркузе резко отрицательно оценивал «светский марксизм» и советскую общественную систему. «Критическая теория» Маркузе отрицала существование принципиальной разницы между капиталистической и социалистической системами на том основании , что обе они являются модификациями индустриального общества, в котором технический прогресс способствует созданию «тотальной» системы, базирующейся на мощном развитии производительных сил, стабилизирующих её. Внутри этой целостности, по Маркузе, существует накал противоречий, которые, однако, не могут быть разрешены революционным путём, т. к поглощаются могущественными интеграционными силами (общественными институтами, растущей производительностью труда и др.) или оказываются фатальными, неразрешимыми, как например, противоречия между индивидом и обществом, свободой и экзистенцией. Маркузе критически освещает ряд важных проблем современного социального кризиса, касающихся положения человека, социализации личности, возможности свободы и гуманизма, продуктивности и деструктивности науки и техники. Маркузе исследовал процессы социальных и идеологических манипуляций и их результаты – в частности, процесс формирования так называемого «одномерного» человека. «Одномерный» человек по Маркузе характеризуется полной утратой социально-критического отношения к обществу. В современном обществе этот тип личности стал массовым, в результате чего, по Маркузе, массы уже не могут быть носителями революционной инициативы- она переходит к «аутсайдерам»: безработным, студенчеству, национальным меньшинствам. Маркузе стоит за «Великий отказ» как от капитализма, так и от социализма, искажённого, по его мнению, тоталитарной системой власти и политикой сосуществования и соревнования с капитализмом. Соч.: «Одномерный человек» (1964), «Конец утопии» (1967). (Философский словарь под ред. Фролова И. Т. М., 2001, стр. 314)

Маслоу Абрахам (1908-1970), американский психолог, один из лидеров т.н. гуманистической психологии. Выдвинул «холистически-динамичную» теорию мотивации, согласно которой существует иерархия потребностей: истинно человеческие потребности в творчестве и самоактуализации возникают лишь после удовлетворения потребностей биологического и социального характера. Полная самоактуализация личности в идеалистичной концепции Маслоу достигается в форме высшего «трансцендентного» переживания, сходного по природе с религиозным экстазом. Анализируя природу науки, подверг критике её позитивистскую трактовку, поставив вопрос о важности исследования личности учёного и своеобразия высших форм мотивации его деятельности. Основатель Американской ассоциации гуманистич. психологии. (История философии под ред. Гриненко Г. В. М., 2004, стр. 347-348)

Мах Эрнст (18 февраля 1838, Турас, Австро-Венгрия – 19 февраля 1916, Хаар, близ Мюнхена) – австрийский физик и философ. Окончил Венский университет (1860). Профессор физики и математики университетов в Граце, Праге, Вене. Физические исследования Маха посвящены проблемам экспериментальной и теоретической механики, акустики и оптики. Отказавшись от представлений об абсолютном пространстве, времени и движении классической механики, предпринял попытку построить эту науку на основе постулата, согласно которому движения тел могут быть определены лишь относительно других

тел («принцип относительности Маха»). Этот постулат сыграл важную роль в становлении теории относительности А. Эйнштейна. Мах интересовался вопросами физиологии слуха и зрения, а также механизмами вестибулярного аппарата, что было во многом связано с его философскими интересами – попытками разработать теорию познавательного процесса на основе достижений физиологии органов чувств и психологии. В соответствии со своими позитивистскими установками Мах считал, что совокупность его представлений о познавательном процессе может быть охарактеризована не как философская концепция, а скорее как результат специализированных научно-методических исследований научной деятельности, которые призваны сделать научные исследования более эффективными. Размежевание «позитивной» науки от философии (которая, по его мнению, по природе своей наукой не является и представляет собою совокупность искусственных систем и способов рассуждения, не представляющих научной ценности) и «очищение» научного мышления от «метафизических» (т.е. философских и тем самым ненаучных) предпосылок и включений Мах считал важнейшим условием прогресса подлинного знания. Мах считал, что в конечном счёте процесс познания начинается с ощущений, и потому весь состав знания может и должен быть редуцирован к «чувственному опыту». Никаких «скачков» в познавательном процессе быть не должно (это запрещено «законом экономии мышления», который связан с «принципом непрерывности опыта», провозглашённым ещё «первым позитивизмом»). Поэтому понятие следует трактовать как «общее представление», и принципиальной разницы между чувственным и рациональным знанием не существует. Понимание механизмов познания может быть достигнуто прежде всего обращением к самоочевидному содержанию и развитию собственного опыта, а также путем исследования реальной познавательной деятельности других людей. Материал для таких исследований поставляют биология, история науки и психология (в частности, изучение развития детской психики). Познавательный опыт, согласно Маху, составляет лишь часть целостного жизненного опыта. На первоначальном уровне формирования опыта единство опыта очевидно: здесь ещё нет четкого различия «внутреннего» и «внешнего», «субъекта» и «объективного мира» (об этом свидетельствуют как данные детской психологии, так и «критический анализ опыта», в ходе которого осуществляется редукция его «вторичных» образований к чувственной первооснове). Разделение «нейтрального» изначального опыта на «субъективное» и «объективное» возникает как вторичный эффект в процессе развития жизненного опыта. Оно практически полезно; но онтологическое противопоставление субъекта и объекта, превращение их в две самостоятельные реальности, «мир внешний» и «мир внутренний», является «метафизической» ошибкой. Следствием такой ошибки Мах считал, в частности, автоматическую концепцию в физике, поскольку она признает в качестве подлинной реальности такие «сущности», которые не могут быть редуцируемы к ощущениям. Поэтому, по мнению Маха, «атом» (как и кантовская «вещь-в-себе») – «мнимое понятие». Развитие познания, как и всего жизненного опыта, кумулятивно и вместе с тем предпосылочно («апперцептивно» и «ретенционно»). Иначе говоря, любое знание исторично: новое «наслаивается» на прежнее, но при этом его характер во многом является историей понятий механики. Любое знание и всякое понятие, т.е., есть синтез: сознание «склеивает» моменты опыта, присоединяя последующее к предыдущему. В результате поток опыта преобразуется в совокупность предметов, которые суть «комплексы ощущений». Простейший (и важнейший) вид синтеза – приписывание комплексу ощущений имени. Имя – удобный («экономичный») «акустический признак» предмета; благодаря ему предмет сохраняется в памяти. Хотя в дальнейшем к комплексу ощущений присоединяются другие признаки, имя остается неизменным, и потому в знании имя оказывается «ядром» предметного единства. Однако «изначальный» мир при этом сразу и «бессубъектен», и «беспредметен», и «непонятен». О нем в принципе не может быть «воспоминания», поскольку продвижение к истокам, последовательное снятие следов синтеза, заканчивается там, где начинается первый шаг синтеза. Здесь исчезают и Я, и «мир», растворяясь в «потоке опыта». Концепция Маха получила название «махизм» и стала ядром «физического идеализма». (Новая философская энциклопедия под ред. Степина В.С., М., 2001, стр.516)

Мерло-Понти Морис (1908-1961) – фр. философ феноменологическо-экзистенциалистского направления. Филос. воззрения сложились гл. обр. под влиянием Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Основные темы исследования: обоснование уникального отношения человека и мира, природа языка, история как порождение и место человеческой деятельности. Первой теме, по преимуществу онтологической, посвящены две работы М.-П.: «Структура поведения» (1942) и «Феноменология восприятия» (1945; рус. пер. 1999); второй – семантической – работы нач. 1950-х гг.: «Косвенный язык и голоса безмолвия», «О феноменологии языка»; третья тема нашла свое отражение в трудах: «Гуманизм и террор» (1947), «Приключения диалектики» (1955) и др. Позиция М.-П. с самого начала складывалась как отход от точки зрения сознания, согласно которой мир располагается вокруг человеческого Я и сам по себе начинает существовать для него как движение к онтологии, раскрывающейся через описание существующего человека. Пользуясь методом феноменологической редукции и углубляя последнюю, М.-П. вслед за Гуссерлем стремится найти самый что ни на есть естественный и в то же время целостный исходный контакт человека с миром, намереваясь отыскать феномен «по ту сторону от мира объектов» как первичное открытие мира: цель философии – повествование о начале, ей надлежит выразить то, каким образом зарождается «жизненный опыт», изначальный контакт с миром, предшествующий любой мысли о мире. Феноменологическая редукция в таком случае означает выдвигание на первый план смысловой связи человека и мира, а интенция предстает «формулой единого поведения перед лицом Другого, Природы, времени, смерти, словом, особым способом оформления мира». Феномен у М.-П. и есть «первичное открытие мира» (восприятие), субъектом которого является человеческое тело, «собственное тело», «феноменальное тело», этот «проводник бытия в мир», якорь, закрепляющий

человека в мире; будучи продолжением мира, тело вместе с тем выступает «мерой всего», «универсальным измерителем», поддерживающим гармонию в мире; благодаря телу спонтанное восприятие («чувственно воспринимаемый хаос») обретает целостность; первичное восприятие является основой, на которой вырастают все человеческие смыслы и значения. В работах семантического содержания М.-П. обосновывает причастность человека бытию через язык, речь, а их появление и оформление также связывает с особой функцией человеческого тела. Главная цель здесь – понять, каким образом, исходя из первичного восприятия и жеста, сопровождающего это восприятие, возникает языковое поведение, какой смысл имеет оно для становления человеческого субъекта. Лингвистический опыт – это высшее достижение человека, показатель его историчности и трансцендирования, благодаря которым совершается развитие человеческой культуры. Поэтому, анализируя язык, лингвистический опыт в целом, можно прийти к подлинно онтологической позиции, с одной стороны, выявляя «перцептивное родство» человека с миром, с другой – создавая «конкретную теорию духа». Для М.-П. собственно человеческий (культурный) мир возникает в тот момент, когда складывается система Я – Другой, когда между телом Я и его сознанием и телом и сознанием Другого появляется внутреннее отношение, когда Другой выступает не как фрагмент мира, а как видение мира и носитель поведения. Основным показателем человеческого М.-П. считает выражение, самовыражение индивида; в лингвистическом опыте, как и в опыте перцептивном, человек не просто переводит в символический план результаты первичного восприятия, а делает это исключительно для того, чтобы сообщить Другому данные результаты. Особое значение в выражении играет индивидуальность субъекта, или, как пишет философ, его стиль. Различие индивидуальных стилей, т.е. индивидуальных способов отношения к миру и выражения этих отношений, лежит в основе создания смыслов. Итак, для М.-П. человеческая культура есть система символов, и философии надлежит размышлять над логосом этой системы, ведущим от первичного восприятия и безмолвного мира к слову и спонтанно объединяющим в одно целое множество человеческих монад, прошлое и настоящее, природу и культуру. Благодаря языку человек становится подлинно историческим субъектом – он включается в деятельность по созданию смыслов, которая родилась до него и продолжится после него. В лингвистическом опыте реализуется начатое еще на перцептивном уровне взаимное пересечение перспектив отдельных индивидов, образующее человеческую историю; в живом слове, как ни в каком ином человеческом акте, интересубъективность и историчность спаяны воедино. Введя акт говорения в понимание феномена, М.-П. делает вывод: теперь перед нами все существенные элементы феномена. Искомый М.-П. феномен во многих отношениях сродни произведению искусства. Художник в своем творчестве исходит из первичного отношения к миру, на основе которого только и возможно обладать целостным мироощущением; в художественном творчестве потребность человека в самовыражении и общении с другими проявляется со всей очевидностью. Наиболее соответствующими филос. (феноменологическому) освоению мира М.-П. считает художественную литературу и живопись. Свою политическую позицию М.-П. называл либерализмом. Для него главное в истории – чтобы не прерывалась связь времен. Отсюда его глубокое недоверие ко всякого рода революциям, этим «режимам творческой неуравновешенности», отказывающимся от уже достигнутого. (Энциклопедический словарь под ред. Ивина А.А., М., 2004, стр.488)

Мид Джордж Герберт (1863 – 1931) – амер. философ, социолог и социальный психолог. Примыкал к прагматизму и натурализму, развивал отдельные идеи У. Джеймса и Дж. Дьюи. Считал, что существование общества возможно благодаря способности человека принимать на себя разные роли; межиндивидуальные процессы опираются именно на эту способность человека. Социальный индивид (социальное Я) может взять на себя роль другого, других и «общественного другого». Это и есть этапы преобразования физического организма в социальное Я. Человек отличается от животного тем, что может оказаться объектом для себя самого. В каждом индивидуальном Я заложена сложная партитура реакций, способов действия, символических содержаний. Чтобы раскрыть их потенциал, нужно обеспечить максимальный диапазон взаимодействия. Став социальным субъектом, человек содействует развитию общества. Понятие «перспектива» в философии М. выражает специфику взаимодействия человека с социальной средой. Богатство и необычность реакций и способов деятельности, которыми располагает личность, зависят от разнообразия тех систем взаимодействия, в которых личность участвует. На последнем этапе внешний социальный контроль превращается в форму внутреннего самоконтроля. Структура завершеного Я характеризует единство и структуру социального процесса. Большую роль М. придавал системе символов. Процесс социализации, по М., завершается формированием социального рефлексивного Я. Последнее отражает совокупность межиндивидуальных взаимодействий, способность личности становится объектом для самой себя. Концепция М. оказала значительное воздействие на развитие социальной психологии и социологии. Она заложила, в частности, основы символического интеракционизма (Г. Блумер, Т. Кун и др.). Идеи М. получили распространение в области психологии, социальной этики. Одна из основных работ М. – «Сознание, личность и общество» (1936). (Энциклопедический словарь под ред. Ивина А.А., М., 2004, стр.499)

Молешотт Якоб (9.08.1822, Хертогенбос, Нидерланды, – 20.05.1893, Рим) – немецкий философ, физиолог, представитель вулгарного материализма. Проф. в Цюрихе (с 1879), Турине (с 1861) и Риме (с 1879). М. был физиологом и врачом, вынужденно отказавшимся от каф. в Утрехте в рез-те противодействия его материалистич. взглядам. Позже он стал проф. в Италии, где оказал серьезное влияние на итал. учёных, склонных к позитивизму и материализму. В частности, он повлиял на Ч. Ломброзо, проф. криминальной антропологии в Турине, переведшего на итал. «Жизненный цикл» (1852). Сводил философию к естествознанию. Рассматривал человеч. мышление как физиологич. механизм. По его мнению, особенности

психич. процессов напрямую зависят от процессов материальных, в частности от характера пищи. С точки зрения М., вся история Вселенной может быть объяснена в терминах первоначальной материи, внутр. и сущностным атрибутом к-рой является сила или энергия. Нет материи без силы и силы без материи. Жизнь есть просто состояние самой материи. Осн. тр.: «Естествознание и медицина» (рус. изд., 1865); «Вращение жизни в природе» (рус. изд., 1867); «Причины и действия в учении о жизни» (рус. изд., 1868). (Большая энциклопедия, М., 2006, стр. 210)

Наторп Поль (21 января 1854, Дюссельдорф – 17 августа 1924, Марбург) – немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства. С 1871 – 75 изучал историю, древние языки, филологию, музыку и философию, математику и естественные науки в Берлине, Бонне и Страсбурге. Защищает докторскую диссертацию в 1881. С 1880 – библиотекарь в Марбурге, с 1885 – профессор в Марбурге. С 1887 – издатель журнала «Philosophischen Monatshefte». В своем сочинении «Учение Платона об идеях. Введение в идеализм» (1903) Наторп выступает против господствовавшего со времен Аристотеля понимания идей Платона как метафизических сущностей. По Наторпу, идеи следует толковать как чисто логические «принципы», «схемы» или «законы», по которым конструируется вещь: идеи не «вещи», но «методы», они указывают на идентичность, данную как неизменный закон, а значит – освобожденную от всякой чувственности. К другим важным сочинениям Наторпа относят: «Теория познания Декарта. Исследования предыстории критицизма» (Descartes Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus, 1882); «Исследования по истории проблемы познания в древности» (Forschungen des Erkenntnisproblems des Altertums, 1884); «Логические основы точных наук» (Die Logische Grundlagen der exakten Wissenschaften, 1910). Наибольшую известность принесли ему работы «Философская пропедевтика» (1903), «Философия» (1911), «Кант и марбургская школа» (1912) и др. Наторп опирается на развитую Когеном интерпретацию Канта, которая подчиняла теорию познания чистой логике. Однако если у Канта условием всякого познания было трансцендентальное единство апперцепции, то у Наторпа его аналогом становится фактическое единство опытных естественных наук, причем теоретическая философия рассматривается как трансцендентальная логика, которая имеет значение для «культурной работы» в целом. «Предметы» трансцендентальной философии понимаются как различные процессуальные виды деятельности: «...метод, в котором заключается философия, имеет своей целью исключительно творческую работу созидания объектов всякого рода, но вместе с тем познает эту работу в ее чистом законном основании и в этом познании обосновывает» (Кант и марбургская школа. – «Новые идеи в философии». Спб., 1913, вып. 4, с. 93). Как и другие представители марбургской школы неокантианства, Наторп видел свою задачу в создании логического «фундамента» для этики, эстетики, учения о человеке, теории культуры, социальной педагогики и других наук. Он отвергает всякий «онтологизм»: о бытии правомерно говорить лишь как о «мыслимом бытии». Разъясняя свое понимание идеализма, Наторп писал: «Истинный идеализм не есть идеализм элеатского «бытия» или идеализм еще неподвижных «идей» ранней эпохи Платона, а идеализм «движения», «изменения» понятий, согласно «Софисту» Платона, идеализм «ограничения безграничного», вечного «становления бытием», согласно «Филебу». Все это мы находим у Канта, когда он рассматривает мышление как самопроизвольное, т.е. как созидание на основе бесконечности, а потому как действие, как функцию» (там же, с. 101 – 102). Понимание логики у Наторпа впоследствии изменилось. Его идея «всеобщей логики» расширила предмет логики до выявления единого основания конструирования предметов, полагания смысла в триаде: простое полагание – его отрицание – синтез. Применение этой «всеобщей логики» к психологии развито во «Всеобщей психологии» (Allgemeine Psychologie, 1912), к практической философии и образованию – в целом ряде педагогических сочинений. Близость неокантианства Наторпа к проблемам философии Платона определила его интерес к идее «образования человечества», иначе – к педагогике (ср. такие работы как «Этика Демокрита» (Die Ethik des Demokritos, 1893); «Социальная педагогика» (Sozialpädagogik, 1898); «Государство Платона и идея социальной педагогики» (Platos Staat und der Idee der Sozialpädagogik, 1898); «Песталотти» (Pestalozzi, 1909)). Наторп развил оригинальную концепцию социальной педагогики. После 1-й мировой войны, ускорившей распад неокантианства, Наторп сближается с феноменологией Гуссерля, развивая идею генетической феноменологии. Работа «Философия. Ее проблема и ее проблемы» (Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme, 1921) систематически излагает философию Наторпа. Мышление понимается как процесс, а бытие – как функция мышления. Однако вместе с тем постижение конкретных проблем жизни начинает замещать описание трансцендентального конструирования наук. (Новая философская энциклопедия, М., 2001, стр. 16-17)

Нейрат Отто (1882-1945) – австр. философ и социолог; видный представитель логического позитивизма. Отличался широким кругом интересов, его работы посвящены социологии и экономическим проблемам, социальному планированию, проблемам методологии науки и философии образования. По своим политическим взглядам Н. был независимым социалистом. В 1919 он руководил отделом планирования в социал-демократическом правительстве Баварии, а затем и кратковременной Баварской Советской Республики. Хотя Н. формально не был членом партии, после падения коммунистического правительства на некоторое время он был заключен в тюрьму, после чего в 1920 вернулся в Вену. Принимал активное участие в создании и работе Венского кружка, являясь, по словам Карнапа, его «локомотивом». В 1934 эмигрировал в Нидерланды, в 1940 – в Англию, где преподавал в Оксфорде. Теоретические работы Н. были тесно связаны с его социал-реформистской позицией. Последняя предполагала просветительские и педагогические цели: сделать науку доступной широким массам, а пролетариат – «носителем науки без метафизики». Ему принадлежат оригинальные разработки по визуальному представлению экономико-статистических данных, которые он также рассматривал как «оружие в борьбе за такой жизненный порядок, который характеризуют сознательное

планирование и организация». В 30-е годы Н. выдвинул проект многотомного издания международной энциклопедии унифицированной науки, включающей разделы: основоположения унифицированной науки, систематизация наук, интеграция наук, образцы применения этого учения. В проекте подчеркивался intersubъективно-значимый, коллективный характер работы. С этим были связаны поиски Н. единого арсенала понятий, «символики, очищено от шлаков исторического языка». Деятельность по созданию оснований унифицированной науки он считал главной задачей философии, ориентирующейся на рациональность научного типа и выполняющей роль методологии и логики науки. В составе унифицированного языка науки – «универсального сленга» (Universalslang) – не должно быть места метафизическим понятиям, не имеющим эмпирического содержания или логического эквивалента. Неточные понятия должны «очищаться», причем это может быть длительным процессом, выполняемым несколькими поколениями людей. Со временем этот универсальный сленг должен войти в жизнь и стать обыденным (естественным) языком. Ключевым для Н. было также понятие «физикализм». В основу универсального языка науки должен быть положен язык физики как лидирующей научной дисциплины. Физикализм также соответствовал его эмпирицистской установке и концепции протокольных предложений, о природе которых между ним и Карнапом шел принципиальный спор. Н. даже убеждал коллег по Венскому кружку отказаться от слова «позитивизм» и заменить его «физикализмом». Этим он, как социалист, надеялся отвести от новой научной философии Венского кружка традиционную критику марксистами позитивизма как «буржуазной философии». Н. полагал, что «физикализм» в ряде важных моментов близок к материализму и вместе с тем не страдает характерными для последнего догматическими допущениями. Любопытно, что с этими идеями он совершил поездку в Советский Союз, надеясь принять «физикализм» в качестве официальной пролетарской философии. Разумеется, что из этой затеи ничего не вышло. (Современная западная философия под ред. Малахова В.С., Филатова В.П., М., 1998, стр. 276-277)

Кузанский Николай (1401, Куза на Мозеле, – 11. 8. 1464, Тоди, Умбрия), немецкий теолог и философ. Получил образование в школе «братьев общинной жизни» в Девентере. В 1423, после учёбы в ун-тах Гейдельберга, Падуи и Кёльна, получил степень д-ра канонич. права. Проявлял интерес к реформе Церкви, поддерживал партию, выступавшую за верх. власть соборов, принимал участие в Базельском соборе как умеренный защитник соборной точки зрения. Присутствуя на Базельском соборе, он понял, что единство христ. мира находится под угрозой, и решил сделать всё, что в его силах, чтобы сохранить это единство. Затем, осознав неспособность соборов провести реальную реформу Церкви, стал сторонником папства, впоследствии выполнял разные миссии от имени Святейшего престола. В 1448 был возведён в сан кардинала, в 1450 назначен епископом Бриксенским. К. воодушевляла идея синтеза, примирения различий и противоположностей. Единство не означало для него устранения или уничтожения всех различий. Центр. идея философии К. – идея синтеза или тождества противоположностей. К. стремился философски определить сферу человек. знания как область «знания о незнании» и расширить возможности познания при помощи принципа «совпадения противоположностей», причём это совпадение может достигнуто только в Боге. К. любил использовать математич. аналогии. По мнению К., связующим звеном между Богом и миром служит Христос как воплощение Логоса. Человек, подобно любой вещи, относится к микрокосму и является объектом универсума, к-рый устроен по принципу перехода через ряд ступеней – от низшего к высшему. Особое внимание уделял разработке метода мышления и способа выражения, собственного математике, стремясь, в частности, решить проблему бесконечно малых и бесконечно больших величин. Осн. произведения: «Об учёном незнании» (1440), «О Божественном видении» (1543), «О бытии возможности» (1460), «О переработке Корана», «Об игре, т.е. вращении, земного шара» (1464). Ратовал за объединение вост. и зап. христ-ва и защищал решения Базельского собора о папстве (1434). (Большая энциклопедия: В 62 томах. Т. 24, М.:Терра, 2006, стр. 357)

Ницше Фридрих (1844 – 1900) – немецкий философ, писатель, поэт, предтеча и крупнейший идеолог культуры модерна. Его успешной карьере университетского профессора помешала тяжелая, неизлечимая болезнь, завершившаяся безумием. Основные сочинения: «Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм» (1972), «Так говорил Заратустра» (1883), «По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего» (1886). «Генеалогия морали» (1887), «Esse Homo» (1888), «Антихристианин» (1895). Ницше попытался реформировать гуманистические принципы европейской цивилизации, осуществить радикальную переоценку ценностей. Им двигала уверенность, что с тех пор, как древнее «кулачное право» или «право сильного» стало вытесняться развивающимися механизмами религиозной, нравственной и правовой регуляции человеческих отношений, начался процесс «порчи человеческой породы». Чтобы приостановить эту «порчу», необходимо вернуться к архаическим стереотипам социального поведения, утвердить идеал человеческого существа, наделенного огромной витальной энергией, способного обходиться без религиозных представлений, действовать, невзирая ни на какие морально-правовые ограничения. Основной жизненный стимул такого существа, называемого в сочинениях Ницше «сверхчеловеком» или «белокурой бестией», – это воля к власти. Философская антропология Ницше носила ярко выраженный «дионисийский» характер. Главный герой его умозрительных построений – человеческое существо, выказывающее «необыкновенную способность к преступлению» и считающее свое право на преступление естественным, неотъемлемым, священным. Эти идеи Ницше оказали заметное влияние на духовную жизнь Европы и России, на формирование идеологий тоталитарных режимов. (Бачинин В.А. Философия. Энциклопедический словарь. – С-П.:Изд-во Михайлова В.А., 2005, стр. 153)

Ортега-и-Гассет Хосе (1883-1955) – испанский философ, публицист и общественный деятель. Основал журнал и издательство Revista de Occidente и «Библиотек идей XX в.», оказавшие огромное влияние на

развитие испанской культуры в целом. Блестящий эссеист, сложнейшие философские работы которого написаны живым литературным языком, насыщены оригинальными и яркими художественными образами. Философская эволюция Ортеги шла от неокантианства через философию жизни к экзистенциализму. Синтез идей, разработанных в рамках этих направлений, Ортега назвал «рационализмом» или учением о «жизненном разуме». В этом учении подвергается острой критике классический идеализм и, прежде всего, картезианство – за схематизм, абстрактность, неспособность дать какие-либо спасительные ориентиры потерявшему веру в научный разум человеку. По его мысли, на место «физико-математического» разума должен стать «Жизненный» или исторический разум, главный предмет деятельности которого – человеческая жизнь. Проблемы философии истории занимали в учении Ортеги центральное место. Отвергая крайности биологизаторских трактовок жизненного разума, он утверждает, что только история позволяет по-настоящему проникнуть в тайну человеческого бытия. Человек есть жизненная драма, разыгрывающаяся в определенных обстоятельствах и проявляющаяся во времени. Благодаря накопленному в течение жизни опыту, человек твердо знает, кем он быть не собирается. В этом смысле прошлое онтологически сохраняется в жизни как настоящее, определяя выбор человека в данный момент времени. Таким образом, история – единственный путь к самоопределению нашего бытия в мире, а исторический разум – единственное средство познания жизни. В социологии наиболее известна работа Ортеги «восстание масс», в культурологии – «Дегуманизация искусства», в которой он выступил как теоретик модернизма. Общество Ортега рассматривал как динамическое единство двух элементов – элиты и человека-массы. Критерий выделения элиты – этический: предъявление к себе более высоких требований, чем к другим, умение вырабатывать «Жизненную программу». Нормальные взаимоотношения этих элементов социальной структуры состоят в подчинении массы культурно-творческому меньшинству. Особенностью современного кризисного состояния европейской цивилизации является восстание человека-массы против элиты. Следствие этого восстания – катастрофическое снижение культурных стандартов, нивелировка личности в массе, конформизм, снижение уровня морали, рост социальных болезней, политические стрессы. «Философская социология» Ортеги противопоставляет индивидуальное как выражение подлинного конкретного «Я», и социальное – как чуждое творческой сущности человека. Характерные черты социального действия – иррациональность, безличность, принудительность. Ортега оказал большое влияние на европейскую социологию, одним из первых поставив проблему «массового общества» и «массовой культуры». Философия истории Ортеги, и в особенности его концепция «перспективизма» (познающий человек конструирует мир в «перспективу», определяемую его местонахождением в природной и исторической реальности), оказала существенное влияние на философскую мысль Латинской Америки, так как давала обоснование мировоззренческому плюрализму. (Краткий философский словарь, под ред. А.П.Алексеевой, М., 2002, стр.274-275).

Оккам Уильям (ок.1285-1349) – наиболее яркий представитель номинализма – направления в средневековой философии, которое получило своё полное развитие в XIV в. В XIII в. Наибольшим влиянием пользовались учения Фомы Аквинского и Дунса Скота. Одновременно возникла сильная противоположная реакция на эти направления, хотя они часто выступали друг против друга. Оппозицию этим двум направлениям объединяло номиналистическое решение проблемы универсалий – одной из основных для средневековой схоластики. Уильям Оккам родился в Оккаме вблизи Лондона. Учился и преподавал в Оксфордском университете. Как и Дунс Скот, вступил во францисканский орден, примкнул к наиболее крайнему крылу этого ордена – спиритуалистам. В 1324 г. по обвинению в ереси был приговорен папской курией в Авиньоне к тюремному заключению. Через четыре года вместе с генералом ордена бежал к императору Людовику. По преданию, Оккам при встрече с императором сказал ему: «Защищай меня мечом, а я буду защищать тебя пером». По одному из основных вопросов средневековой схоластики – соотношению философии и теологии – Оккам выступал с позиций отрицания каких-либо связей между философией и теологией, полагая, что философия не в состоянии доказать какой-либо догмат вероисповедания. Конечно, он не отрицал богословия, но считал, что философия не может обосновать его принципы. Так, философия не способна доказать догмат о существовании Бога. Бог в теологии понимается как существо иррациональное, следовательно, его существование не может быть доказано рациональными аргументами. Оккам утверждал полную иррациональность богословия, которое в своей основе исходит из истинности Священного писания. В этом оно противоположно философии, исходящей из истинности разума. Таким образом, он отстаивал позицию существования двух истин. Оккам был сторонником крайнего номинализма, он выдвинул против реализма серьезные аргументы. Последователями номинализма были в основном францисканцы, за томизмом же шли главным образом доминиканцы. Номинализм Оккама имел свои отличия, он вырос из эмпирических особенностей естественно-научного знания той эпохи. Если реализм утверждал, что подлинными и реальными является только общее, а единичное выводится из общего, и тем самым все научные положения выводятся из положений Священного писания и признанных авторитетов, то номинализм Оккама утверждал противоположное: только единичное является реальным, а общее – это то, что объясняется на основании единичного; общего вне человеческого познания не существует. Универсалии (общие понятия) не существуют самостоятельно ни в каком виде. Универсалии – это всего лишь знаки единичных вещей. Субстанция не имеет самостоятельного существования. Для Оккама задача состоит в познании частного, единичного. Он ставит вопрос о том, как же происходит процесс перехода от частного к общему. Здесь Оккам прибегает к понятию интенции – направленности мысли на предмет познания. Он прямо говорит: «Универсалия – это интенция души, которая по природе такова, что сказывается во многих (вещах)» (Антология мировой философии.

М., 1969. Т.1. Ч.2. С.897). Теорию универсалий Оккама часто называют терминизмом – от слова «термин». Это означает, что термин как единичное обозначение вещи становится в уме человека общим понятием, так как ему придается то или иное общее значение. Универсалии, таким образом, выступают в качестве знаков, которые могут обозначать как опытные понятия, относящиеся к конкретным вещам, так условия, относящиеся ко многим. Знаковая функция термина тесно связана с так называемой теорией суппозиции, которую защищал Оккам. Суппозиция может выражаться в разных формах. Первая форма – это материальная суппозиция, при которой термин означает определенное слово. Вторая – это персональная суппозиция, при которой термин обозначает ту или иную общность. Номинализм Оккама имел противоречивую природу. С одной стороны, он утверждал объективность единичного, был направлен против схоластического реализма, т.е. против богословских доктрин. С другой стороны, он содержал в себе тенденцию субъективистского подхода в решении ряда гносеологических проблем, так как, утверждая субъективность знаковых систем, т.е. то, что предметом знания являются слова, он тем самым отвергал объективное существование отношений вещей. Оккам выступал против всех основных схоластических направлений своего времени, что расчищало дорогу развитию новой философии. Этому также способствовала и знаменитая «Бритва Оккама», принцип, означающий, что не следует умножать сущностей без необходимости. Этот принцип был направлен против чрезмерного распределения всевозможных обобщений, против схоластических умозрительных спекуляций. «Бритва Оккама» расчищала дорогу, с тем все самое прогрессивное у Оккама часто облекалось в форму схоластики, хотя и искусственную. (Великие философы, Л.В. Блинников, М., 1997, стр.249-251).

Остин Джон (26.3.1911, Ланкастер, – 8.2.1960, Оксфорд), английский философ. Представитель лингвистической философии. Образование получил в Оксфорде, где впоследствии был профессором философии. Основную цель философского исследования видел в преодолении неверного употребления отдельных слов и выражений философами, в прояснении выражений обыденного языка, полагал, что в результате может возникнуть новая самостоятельная наука, которая впитала бы в себя философию и лингвистику – «лингвистическая феноменология». Основное внимание Остина направлено на анализ таких понятий, как «знать» и «истинный». Согласно Остину, сказать, что я что-то знаю, не значит просто утверждать это что-то. Утверждать что-либо равносильно, строго говоря, фразе: «Я полагаю, что это так». Так что если человек что-то утверждает, то его можно спросить, знает он это или нет. Специфический характер познания выявляется в тех возражениях, с которыми может столкнуться наша претензия на знание. Прежде всего, могут быть поставлены под сомнение наш прошлый опыт и наши нынешние возможности. Считал, что на самом деле никогда нельзя быть уверенным в своих собственных ощущениях. Мы не только можем их неправильно называть, но и можем испытывать серьёзную неуверенность относительно них. Например, мы можем просто быть недостаточно знакомы с данным ощущением, чтобы судить о нем, или мы можем пытаться «распробовать ощущение» более полно. Кроме того, добавляет, Остин, за термином «Знать» обычно следует не прямое дополнение, а придаточное предложение с союзом «что», и если этот акт полностью осознан, различия между знанием об ощущениях и другими видами знаний теряют всякое значение. Общее философское возражение против всех претензий на знание, согласно Остину, выражается в следующем рассуждении: знание не может быть ошибочным, а «мы, по-видимому, всегда или практически всегда подвержены ошибкам». Такое возражение обнаруживает внутреннюю связь между глаголом «знать» и такими «исполнительными» словами как «обещать», которая лишает это слово силы. Фраза «я знаю» не является просто описательной. В некотором отношении она является важной, «Ритуальной» фразой, подобно фразам «я обещаю», «я делаю», «я предупреждаю». Прилагательное «истинный», по Остину, не должно применяться ни суждениям, ни к словам. Истинными могут быть лишь высказывания. Высказывание является истинным лишь в том случае, когда положение дел, с которым оно соотносится посредством разъяснительных соглашений, односторонне тому положению дел, с которым употребленное предложение соотносится посредством описательных соглашений. Всякая попытка сформулировать теорию истины как образа оказывается неудачной вследствие конвенционного (от конвенция – соглашение) характера отношения между символами и того, к чему этот символ относится. Остин считает, что многие фразы, которые рассматриваются как высказывания, вообще не должны рассматриваться как истинные или ложные, например, формулы в исчислении, определения, оценочные суждения, цитаты из литературных произведений и др. Также в центре внимания Остина находилась проблема возможности познания «чужого сознания» – сознания другого человека и отражение этого сознания в языке. Остин считал, что вера в существование сознания других людей естественна, обоснований требует сомнение. Мы очень часто знаем, что испытывает другой человек, хотя не можем наблюдать его чувства. Остин является создателем теории речевых актов. В поисках границы между осмысленным и бессмысленным высказыванием ввел понятие «перформативного высказывания» – отражающее конкретное исполнение отдельных намерений («я обещаю что») и «конструктивное» – к которым применимы понятия истины (или правдоподобия) и ложности. Речевой акт, согласно Остину, является трехуровневым образованием: в ходе использования его языковым средством высказывание выступает как локутивный акт, в отношении к поставленной цели и ряду условий его осуществления речевой акт, в отношении к своим результатам речевой акт выступает как перлокутивный акт. Главным в этой схеме являлось понятие иллокуции, так как локуцией традиционно занималась семантика, а перлокуцией – риторика. Остин не вводил понятие иллокутивного акта, он лишь привел примеры: вопрос, ответ, информирование, уверение, предупреждение, команда, назначение, критика. Теория речевых актов оказала большое влияние на развитие лингвистики. Основные произведения: «Логика и

язык» (1953), «Философские статьи» (1961), «Как сделать вещи словами» (1965), «Защита для оправданий» (1956). (Большая Энциклопедия, под ред. С. А. Кондратова, М., 2006, стр.416-417).

Парацельс (псевдоним, означающий “выше Целеса”, древнеримского энциклопедиста, знатока медицины, I в. до н.э.; настоящее имя Филипп Ауреол Теофраст Бомбаст фон Гогенгейм) (1493 – 1541) медицинский алхимик, практикующий целитель. Учение П. идейно укоренено в платоновско-пифагорейской традиции и в герметизме. Это прежде всего понимание природы как живого целого с невидимой “звездной душой” (астральным телом), внепространственно и магически воздействующей на др. астральное тело. Речь идет о синониме мировой души, деятельном начале природы, близком к Аристотелеву эфиру и “квинтэссенции” (пятой сущности) в алхимической традиции; близко оно и неоплатоническому образу пространства, посредничающему между умом (нусом) и материей. Учением П. ассимилирована идея параллелизма микрокосмоса и макрокосмоса. Это и дает возможность человеку, владеющему тайными средствами, магически воздействовать на силы природы, подчинить их человеческой пользе. Но гл. в деятельности П. – его медико-алхимические изыскания, связанные с новыми представлениями об осн. задаче врачевания – восстанавливать гармонический порядок в больном организме, нарушенный вторжением в здоровый организм чуждых духов. Этот порядок обеспечивается археем – верховным жизненным духом. Отсюда и представление о профессиональном универсализме врача: он – целитель и тела, и души, и духа. П. многое заимствовал у древн. авторов. Действительно новыми были его открытия в медико-алхимических исследованиях. Он резко отгораживает Аристотелевы принципиальные стихии от собственно алхимических вещественных стихий: элемент огонь изменяет металлы несовершенные и их уничтожает. Металлы совершенные от огня не изменяются. П. разрушил дихотомию алхимических начал: меж серой и ртутью вводится третье начало – соль. П. переносит алхимическую (не аристотелевскую) доктрину о началах из металлического микрокосмоса в человеческий микрокосмос. Человек, по его мнению, так же как и металлы, сложен из серы, ртути и соли. В дальнейшем под воздействием медико-лекарственных тенденций алхимическая триада видоизменяется в “пятерицу”. П., став медиком-целителем, говорит уже не о трех, как некогда, а о пяти основных субстанциях, или “ближайших и естественных принципах”: сере, ртути, соли, флегме и мертвой голове. Алхимия – это искусство, которое путем растворения смесей отделяет чистое от нечистого. Это прорыв в технологию от освещенного столетиями алхимического спиритуализма. Осн. технологический пафос химии П. – изготовление целительных “тайных средств”, специфических лекарственных сил веществ, соотносенных с частями тела. В связи с этим конструируется органо-химическая система, предусматривающая воздействие на пораженные части тела химическими средствами. П. как медик-целитель исследует “химическую” теорию функций живого организма, разработанную в противовес Галену (II в.), лечившему растительными соками. Нематериальная квинтэссенция александрийских алхимиков и отчасти средневековых алхимиков-христиан у П. вполне материальна. Она – чудодейственное средство, извлеченное из растений или минеральных сурьмяных, мышьяковых и ртутных препаратов. П. уповал и на питьевое золото (коллоидный, красного цвета, раствор золота). В ходе своих исследований П. сделал ряд эмпирических открытий (винный камень, описание цинка и др.). Новые идеи П. противостоят традиционной средневековой алхимии, хотя генетически и связаны с ней. В дальнейшем влияние идей П. просматриваются у натурфилософов химической, химико-технологической и медицинской ориентации (Я.Б. ван Гельмонт, О. Тахений – 17в.), у мистического философа Я.Бёме (16-17в.), нем. романтиков (Шеллинг, Новалис – 19в.). (Философский словарь под ред. Фролова И.Т., М., 2001, стр. 413)

Парменид (ок. 540 – ок. 470 до н.э.) – др.-греч. философ, элеат (город-государство Элея). В своей филос. поэме «О природе» поставил проблемы бытия и небытия; сформулировал идею тождества бытия и мышления. Небытия нет, ибо оно немыслимо и несказанно, бытийно лишь мыслимое (мысль о предмете и предмет мысли – одно и то же). Не будучи разделенным небытием, бытие едино. Т.к. изменение и перемещение предполагает небытие (движущееся не находится там, где оно только что было, и его нет там, где оно сейчас будет), то бытие неизменно и неподвижно, вечно, вне времени, «все в настоящем». Эта истинная картина мира («путь истины») – плод разума. Чувственная же, пространственно-временная физическая картина мира с подвижностью, изменчивостью, множественностью – «путь мнения». Это мир борьбы активного, огненного и пассивного, темного начал, он управляем космической Афродитой и Эротом. Следовать истине может лишь тот, у кого бестрепетное сердце. В учении о неподвижности подлинного бытия П. противостоял Гераклиту с его «все течет». Последующие философы синтезировали обе картины мира в учениях о неизменности элементов и изменчивости и текучести их комбинаций. (Философия: энциклопедический словарь под ред. А.А. Ивина, М., 2004, стр. 636)

Паскаль Блез (1623–1662) – фр. философ, ученый и публицист. Как публицист П. прославился прежде всего своими сатирическими «Письмами к провинциалу» (1656–1657), в которых вполне проявился его дар не только полемиста, но и превосходного писателя. Непосредственными объектами его критики стали иезуиты с их «облегченной» трактовкой христианской морали – последователи доктрины пробабизма. В этой полемике П. выступал на стороне янсенистов – сторонников болес суровой, августиинанского толка, линии в католицизме, ставшей одной из религиозных предпосылок классицизма. П. был одним из крупнейших ученых 17 в. – создателем первой счетной машины, глубоким исследователем теории вероятностей, автором трактатов о вакууме и равновесии жидкостей. При этом он довольно сдержанно (будучи в этом близок «позднему» Р. Декарту) оценивал познавательные возможности науки, которой недоступны как бесконечно малое природы, так и бесконечно большое. П. был одним из первых в своем веке, кто указал на зазор, существующий между наукой и нравственностью. Однако фр. просветители 18 в. (Вольтер, Кондорсе и др.) признавали П. именно как

ученого, игнорируя его религиозную философию. Деятельность П. как философа составила существенную альтернативу картезианству, выступившему в роли главного направления фр. мысли как в физике, так и в метафизике. Фундаментальное размежевание П. с Декартом и его последователями происходит на почве оценки роли экзистенциального фактора. Если для Декарта человек – это почти исключительно разум (правда, в «Размышлениях о первой философии» на первый план выходит воля), а его основной познавательный инструмент – интеллектуальная интуиция, то для П. человек – это еще и тело и душа (у Декарта душа и интеллект – зачастую синонимы). Реабилитация чувства происходит благодаря признанию П. основополагающей роли внутреннего чувства, интуиции «сердца», не просто конкурирующего с разумом, но являющегося единственным источником достоверного знания о пространстве, времени, движении, а главное – о Боге. Будучи «поврежденным» в результате грехопадения (что в особенности обнаруживается в нравственной и рациональной деятельности), человек, с т.зр. П., склонен концентрировать свое внимание на собственном «величии». Единственно верная нравственная позиция состоит, однако, в «ненависти к себе». Себялюбие (*amour-propre*) составляет основу самообмана человека, сознающего в глубине души собственное онтологическое ничтожество. Самозабвенная познавательная деятельность составляет один из наиболее основательных способов уйти от себя. Единственная причина, по которой мы можем любить себя, состоит в нашей способности любить других, в конечном счете – любить в человеке «образ Божий». Любовь образует автономное начало нравственного чувства, которое не может быть выведено ни из разума, ни из соображений пользы. Христианская нравственность обнаруживает себя в «бодрствовании», т.е. в отклике на непрекращающиеся страдания Христа. Любя другого, отзываясь на его боль, человек тем самым не предаст забвению и собственный «чистый образ». Согласно П., разум и сердце апеллируют к различным видам достоверности. Если первый адресует нас к знанию, то второй – к пониманию. Продукция разума нейтральна; она доступна всем, кто достаточно образован. Послание же сердца доступно только др. сердцу. Чтобы это произошло, адресату необходимо экзистенциально совпасть с отправителем, жить с ним в едином эмоциональном ключе. Наконец, если разум доказывает свои истины, то сердце убеждает в них. Одним из элементов такого рода убеждения был литературный талант П., сыгравший немаловажную роль в его полемике с иезуитами – людьми весьма эстетически одаренными. Др. важными темами П. стали трагичность человеческого бытия, проявляющаяся в переживании человеком своей конечности, а также человеческое достоинство, обнаруживающееся в сознании (сравнение человека с «мыслящим тростником») собственного удела. П. во многом предвосхитил экзистенциально ориентированные направления позднейшей зап. философии (Ф.Г. Якоби, С. Кьеркегор, А. Камю и др.). Значительно его воздействие и на рус. мыслителей (Ф.М. Достоевский, Л. Шестов). (Философия: энциклопедический словарь под ред. А.А. Ивина, М., 2004, стр. 637)

Патнэм Хилари (род. 31 июля 1926, Чикаго) — американский логик и философ. Учился в Гарвардском и Калифорнийском университетах. Преподавал в Массачусетском технологическом институте (1961-65), с 1965 — профессор Гарвардского университета. Считал своими учителями Р. Карнапа и Г. Рейхенбаха, однако в последующем испытал все более возрастающее влияние позднего Витгенштейна и американских прагматистов. Один из ведущих представителей современной аналитической философии. Патнэм с сер. 1980-х гг. выступает с резкой критикой этого философского направления. Спектр философских интересов Патнэма включает философию и методологию науки, философию языка, проблемы логики, гносеологии, философии сознания и этики, философию реализма. Наряду с С. Крипке, К. Доннелланом и др. Патнэм является автором «новой теории референции», направленной против традиционной трактовки значения как двухкомпонентного образования, состоящего из референта и смысла. Согласно этой теории, смысл не определяет и систематически не обеспечивает референцию важнейших категорий языковых выражений, таких, как имена собственные и термины естественных видов. Однако Патнэм не сводит значение термина к его референту и трактует его как «вектор», образованный из нескольких компонентов, отражающих различные аспекты употребления термина. В значении любого термина можно выделить относительно устойчивое «ядро», фиксирующее то общее, что имеется у всех правильных употреблений данного термина. Инвариантность этого ядра обеспечивает преемственность и непрерывность эволюции значений научных терминов. Направленная против тезиса Куна о несоизмеримости научных теорий, эта концепция Патнэма служила обоснованием научного реализма, предполагающего трактовку истины как соответствия реальности. Однако в дальнейшем в ходе исследования природы референции и отношения соответствия между языком и реальностью Патнэм оказался вынужденным отмежеваться от этого уязвимого для критики («метафизического») варианта реализма и сформулировал новую гносеологическую позицию, названную им «внутренним реализмом» и изложенную в книге «Разум, истина и история» (1981). Согласно «внутреннему реализму», мир не состоит из фиксированного множества независимых от сознания объектов, мы расчленяем мир на объекты, принимая ту или иную концептуальную схему. Истина представляет собой идеализированную рациональную приемлемость, а ее критериями выступают операциональная применимость, когерентность, простота, непротиворечивость. Тесная связь истины и рациональности не означает их тождества, равно как не предполагает трактовку рациональности как некоторого неизменного «органа». Патнэм подчеркивает исторический и обусловленный культурой характер рациональности, которая вместе с тем в каждом конкретном случае функционирует как регулятивная идея. В работах 1980-х г. Патнэм развивает и уточняет концепцию внутреннего реализма, дополняя ее требованием «реализма с человеческим лицом». Теперь уже «деревья и стулья» оказываются для него «образцами» реального, а существование объектов, постулируемых истинными научными теориями, становится вопросом конвенции. Начало 1990-х гг. ознаменовано в творчестве Патнэма созданием новой концепции реализма,

которая представляет собой вариант непосредственного реализма и которую он называет, заимствуя термин у У. Джеймса, «естественным реализмом». Патнэм приходит к выводу, что решить проблему реализма можно, лишь отказавшись от господствующей в современной философии «картезианской» трактовки ментального как некоторой области взаимодействия между нашими когнитивными способностями и объектами внешнего мира и истолковав чувственный опыт не как пассивное реагирование сознания на воздействие внешнего мира, а как «переживание в опыте» живым существом различных аспектов мира. К этой позиции Патнэма подвели его исследования по философии сознания. Еще в нач. 1960-х гг. он предложил новый подход к решению психофизической проблемы, который получил название «функционализма». Функционализм представляет собой вариант «теории тождества» — преобладающей методологии в современной философии сознания и когнитивной науке, утверждающей тождественность наших ощущений и восприятий определенным состояниям мозга. В отличие от физикалистского варианта теории тождества функционализм отождествляет ментальные состояния не с физическими состояниями мозга, а с его «функциональными состояниями». Патнэм предложил использовать для описания «функциональной организации» мозга формализмы теории машин Тьюринга. Неоднократные попытки реализовать программу описания ментальных состояний в функциональных терминах, натолкнувшись на непреодолимые трудности, убедили его в необходимости поиска иного пути в решении психофизической проблемы, который он теперь связывает с отказом от «картезианского» взгляда на сознание и возвратом к «аристотелевскому реализму без аристотелевской метафизики». Вместе с тем провал метафизического проекта открыть «строение Вселенной», который пыталась реализовать аналитическая философия, свидетельствует, по мнению Патнэма, о «смерти» этого важнейшего философского направления. (Новая философская энциклопедия/ под ред. Степина В.С., Семигина Г.Ю., том 3; Москва, 2001 г., стр. 209 – 210).

Пиаже Жан (9 августа 1896, Невшателль – 16 сентября 1980, Женева) – швейцарский психолог, логик и философ, создатель операциональной концепции интеллекта и генетической эпистемологии. Профессор университетов Невшателля (1923-29), Женевы (с 1929) и Лозанны (1937-54). В ранних работах (1423-46) ключом к пониманию мышления ребенка считал анализ детской речи («Речь и мышление ребенка». – *La langage et pensee chez l'enfant*. P., 1923; рус. пер. 1932); в качестве ведущего фактора интеллектуального развития рассматривал процессы социализации. В дальнейшем источник формирования и развития детской мысли усматривал в действиях с вещами. Согласно операциональной концепции интеллекта («Психология интеллекта». – *La psychologie de l'intelligence*. P., 1946, рус. пер.: Избранные психологические труды, 1969), функционирование и развитие психики совершается в рамках адаптации индивида к среде – ассимиляции данного материала уже имеющимся у индивида схемами поведения, а также приспособления (аккомодации) этих схем к конкретным ситуациям. Высшей формой уравнивания субъекта и объекта является образование т. н. операциональных структур. Операция, по Пиаже, представляет собой «внутреннее действие» субъекта, генетически производное от внешнего, предметного действия и скоординированное с другими действиями в определенную систему. Пиаже выделил четыре основные стадии развития интеллекта: сенсомоторную, дооперациональную, стадию конкретных операций, стадию формальных операций. Он внес значительный вклад в психологию мышления, детскую психологию, в разработку проблем взаимоотношения психологии и логики. Логика, по Пиаже, является идеальной моделью мышления и не нуждается в апелляции к психологическим фактам. Между логикой и психологией существует определенное соответствие (но не параллелизм), поскольку психология анализирует конечные положения равновесия, которых достигает развитой интеллект («Трактат по логике». – *Traite de logique*. P., 1950). Синтез логических и психологических воззрений Пиаже нашел выражение в концепции генетической эпистемологии («Introduction a l'epistemologie genetique», vol. 1-3. P., 1949-1951), в основе которой лежит принцип возрастания инвариантности знания субъекта об объекте под влиянием изменения условий опыта. Генетическая эпистемология разрабатывает общие вопросы методологии и теории познания, исходя из результатов экспериментальных психологических исследований и широко используя аппарат современной логики и математики. В 1955 под руководством Пиаже в Женеве был создан «Международный центр генетической эпистемологии»; начиная с 1957 центр стал издавать периодические сборники статей («*Etudes d'epistemologie genetique*», в которых участвовали многие выдающиеся психологи, логики и кибернетики 60-80-х гг. и анализировались такие важные проблемы, как цели и задачи генетической эпистемологии, отношение между формальной логикой и реальным мышлением, роль понятия равновесия в логике и психологии и т. п. (Новая философская энциклопедия/ под ред. Степина В. С., Семигина Г. Ю., том 3; Москва, 2001 г., стр. 230-231).

Платон (427-347 до н.э.) – др.-греч. мыслитель, наряду с Пифагором, Парменидом и Сократом – родоначальник европейской философии, глава филос. школы Академия. Биографические данные. П. – представитель аристократического семейства, принимавшего активное участие в политической жизни Афин. Получил традиционное для аристократического юноши воспитание (физическое и мусическое). В юности слушал софиста гераклитовской ориентации Кратила, в 20 лет знакомится с Сократом, начинает регулярно посещать его беседы и отказывается от реальной политической карьеры (хотя как философ всю жизнь занимался проблемами гос-ва и законодательства). Его нрав отличался крайней застенчивостью и замкнутостью. После смерти Сократа (399) П. уезжает в Мегары. Принимает участие в Коринфской войне, в походах в Танагру (395) и Коринф (394). В 387 посещает Юж. Италию и Сицилию (Сиракузы), где знакомится с Дионом, приближенным правителя Сиракуз Дионисия I, знакомство с Дионом, попавшим под обаяние личности П. и его образа мыслей, предопределило впоследствии еще две поездки П. в Сицилию (в 367-366 и в 361), что представляло собой своеобразный эрзац политической деятельности, но приносило самые настоящие

опасности, заботы и огорчения. Возможно (хотя и менее вероятно), П. побывал и в Кирене (Сев. Африка), где жил геометр Феодор. Школа П. Согласно ряду свидетельств, П. по возвращении из Сицилии (387) основал свою филос. школу в Академии. Вероятнее всего, «школа П.» как автономная институция со своим распорядком жизни и занятий формировалась постепенно, о чем свидетельствуют и сочинения П. По принятому обычаю школа П. также стала именоваться Академией. Это была частная институция, созданная по инициативе П. и поддержанная его учениками и последователями. Среди принадлежавших к платоновскому кружку – его племянник Спевсипп, Ксенократ, знаменитый математик и астроном Евдокс Книдский. В 366 в Академии появляется Аристотель и остается там вплоть до смерти П. . Очерк литературной деятельности П. П. начинает писать в том жанре прозаических сочинений, который к нач. 390-х гг. был наиболее развит и распространен, – в жанре судебной речи: «Апология Сократа» – первый законченный и дошедший до нас текст П., который был опубликован около 392. «Апология» отличается несомненным литературным совершенством, и в ней сформулированы основные установки П. (о чем ниже). Около 386 написана речь «Менексена» в жанре политической речи (надгробная речь, похвала афинянам, павшим за отечество). Затем (во втор. пол. 380-х гг.) П. пишет эпидиктические (показательные) речи: три речи «Федра» на парадоксальной теме (похвала невлюбленному поклоннику и божественному безумию), шесть энкомиев (похвальных речей) Эроту и энкомий Сократу, вошедшие в «Пир». Из этих речей написанная первой «Апология» намечает ту проблематику, которая становится центральным предметом размышлений П.: несовместимость индивидуальной добродетели и существующего государственного устройства. Здесь же в «Апологии» П. обнаруживает свою пифагорейскую ориентацию, делая Сократа прямым инструментом божественной воли и излагая его устами учение о бессмертии души. Основные проблемы платоновской философии. П. поддержал основные тенденции предшествующей философии, возникшей в школе Пифагора, принципиально осознавшей свою предметную область в школе Парменида, получившей развитие в школах софистов, Сократа и сократиков. От пифагорейцев П. унаследовал противопоставление божественной и человеческой мудрости, учение о бессмертии души и осознание необходимости должным образом воспитать философа и сформировать образ его жизни, поскольку душа не берет с собой на тот свет ничего, кроме «воспитания и образа жизни» («Федон» 107d). От Парменида – противопоставление подлинного бытия-ума сфере становления и связанного с ним мнения. От софистов и Сократа – необходимость «воспитывать людей» путем изучения определенного набора дисциплин, обеспечивающих переход от мира становления к миру подлинного бытия, а также особое внимание к происхождению гос-ва и права. Исходное пифагорейское понимание философии как «любви к божественной мудрости» П. трансформировал в образе Сократа, подвергающего испытанию человеческую мудрость по предписанию божества в Дельфах и на основании указаний божественного голоса: Сократ в этом отношении оказался таким же воплощением философии, как демон Эрот, олицетворяющий вечное стремление находящейся здесь души к миру подлинного бытия и знания («Пир»). Бытие. Основная идея Парменида, противопоставившего мир истинного бытия и становления, нашла у П. разработку в виде ряда иерархических структур. В «Пире» рассмотрена иерархия красоты, уводящая нас от плотской красоты к красоте души, нравов и обычаев, наук и прекрасного самого по себе, выше которого только благо и которому причастны все прочие виды прекрасного (210a-211c). В «Федоне» (108c-111c) здешней земле (подобно) противопоставлена истинная (образец). В «Государстве» (506a-517c) бытие, ум, образец, идея в качестве прекрасного подчинены благу, которому в чувственном мире соответствует Солнце. В «Тимее» благой демиург, тождественный сфере ума-парадигмы, представляющей область нетварного вечного бытия, творит (рождает) мировую душу и поручает богам создание отдельных душ, осуществляя тем самым переход к сфере становления и времени. Здесь же идет речь о материи, которая понимается как необходимое связующее звено между миром вечного ума-образца и подчиненного законам необходимости мира времени и становления. П. ясно показывает, что зло возникает в тварной природе и тогда уже становится самостоятельной силой. Поразительна четкость, с какой он фиксирует этапы своих размышлений: Бог был благ и потому создал мир («Тимей»); когда сотворенный мир остается сам по себе, он проявляет самовольное бесчинство («Политик»); но это не значит, что Бог перестает опекать мир; просто в мире, как и в человеке, нужно говорить скорее о двух душах: доброй и злой («Законы»). Критерий и метод познания. Догматическое изложение всех этих вопросов не удовлетворяет школу П., и в ходе академических дискуссий возникает потребность установить онтологический и гносеологический статус тех вечных образов, к которым относится и идея красоты, и превосходящая ее идея блага, а также идеи-образцы для всего чувственного мира. В связи с этим уже «Тезетете» П., анализируя мир мнения и погруженность человека в стихию ощущений, когда каждый оказывается мерой всех вещей, их существования и несуществования, говорит о некоем странном существовании небытия, или становлении бытия, благодаря которому наряду с неправильными мнениями возможны и правильные. Критерий, позволяющий правильно ориентироваться в этом мире объективных чувственных данностей, П. задолго до И. Канта формулирует так: «...не во впечатлениях заключается знание, а в умозаклечениях о них, ибо, видимо, именно здесь можно схватить сущность и истину, там же – нет» («Тезетет» 186d). Ни ощущения, ни правильные мнения, т.е. представления, возникающие в нас благодаря восприятию чувственной или мысленной данности, ни объяснения в связи с правильными мнениями не дают нам еще знания как такового, хотя они и необходимы для доступа к нему. Над ними стоит в процессе познания рассудочная (дискурсивная) способность, а ее превосходит созерцающий подлинное бытие ум. Этой иерархии познавательных способностей соответствуют инструменты познания: имя, словесное определение, мысленный образ вещи, т.е. возникающее в нас представление о ней, или ее идея, независимое от нас бытие которой от века мы предполагаем; пользуясь ими и

составляя суждения, душа сама с собой ведет разговор об этом и стремится подойти к подлинному бытию; но когда проблема критерия и метода достижения знания выходит на первый план, тогда оказывается, что общих прекрасных рассуждений о диалектике, подводящей нас к подлинному бытию, недостаточно. Из «Кратила» мы узнаем, что диалектиком называется тот, кто умеет задавать вопросы и давать ответы (390c). В «Государстве» П. говорит о том, что «диалектика подобно венцу находится над всеми знаниями» (534e); что «диалектиком называется тот, кто постигает понятие каждой сущности» (534b). Но о «диалектическом методе» (533c) мы узнаем только, что он, освобождаясь от предположений, подходит к самому исходному принципу каждой вещи, высвобождает нашу душу, как бы зародившуюся в некоей варварской грязи, и влечет ее ввысь. Но как он это делает, в чем, собственно, состоит этот метод и как мы постигаем сущность каждой вещи, мы ниоткуда не узнаем. Не лучше обстоит дело и с идеями. До «Парменида» П. ни разу не говорит об идеях систематически, а в «Пармениде» он вынужден приступить к обсуждению проблем, возникших в ходе школьных дискуссий относительно онтологического статуса идей и их гносеологической функции. Но, во-первых, неясно, у каких здешних вещей-подобий есть идеи-образцы, у каких нет. Напр., мы можем говорить об идее подобия и неподобия; но предположить для сора или грязи «существование какой-то идеи было бы слишком странно» («Парменид» 130c-d). Проблема существования идей вызывает множество и др. трудностей. Вещи не могут приобщиться к идее в целом, потому что они раздробят ее; не могут приобщиться и к ее части, поскольку тогда единая идея окажется многим. Если мы принимаем, что общим между великими предметами будет некая идея великости, то сами великие вещи и идея великости должны иметь в качестве общего между ними еще некое великое, и мы т.о. будем вынуждены бесконечно умножать число промежуточных сущностей. Многие вещи должны быть причастны сразу нескольким противоположным идеям: напр., нечто малое больше своей части, и то, к чему добавляется малая часть малого, становится больше, а не меньше прежнего. Вызывает затруднение и само понимание идеи как образца: вещи не могут уподобиться ей в главном, т.е. в том, что она – идея. Идеи соотносятся с идеями и как таковые подобны одна другой, а не вещам; точно так же и вещь в качестве вещи будет подобна другой вещи, но никак не идее. Поэтому, обладая опытом вещей, мы ничего не сможем сказать об идеях, а от идей никак не перейдем к вещам. Рассматривая все эти вопросы в «Пармениде», П. говорит о необходимости сохранить идеи для рассуждения, а диалектику – как основной метод упражнения в философии. Но отсутствие у него строгой системы рационального знания все более остро ощущалось и в Академии, и им самим. С появлением Аристотеля критика идей принимает сокрушительный характер, а после сведения им диалектики только к области вероятностных рассуждений П. в «Законах» изымает ее из образовательной программы и начинает искать верифицируемый метод филос. исследования. Но П. плохо даются онтологически ненаполненные конструкции. В «Софисте» и «Политике» он разрабатывает метода диерезы: разделения рода до неделимых далее видов, в основе которого лежит не технический прием, а пристальное вглядывание в сущность вещи, при котором, по замечанию Аристотеля (I Анал. 1, 31), то, что должно быть показано, постулируется, и которое есть как бы бессильный силлогизм. В «Филебе» П. предлагает глубокомысленный метод смещения, при котором все, допускающее «больше» или «меньше», рассматривается в своих проявлениях как то или иное сочетание беспредельного и предела. Но он не мог победить в споре с Аристотелем, подвергшим эти методы сокрушительной критике, специально рассмотревшим всю сферу языковых выразительных средств и создавшим соответствующие науки (топику, аналитику, риторику, учение о языковом выражении и категориях). При этом победа Аристотеля была всего лишь одним из явлений школьной практики Академии при жизни ее первого схолаха. П. четко продумал и письменно зафиксировал два своих грандиозных проекта: идеального государственного устройства и законодательства, которому «вряд ли когда-нибудь выпадет удобный случай для осуществления» («Законы» 745e). Он подвел итог опыту предшествующей философии и заново создал ее как узнаваемый феномен европейской культуры. Параллельно с этим он создал филос. школу и противопоставил ее софистическим и риторическим школам. Школа П. единственная просуществовала до конца античности (закрыта эдиктом Юстиниана в 529), затем платонизм продолжали непрерывно учить вплоть до 10 в. в Каррах (в Месопотамии, недалеко от Эдессы). Тем самым платонизм вместили и сохранили все реальные достижения антич. философии не только для зап. Средневековья и Византии, но и для арабо-мусульманской традиции, и тем самым обеспечил сущностное единство не только антич., но и всей европейской мысли. (Философия. Энциклопедический словарь/ под ред. Ивина А.А.; Москва, 2004 г., стр. 650 – 654).

Плеснер Хельмунд – немецкий философ, один из основоположников философской антропологии как специальной дисциплины. Главные его работы – «Ступени органического и человек», «Смех и плач». Идеи Плеснера оказали впоследствии значительное воздействие на развитие современной философской антропологии. Взгляды Плеснера на задачи философской антропологии во многих существенных моментах совпадают с взглядами Шелера. Новая наука должна постичь человека во всей его полноте, охватить весь опыт его существования. Цель философской антропологии – выявление базисной структуры человеческого бытия и объяснение на этой основе специфики человеческого существования в мире. Построение своей концепции Плеснер начинает с анализа положения человека как биологического организма в ряду других организмов. Сравнивая человека и животных, он приходит к выводу, что животные обладают замкнутой организацией, их жизнь центрична. Человек в отличие от животных способен дистанцироваться по отношению к своей жизни, т.е. его жизнь эксцентрична. Человек – не просто тело, он – «Я в теле», наконец, он есть «Я». Человеческое «Я», по мнению Плеснера, – это тот пункт, из которого человек способен созерцать «сценарий» своей внутренней жизни. Человек – единственное в мире существо, обладающее эксцентричной позициональностью, и в этом

состоит его базисная структура. Его тройственность («тело», «Я в теле», «Я») определяет тройное членение мира человека. Как «телу» человеку мир дан как внешний мир. Как «Я в теле» человек обладает внутренним миром, душой, сознанием. Человеку как «Я» противостоит мир других людей (других «Я»), мир отношений «Я» к «Я». Именно в этой связке, в мире взаимоотношений с другими людьми, в совместном бытии возникает сфера духа («мь»). Этот духовный мир не окружает нас как внешний мир, он находится между «Я» и «Я». В этом совместном мире конституируется и человеческая личность как носитель духа. Эксцентричность человека задает способы реализации его существования, формы поведения и отношения к бытию. Исходя из человеческой сущности, Плеснер формулирует три антропологических закона, которые конкретизируют и базисную структуру, и человеческий способ «бытия». Первый – «закон естественной искусственности». Он предполагает, что человек как эксцентричное существо должен еще сделать себя тем, чем он уже является. Человеческое бытие – это осуществление. Человек есть лишь тогда, когда он осуществляет свое бытие. Второй закон – «закон опосредованной непосредственности». Он определяет способ, которым объекты даны человеку, и форму отношения человека к себе самому. Человеческое познавательное отношение к вещам всегда опосредованно его «Я». Мир дан человеку как содержание его сознания. Второй опосредованностью выступает способность человеческого «Я» рефлексировать акты сознания. Третий закон – «закон утопического места». Он объясняет, почему человеческое «Я» всегда пребывает в бесконечности, уходит в ничто, т.е. в некое «утопическое место» (место, которого нет). Как только люди достигают того, чего хотят, они одновременно выходят за пределы достигнутого. Таким образом, Плеснер в своей концепции не ссылается на некое метафизическое неизвестное в качестве объяснительной инстанции по отношению к антропологической реальности. Сердцевиной его концепции является идея «эксцентрической позициональности» человека. (История философии. Учебник. Под ред. Ч. С. Кирвеля – Минск, 2001. Стр. 481-482).

Плотин – греческий философ-платоник, основатель неоплатонизма. Систематизировал и трансформировал учение Платона. Он использовал также некоторые идеи Аристотеля и стоиков. В качестве субстанциональной первоосновы сущего Плотин, как и Платон, признавал Единое. Единое ни от чего не зависит, оно самостоятельно, самодостаточно, т.е. является абсолютным. Единое не тронуто временем и пребывает в вечности. Положительными его характеристиками выступают благо и свет. Интересно объяснение Плотинем отношений Единого с миром. Он пользуется понятием эманации, которую понимает как излучение Единым всего возможного бытия. Так осуществляется умножение реальности. Процесс сопровождается деградацией каждого последующего слоя сущего. Первым отблеском Единого оказывается возникающий Мировой ум, который уже является множественным: в нем содержатся различные идеи. Ум обладает двойственной природой. В отношении к Единому он предстает нерасчлененным целостным образованием, но в отношении к своим идеям он оказывается внутренне расчлененным и множественным. Размышляя над своим содержанием, Ум тем самым творит идею. Дальнейшая эманация порождает Мировую душу, которая уже существует во времени. Она соединяет сверхчувственный и вещественный миры. Сама душа бестелесна. Ее связь с Единым опосредована Умом. Отраженные в душе идеи приобретают характер родовых и видовых форм, служащих образцами, по которым формируются конкретные чувственно воспринимаемые предметы. С помощью идей-форм душа управляет Космосом. Она является источником происходящего в мире движения. Продолжение эманации генерирует явление природного мира. У природы также две стороны. Лучшая ее часть напрямую связана с Мировой душой и представлена бесконечным множеством исходных образцов, которые выступают в функции «семян» вещей. Другая же ее часть определяется материей, которая признается полной противоположностью Единого. Материя есть тьма и зло. А так как материя не самостоятельна, то и зло не равномошно добру. Оно означает лишь нехватку последнего. Плотин полагал, что процесс деградации сущего, связанный с нисхождением Единого, вполне можно преодолеть. Многое, в принципе, способно восходить к Единому, в ходе чего преодолевается разобщенность явлений. Особенно рельефно устремленность к благу проявляется в поступках человека. Если безнравственное поведение удаляет от Единого, то добродетельный образ жизни, напротив, приближает к нему. Итак, новации неоплатоников были достаточно благосклонно приняты христианскими мыслителями. Особенно притягательной выглядела идея генерации сущего Единым. Только в соответствии с традицией Священного предания она приобретает в работах религиозных философов форму творения мира супранатуральным Богом из ничего. Но отношение к тезису о безличном характере Единого у них однозначно критическое, что вполне понятно – ведь ее аналог, христианский Бог, обладает индивидуально-личностными качествами. (История философии. Учебник. Под ред. Ч. С. Кирвеля – Минск, 2001. Стр. 129-131).

Пристли Джозеф – философ-материалист, химик, общественный деятель. За свою продолжительную и результативную деятельность он был избран членом Лондонского королевского общества, а также членом-корреспондентом Французской Академии наук и иностранным почетным членом Петербургской Академии наук. Пристли навсегда остался в истории науки как первооткрыватель явления фотосинтеза, хлористого водорода, аммиака, кислорода. В своем главном философском труде «Исследования о материи и духе» Пристли заявил о своей принадлежности к философскому учению Толанда и попробовал обосновать идею вечной активности материй. Для этого он использовал концепцию динамического атомизма хорватского математика и философа Р. Бошковича. Согласно ей, материя состоит из геометрических неделимых и неизмеримых первичных элементов вещества, которые имеют массу и поэтому взаимодействуют друг с другом по закону всемирного тяготения. В соответствии с этой концепцией Пристли определил материю как «субстанцию, обладающую свойством протяженности и силами притяжения или отталкивания». Эти свойства «не являются

чем-то сообщенным материи», а внутренне присущи ей, «образуя то, чем она является на самом деле, так что без указанных свойств материя превращается в ничто». Внимание Пристли к концепции Бошковича было обусловлено и тем, что она исходила из постулата проницаемости материй. На основе этого Пристли хотел доказать, что материи присущи чувствительность и мышление и поэтому в некоем нематериальном мыслящем начале в человеке, о котором много писали философы его эпохи, начиная с Декарта, нет необходимости. Доказывая этот тезис, Пристли опирался на учение английского материалиста Д. Гартли о вибрациях и ассоциациях идей. Смысл теории вибрации содержался в распространении принципов механистического детерминизма на деятельность нервной системы человека. Каждый психический процесс, согласно этой теории, вызывается колебаниями частичек нервного существа, которые возникают в органах чувств при воздействии на них тех или иных объектов. Эти колебания распространяются по нервам и поступают в мозг, где и вызывают вибрации вещества мозга. Таков в принципе механизм создания не только ощущений и восприятий, но и мышления. Вибрации сохраняются в ослабленном виде и после того, как объект прекратил свое воздействие на органы чувств. В результате происходит оживление следов прошлых восприятий, что создает основу для образования любых ассоциаций. Детерминирующими факторами выступают при этом совместимость во времени и частота повторения сохраненных вибраций. С точки зрения Пристли, весь этот материал убедительно подтверждал, что «без телесных органов, нервов и мозга мы не можем иметь ни ощущений, ни идей», что «человек весь материален». Свое решение психофизической проблемы Пристли противопоставлял религиозно-идеалистическим концепциям сознания, критиковал идею бессмертия души. Если духовные свойства человека зависят от состояния тела и деятельности нервной системы, то было бы ошибочно думать о возможности проявления этих свойств после физической смерти. Неслучайно все проявления сознания делаются перед смертью слабее или совсем угасают. Когда наступает смерть, то умирает и тело, и душа. «Смерть с сопутствующим ей гниением и рассеиванием частиц представляется разложением. Но что разложено, то может быть соединено снова существом, которое произвело ранее это соединение. И я не сомневаюсь в том, что воскреснет в собственном смысле то же самое тело, которое умерло...». Этим существом у Пристли, как и у других деистов, являлся Бог как существо материальное, ибо нематериальное существо не может создать материю. Поэтому и воскресение человека является не чудесным, а естественным процессом. Являясь деистом, Пристли не порывал с христианской религией, настойчиво стремился доказать, что настоящее христианство целиком согласуется с системой материализма. Пристли пришел к выводу, что нет и не может быть никакой иной субстанции, кроме материальной. Далее, он придерживался того взгляда, что события в мире происходят по естественным, а не сверхъестественным причинам. И в этом содержится главное отличие его учения о необходимости от учений о божественном предопределении. Согласно Пристли, поведение человека также строго детерминировано. (История философии. Учебник. Под ред. Ч. С. Кирвеля – Минск, 2001. Стр. 238-239).

Райл Гилберт – английский философ, представитель направлений – философия обыденного языка и философия сознания. Образование получил в Оксфордском университете, где затем в 1945-1968 работал профессором. С 1947 по 1971 был главным редактором журнала «Mind». В своём развитии Райл прошёл ряд этапов. В его оксфордском курсе философии центральное место занимал Аристотель. Интерес к аристотелевскому логико-философскому наследию, в том числе к использованию в нём апелляций к «обычному языку», Райл сохранил на протяжении всего своего творчества. Феноменологию Райл оценивал как особый способ анализа обыденного сознания, которому Э. Гуссерль дал не очень удачное название. В начале 30-х гг. Райл перешёл на позиции аналитической философии. Он сначала принял концепцию логического атомизма и теорию языка «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна, а позже примкнул к британской философии «обыденного языка», став её крупнейшим представителем, наряду с Дж. Уиздомом и Дж. Остином. Взгляды зрелого Райла отмечены печатью заметного влияния позднего Витгенштейна. Это находит своё выражение в интересе к философии сознания и во внимании к всевозможным концептуальным ловушкам и замешательствам, вызываемым механизмами действия языка. Понятие категория у Райла сходно с понятием языковая игра у Витгенштейна: философия призвана демонстрировать, какие способы выражения и понятия и в каких границах имеют смысл, а какие приводят к категориальным ошибкам. Райл ввёл метод анализа заблуждений, возникающих в результате категориальных ошибок. Главный труд Райла «Понятие сознания» (1949), ставший классикой аналитической философии, посвящён анализу языка, используемого в философии и психологии для описания сознания и объяснения его работы, анализу логических возможностей понятий, описывающих «ментальное поведение». Первые главы Райл отводит последовательной критике картезианского дуализма, ментального и телесного, с его догмой о «духе в машине». Трактатке сознания как особой субстанции или внутренней сцены, на которой разыгрываются ментальные события. Райл противопоставляет диспозициональную концепцию сознания. В качестве диспозиции, доказывает Райл, можно истолковать и знание. С этой целью он вводит различие между «знанием как» (знание, как довести некое действие до его завершения, например знание, как играть в шахматы) и «знанием что» (некая теоретического типа информация о планировании действий, например, шахматные правила). Можно сказать, что Райл связал популярный в те годы бихевиористский подход с философией языка, переведя проблему в логико-лингвистический план. В отличие от Витгенштейна и многих других представителей аналитической философии Райл – философ основательной академической выучки с широким историко-философским кругозором; в этом смысле он – «традиционный» философ при всей неортодоксальности его методов анализа и его работ. (Философия: энциклопедический словарь под редакцией А.А. Ивина, А.С. Панарина, Москва, 2004, стр. 712).

Райх Вильгельм – австрийский психолог и психиатр, родоначальник фрейд-марксизма. Получил образование на медицинском факультете Венского университета. Испытал влияние буддизма, а также философии Бергсона, Маркса, учений Фрейда и Адлера. Разработал собственную концепцию невроза на основе ранних идей Фрейда. Непосредственной причиной невроза, по Райху, служит невозможность разрядить сексуальную энергию. Способность к разрядке последней и переживанию наслаждения («оргастическая потенция») является, с его точки зрения, главным атрибутом психического здоровья. Заимствованное у Фрейда понятие сексуальной энергии Райх осмыслил натурфилософски – как космическую «оргонную» энергию. У Райха получила развитие и идея Фрейда о том, что предписания культуры, сдерживающие сексуальный инстинкт, суть коренной источник неврозов. Она нашла отражение в его концепции характера, согласно которой основу личности современного человека составляют потенции любви, работы и самосохранения. Вследствие ограничений и давления, идущих от общества, это глубинное здоровое ядро обрастает вторым слоем, состоящим из деструктивных сексуально-перверзных (извращенных) импульсов, которые представляют собой реакцию на социокультурные запреты. Третий слой образуется из потребности адаптировать реактивные деструктивные позывы к стандартам общежития. Это своего рода панцирь, состоящий из фальшивых приспособленческих черт, иначе говоря, лицемерная личина внешнего лоска и вежливости, под которой скрывается испуганное и озлобленное существо, в глубине души тянущееся к любви, дружбе и хорошему делу. Такое устройство личности Райх определил как «невротический характер». В дальнейшем это понятие, фиксирующее связь определенного общественного порядка с некоторыми типичными психологическими чертами, было развито Фроммом и Адорно. Данная методология была применена им к анализу немецкого фашизма. В работе «Массовая психология фашизма» Райх утверждал, что фашизм как определенный тип общественного порядка продуцируется невротическим характером и коренится в деструктивном слое личности современного человека. Процесс запечатления репрессивной социальной системы в психологии людей осуществляется в патриархальной семье, которую Райх назвал «фабрикой структуры и идеологии общества». Изучение социальных причин невроза привело Райха к марксизму. Считая фрейдизм и марксизм взаимодополнимыми, Райх попытался на основе психоанализа интерпретировать взаимоотношения между экономическим базисом и идеологией. Он пришел к выводу, что ключевым звеном борьбы за переустройство общества должна стать сексуальная революция, и создал внутри германского рабочего движения организацию «Секс-пол». Подобного рода деятельность привела Райха в середине 30-х гг. к конфликту как с рабочим, так и с психоаналитическим движением. «Сексуальная революция» и другие понятия Райха вновь приобрели популярность в 60-е гг., будучи восприняты движением «новых левых». Основные сочинения: «Функции организма» (1927), «Характероанализ» (1933), «Сексуальная революция» (1930), «Массовая психология фашизма» (1933). (Философский словарь под редакцией И.Т. Фролова, Москва, 2001, стр. 482).

Рассел Бертран – английский философ, учёный и общественный деятель. Занимаясь теорией множеств, Рассел обнаружил парадокс, который впоследствии получил его имя. Он касается особого «класса всех классов, не являющихся членами самих себя». Спрашивается, является ли такой класс членом самого себя или нет? При ответе на данный вопрос получается противоречие. К этому парадоксу было привлечено широкое внимание, ибо в начале 20 века теория множеств считалась образцовой математической дисциплиной, способной быть непротиворечивой и полностью формализованной. Позитивное решение, предложенное Расселом, получило название «теории типов». Согласно данной теории, имеется иерархия свойств и предложений разного логического типа. В частности, «парадокс Рассела» не возникает, если учесть, что множество (класс) и его элементы относятся к различным типам: тип множества выше типа его элементов. Многие математики, однако, не приняли расселовское решение, считая, что оно накладывает слишком жёсткие ограничения на математические утверждения. Теория типов была использована Расселом и для решения знаменитого семантического «Лжеца» парадокса. Логический атоизм. Рассел стремился установить соответствие элементов языка и мира. Элементам реальности в его концепции соответствуют имена, атомарные и молекулярные предложения. В атомарных предложениях («это белое», «это слева от того») фиксируется обладание некоторым свойством или же наличие отношения. Таким предложениям в мире соответствуют атомарные факты. В молекулярных предложениях входящие в них атомарные предложения соединяются с помощью слов-связок «или», «и», «если». Молекулярные предложения суть функции истинности атомарных предложений. При этом не существует молекулярных фактов, ибо, согласно Расселу, ничто в мире не соответствует связкам. По признанию Рассела, теория логического атоизма возникла под влиянием идей его ученика – австрийского философа Л. Витгенштейна. Философская цель данной теории – дать максимально полное, экономное и точное описание реальности. Рассел предполагал, что в логически совершенном языке науки каждый знак будет соответствовать компонентам определённого факта, что позволит избежать двусмысленностей и возникновения парадоксов. Данная точка зрения была в 30-е гг. подвергнута критике «поздним» Витгенштейном и «лингвистическими философами». Философия сознания. В книге «Анализ сознания» (1920) Рассел вслед за У. Джеймсом и американскими неореалистами выдвинул теорию «нейтрального монизма». Данную работу он характеризовал как попытку совместить материалистическую позицию в современной ему психологии (бихевиоризм) с идеалистической позицией в физике, «дематериализующей материю» (материю Рассел трактует как логическую функцию, представляющую собой удобное обозначение для сферы действия каузальных законов). В связи с этим он выступил против традиционного философского разделения на материю и дух. Рассел, кроме того, критиковал субстанционалистские концепции сознания, а также идею интенциональности сознания. Мир, по его мнению,

состоит из единого «вещества», которое онтологически «нейтрально». Однако в психологии и в физике действуют разные каузальные закономерности. И физические, и психические данные – суть конструкции. Но поскольку данными психологии являются ощущения, то и данные физических наук тоже являются психическими данными. В целом, по Расселу, исходное научное объяснение того, что имеется и происходит в мире, ближе к психологическому объяснению, нежели физическому. В более поздних работах Рассела эта тенденция психологизации философского и научного знания усилилась, в чём сказалось влияние на него феноменистической философии Д. Юма. (Философия: энциклопедический словарь под редакцией А.А. Ивина, А.С. Панарина, Москва, 2004, стр. 714-716).

Рикёр Поль – французский философ, профессор университетов Парижа, Страсбурга, Чикаго, почетный профессор более тридцати университетов мира. Ведущий теоретик феноменологической герменевтики. Своими учителями считает Э. Гуссерля, Г. Марселя, К. Ясперса; испытал значительное воздействие идей французского персонализма и психоанализа. Задачу современно философии Рикёр видит в разработке обобщающей концепции человека 20 в. с учетом вклада, который внесли в нее философия жизни, феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ и другие философские учения, имеющие глубинные истоки, заложенные в античности, и опирающиеся на идеи своих непосредственных предшественников: И. Канта, И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля. В отличие от Ф. Шлейермахера и В. Дильтея, трактовавших герменевтику в духе психологизма, смыкающегося с традиционной эпистемологией, Рикёр переносит вопрос о ней в онтологическую плоскость; герменевтика, полагает он, не только метод познания, но прежде всего – способ бытия. В своих исследованиях Рикёр руководствуется регрессивно-прогрессивным методом, опираясь на который предполагает диалектически осмысливать явления в единстве их трех временных измерений: прошлого, настоящего и будущего. Применительно к человеческой субъективности – а именно она и составляет важнейший предмет философии Рикёра – цель этого метода заключается в том, чтобы высветить «археологию» субъекта, т.е. его укорененность в бытии, и найти доступ в его теологии, движению в будущее. Прежде всего, Рикёр противопоставляет свою концепцию классической трактовке субъекта как сознания, опираясь на учение Гуссерля о «жизненном мире», онтологию М. Хайдеггера и особенно психоанализ З. Фрейда. Последний он понимает в качестве герменевтики, нацеленной на постижение «изначальных влечений» человеческого Я через осмысления их форм сублимации в культуре. Пределом регрессивного анализа Рикёр полагает «изначальную волю» индивиды к бытию, связанную с переживанием и осознанием возможности не-бытия. Прогрессивный анализ направлен на «профетию» человеческого духа, где источник смысла располагается не за субъектом, а перед ним. Здесь Рикёр опирается на идеи феноменологии духа (Гегель), нацеленной на раскрытие теологии человеческой субъективности, и феноменологию религии (М. Элиаде), свидетельствующую об устремленности человека к священному, задающему эсхатологические перспективы человеческому существованию, а через него и истории в целом. Вместе с тем Рикёр вслед за Фрейдом считает изначальным условием человеческого опыта его языковой характер. Отсюда следует, что культурное творчество всегда символично. Эту идею Рикёр также заимствует у Фреда, высказавшего её при толковании либидо, обладающего исключительной способностью к отсроченному символическому удовлетворению, при котором либидинозная цель заменяется целью идеальной. Либидо, по словам Рикёра, выводит человека из области биологии в сферу культурных значений, где один смысл – прямой, первичный, буквенный – при помощи добавлений означает другой смысл – косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть воспринят только посредством первого смысла. Язык, по Рикёру, изначально обладает символической функцией, суть которой была раскрыта Гуссерлем, предъявившем ему двойное требование: требование логичности, идущее от *télos*, и требование допредикативного объяснения, идущего от *aché*; язык, совершая движения «вспять», находит собственное обоснование в том, что не является языком, и сам обозначает свою зависимость от того, что делает его возможным со стороны мира. Особенность символа, в рикёрском понимании, состоит в том, что он сообщает смысл при помощи другого смысла: изначальный, буквенный смысл в нем отсылает к смыслу иносказательному, экзистенциальному, духовному. В 1970-е гг. Рикёр осмысливает проблему символа, применяя к нему «более подходящий инструментарий», каковым философ считает метафору. Метафора, перемещающая анализ из сферы слова в сферу фразы, вплотную подводит Рикёра к проблеме инновации, на которую направлен его прогрессивный анализ: значение метафоры не заключено ни в одном из отдельно взятых слов, оно рождается в конфликте, в той напряженности, которая возникает в результате соединения слов во фразе; метафора наглядно демонстрирует символическую функцию языка; буквенный смысл отступает перед метафорическим смыслом, соотносительность слова с реальностью и творчески-эвристическая деятельность субъекта усиливаются. В последние годы Рикёр переходит к анализу культурных текстов (литературных произведений, исторических повествований и т.п.) в качестве объекта интерпретации. Он стремится понять истолкование как преимущественный способ включения индивида в целостный контекст культуры, как одну из существеннейших основ его деятельности в культуре, и задачу герменевтического постижения видит в том, чтобы обосновать роль человека как субъекта культурно-исторического творчества, в котором и благодаря которому осуществляется связь времен и которое зиждется на активной деятельности индивида. Новая позиция Рикёра складывается под воздействием, с одной стороны, учения Августина о времени как состоянии души, с другой – аристократической трактовки завязывания интриги в художественном произведении и мимической сущности искусства. Одновременно в своей концепции повествовательности Рикёр остро ставит вопрос о диалектическом взаимодействии между философско-герменевтическим и научными подходами в постижении человека и мира культуры: диалектика объяснения и понимания, развертывающаяся на уровне текста,

становится узловым моментом интерпретации и образует отныне ее преимущественную тему и главную цель. В 90-х гг. Риккёр делает акцент на проблеме взаимодействия и взаимопонимания людей – их общении, совместном бытии; в центре внимания философа такие проблемы, как этика и политика, и особенно – проблема ответственности в политической деятельности. (Философия. Энциклопедический словарь под редакцией Ивина А.А., Москва, 2004 г., стр. 731).

Риккерт Генрих – немецкий философ, главный представитель баденской школы неокантианства. Преподавал философию в Страсбургском (1888-1891), Фрейбургском (1891-1915), а с 1916 г. – в Гельдейбергском университетах. Взгляды Риккёра развивались через призму философии И.Г.Фихте кантовского критицизма в направлении критической онтологии. Развивая выдвинутую Виндельбаном идею о различии между идеографическим и номотетическим методами, Риккерт пришел к выводу, что это различие вытекает из различных принципов отбора и упорядочивания эмпирических данных. Согласно Риккέρту, материал непосредственного передвижения приобретает определенную форму лишь за счет априорных процедур «образования понятий», которое может быть двояким: 1) при «генерализирующем образовании понятий» из многообразия данности выбираются лишь повторяющиеся моменты, попадающие под категорию всеобщего, 2) при «индивидуализирующем образовании понятий» отбираются моменты, составляющие индивидуальность рассматриваемого явления (например, исторической личности), а само понятие представляет собой «асимптотическое приближение к определению индивидуума». Первый способ соответствует естественным, второй – историческим наукам. В качестве предмета последних Риккерт выделяет культур как особую сферу опыта, где единичные явления соотносятся с ценностями. Согласно Риккέρту, именно ценности определяют величину индивидуальных различий, указывая в бесконечном многообразии различных черт и свойств на «существенное», «уникальное», «представляющее интерес». Разрабатывая концепцию ценностей, Риккерт выделил шесть основных категорий ценностей: истину, красоту, безличную святость, нравственность, счастье и личную святость. Риккерт подчеркивает «надсубъектный» и «надбытийный» характер ценностей, истолковывая их как принцип, задающий фундаментальную артикуляцию бытия, познания и человеческой деятельности. По Риккέρту, в процессе познания предмет выступает как «трансцендентальное должностное» и принимает вид «трансцендентных правил и норм, требующих признания». Соответственно истина понимается не как согласованность представлений с действительностью, а как согласованность представлений между собой. Она обнаруживается в абсолютной необходимости истинного суждения, содержание которого вытекает исключительно из «значимости» определенной «теоретической ценности». Согласно Риккέρту, ценность проявляет себя в мире как объективный «смысл». В отличие от ценности, смысл связан с реальным психическим актом – суждением, хотя с ним и не совпадает. Лишь оценка, в которой смысл проявляется, представляет собой реальный психический акт, смысл же сам по себе выходит за пределы психического бытия, указывая на ценность. Тем самым он как бы играет роль посредника между бытием и ценностями и составляет отдельное «царство смысла». Полемизируя с «философией жизни» и экзистенциализмом, Риккерт выдвинул идею о том, что философия является делом «теоретического человека», который только и может в чистых понятиях схватить мир как целое, в то время как «целостный человек» с его чувствами, желаниями, «жизнью» или «экзистенцией» остается всегда в пределах своей узкой мировоззренческой точки зрения. В работах позднего периода Риккерт отходит от характерного для неокантианства «методологизма», делающего упор на субъективную сторону метода познания, и разрабатывает онтологическую концепцию, согласно которой мир как целое представляет собой совокупность четырех взаимодополняющих сфер бытия. Чувственно воспринимаемый пространственно-временной мир охватывает психическое и физическое бытие, которое, однако, может быть познано лишь в силу дополняющей его сферы «интеллигентного бытия» – мира ценностей и смысловых образований. Этим двум мирам «объективного» бытия Риккерт противопоставляет сферу необъективируемой субъективности, в свободных актах которой соединяются ценность и сущее. Все эти три сферы «посюстороннего» бытия, по Риккέρту, дополняются и объединяются сферой постигаемого лишь религиозной верой «потустороннего» бытия, в котором сущее и ценность совпадают. (Современная западная философия. Словарь, составители: Малахов В.С., Филатов В.П., Москва, 1991 г., стр.265).

Рорти Ричард – американский мыслитель. Университетский профессор, преподававший гуманитарные дисциплины в Принстоне, Шарлоттсвиле (штат Вирджиния). В начале 1990 гг. концепция «иронического либерализма» Рорти обрела высокую популярность среди западной интеллигенции, о чем свидетельствовало то, что его имя оказалось во главе индекса цитируемости американской философии. Основные работы: «Философия и зеркало природы» (1979), «Значение прагматизма» (1982), «Случайность, ирония и солидарность» (1989), «Эссе по Хайдеггеру и другим» (1991) и другие. Позиции Рорти присущи нигилистическое и прагматически ориентированное стремление освободиться от инерционного воздействия интеллектуальных традиций классической метафизики, всегда претендовавшей на построение всеобъемлющих картин миропорядка. Равным образом необходимо отказаться от традиционного смысла образа человеческого разума как зеркала, отображающего реалии действительности, и того духовного опыта, который накоплен на этом пути и обременяет современное философское сознание устаревшими и непродуктивными стереотипами. Современному человеку, рационалисту и прагматику, чтобы быть творцом, создателем, не нужны ни метафизические абсолюты, ни метафизические системы. Ему необходимы позитивные знания антропологического и социологического характера, а также адекватные представления о конструктивных возможностях языка как средства социогуманитарного мышления и орудия освоения мира. Следует отказаться

от наследия европейского рационализма, пронизанного уверенностью в разумность сущего, всемогущество разума, доступность и аутентичность реалистических отображений действительности при помощи рационалистической схематики. Это наследие дискредитировало себя тем, что служило в двадцатом веке идейно-философской опорой для целого ряда авторитарных и тоталитарных политических режимов. Оно внушало иллюзию, будто бы абсолютное большинство морально-политических проблем разрешимо сугубо рациональными методами и что среди многообразия возможных решения всегда имеется единственное, являющееся в свете рациональных критериев наилучшим. (Бачинин В.А., Философия. Энциклопедический словарь, Санкт-Петербург, 2005 г., стр. 198).

Рубинштейн Сергей Леонидович (6(18).06.1889 – 11.01.1960) – психолог и философ. Главные принципы психологического исследования, согласно Рубинштейну, исходят из философских оснований теории субъекта и заключаются в единстве сознания и деятельности, в соответствии с которым человек и его психика формируются и проявляются в деятельности (изначально практической), и детерминизме, в соответствии с которым внешние причины действуют через внутренние условия. На основе этих принципов Рубинштейн создал философски-психологическую концепцию человека и его психики, теорию мышления как деятельности и как процесса. С опорой на нее он исследовал и такие категории, как бытие (несводимое к категориям объекта и материи), а также системное и иерархизированное соотношение категорий: бытие; субъект и объект; субъективное и объективное; деятельность, поведение и созерцание; материальное и идеальное; природное и социальное; психическое и физиологическое. Субъект, по Рубинштейну, – это основание связи сознания и деятельности, но, как таковой, он формируется в процессе перехода в объект. При этом диалектика объективирования и субъективирования – это не саморазвертывание сущности субъекта, а его практическая деятельность; сознание же включает в качестве основного момента соотношение индивида как его носителя с другими людьми, с продуктами их прошлой и даже будущей деятельности. Рубинштейн писал: «Всякое психическое явление – это функция, выражение жизни индивида, свидетельство или показание о ней и вместе с тем рефлексия на объективное бытие, отражение его» (Основы общей психологии. М., 1946. с. 412). Согласно Рубинштейну, психические явления развиваются в процессе эволюции органического мира, но главное – в ходе исторического развития человечества, выражающегося и в индивидуальной жизни человека. В учении о человеке Рубинштейн считал, что через личность выявляется не только связь сознания и деятельности, но и организация всех психических процессов, качеств и свойств; она обладает и особым измерением процесса своего развития (и саморазвития) в форме жизненного пути. При объяснении психических явлений личность выступает как целостная система внутренних условий, через которые преломляются все внешние воздействия. Тем самым, по мысли Рубинштейна, детерминизм предстает как историзм, характеризуя общее, особенное и единичное в развитии личности. «Все в психологии формирующейся личности так или иначе внешне обусловлено, но ничто в ее развитии не выводимо непосредственно из внешних условий. Законы внешне обусловленного развития личности – это внутренние законы. Из этого должно исходить подлинное решение проблем развития и обучения, развития и воспитания» (Проблемы общей психологии. М., 1973. с. 251). Для понимания учения Рубинштейна о человеке, об активности как модусе субъекта, личности большое значение имеет вышедшая уже после его смерти работа «Человек и мир». Тезисы Рубинштейна о том, что человек и его психика формируются и выявляются через практическую деятельность, во взаимосвязи с другими людьми, что их проявления характеризуются особенностями различных видов деятельности – трудовой, игровой, обучающей, – имеют общепсихологический смысл. Особо значим анализ им такого качества деятельности, как ее социальность, осуществимость через субъект различной степени общности – личности, группы, всего общества. В учение о мышлении вошли многие положения Рубинштейна о предметности деятельности, а не только ее символическом и оперантно-поведенческом характере. Для социологии важны его идеи о многослойности личности: наличии у нее общих с другими психических свойств или чувств и ощущений; индивидуализированных социопсихических характеристик, например, мотивации; социально-обуславливаемых свойств. Рубинштейн доказывал возможность объективного изучения психики как субъективного феномена, т.е. принадлежащего человеку как субъекту, тем самым он расширял горизонты научного познания в целом, преодолевая установку редукционизма, согласно которому объективному изучению подвержено лишь материальное. Исследуя проблему свободы, Рубинштейн видел ее суть в самоопределении субъекта по отношению к действительности, которое является необходимым звеном в обусловленности действия. Благодаря сознанию человек может предусмотреть последствия своих действий; в силу этого действительность, еще нереализованная, определяет действия, посредством которых она реализуется. «Это обращение обычной зависимости – центральный феномен сознания в его соотношении со свободой, с ним непосредственно и связана свобода человека» (Бытие и сознание. М., 1957. с. 284). Рубинштейн трактовал также свободу как достижение и удержание нравственных позиций в противоречащих этому условиях. Тем самым свобода – вектор жизнедеятельности личности, ориентирующий на ее нравственное совершенствование и одновременно на ее способность изменять соотношение добра и зла в окружающем мире. Такая свобода, по Рубинштейну, достигается не умозрительным путем, не психологической самонастройкой, а организованной субъектом деятельностью. («Русская философия: Энциклопедия» под ред. М.А. Маслина. Москва-2007. с. 473-474).

Салливан Гарри Стэк (1892 – 1949) – американский психиатр и психолог, один из основоположников неопрейдизма. Биография: В 1917 г. защитил докторскую диссертацию. Затем служил в качестве военного медика. После прохождения классического психоанализа у В. Бэйта, А. Манера, К. Левина с 1923 г. работал в больнице в Балтиморе. С 1923 г. – профессор университетской Мэрилендской медицинской школы. В 1929-1930 гг. проводил исследования юношеской шизофрении, первый в США стал использовать для лечения шизофрении психотерапию. В 1948 г. приступил к изданию «Журнала биологии и патологии» и

«Журнала изучения интерперсональных процессов». Исследования: Создал динамико-культуральную психоаналитическую школу. При этом основывался на принципах, заимствованных из биологии: общественного существования, функциональной активности и организации. Трактовал личность как модель повторяющихся межличностных отношений, которые специфичны для каждой из стадий развития индивида. По его представлениям, именно межличностным отношениям, на основе которых формируется личность (система Эго), должна уделять основное внимание психиатрия. В основе человеческой активности лежат, прежде всего, две основные потребности: в нежности и избегании тревоги. Именно в межличностных отношениях происходит трансляция основных способов удовлетворения потребностей. В том случае, когда происходит рассогласование самих потребностей и способов их удовлетворения, возникает личностное напряжение, для защиты от которого служат определенные элементы самооценки. В частности, объяснял возникновение и развитие шизофрении социальной изоляцией. Из своей клинической практики описал случаи, когда шизофреники под влиянием своих тревожных матерей также становились тревожными из-за дезинтеграции собственного Эго. Терапия: Разработал психотерапевтическую методику, основанную на выработке защитных механизмов применительно к различным межличностным ситуациям. («Психология: Иллюстрированный словарь» под ред. И.М. Кондакова. 2-е изд. С-Петербург-2007. с. 509-510).

Сартр Жан Поль – французский философ, влиятельнейший представитель экзистенциализма, отталкивавшийся от феноменологической философии Гуссерля и экзистенциализма Хайдеггера. В решении проблем смысла и цели бытия Сартр занимал реалистическую позицию. Его главное произведение «Бытие и ничто» – экзистенциальная онтология, в которой он пытался доказать, что человек противопоставляет кошмару бытия-в-себе и становлению событий только свою способность «создавать» самого себя и превращаться из вещи в «ничто». Осмысленное творение «ничто» – главный почерк человеческой свободы. Благодаря этим мыслям, которые человек не обнаруживает ни у какого животного, ни у какого-либо другого живого существа, благодаря мышлению «ничто», перед которым отступает вся душевная грязь, благодаря всему этому человек спасается от кошмара бытия. Однако «ничто» не может восприниматься с такой плодотворностью, с какой воспринимается бытие. Омерзение, отвращение к неразумному, вещественному, детерминированному, естественному, к привязанности к жизни, к нежеланию не быть становящимся для Сартра повивальной бабкой свободы. Основные произведения: «Воображение», «Воображаемое», «Эскиз теории эмоций», «Экзистенциализм – это гуманизм», «Ситуации», «Критика диалектического разума». Сартром также были написаны многочисленные рассказы, романы и драмы, в которых он выражал свои философские взгляды: незавершенная тетралогия «Дороги свободы», куда входят романы «Возмущение», «Отсрочка», «Смерть в душе»; пьеса «Дьявол и Господь Бог». (Философский энциклопедический словарь. Под ред. Губовского, Кораблёва, Лутченко, Москва, 2004 г., стр. 404-405)

Серль Джон – американский философ, представитель аналитической философии. С 1959 преподает в Калифорнийском университете в городе Беркли. Испытав влияние идей лингвистической философии Дж. Остина, он развил и усовершенствовал их в книге «Речевые акты» (1969). В основе разработанной им классификации главных видов действий, производимых языком, лежит понятие «иллокутивная цель». Серль считал, что языковое значение присуще не изолированным словам или предложениям, а их воспроизведению в рамках целостного речевого акта в процессе межличностной коммуникации. Дальнейшее развитие теории речевых актов Серля шло в направлении разработки формального аппарата иллокутивной логики и сближения самого понятия речевого акта с понятием интенциональности. Философию языка Серль рассматривает как ветвь философии сознания. Способность речевых актов представлять объекты и положение дел в мире – продолжение более фундаментальной в биологическом плане интенциональной способности сознания относить организм к миру. В философии сознания Серль выступает как критик теорий тождества ментального и телесного, а также любых разновидностей картезианского дуализма. Сознание он рассматривает как каузально эмерджентное свойство мозга (и организма в целом), что, однако, не исключает субъективного характера сознания. Оно – гибкая способность организма, основа творческого поведения. В ходе эволюционного отбора сознание создает лучшие возможности для распознавания ситуаций, нежели бессознательные механизмы психики. Субъективность сознания – онтологическая, а не эпистемологическая категория. Любое состояние сознания всегда что-то состояние. В отношении сознания неприменима модель, характерная для наблюдения в объективном мире: здесь отпадает различие процесса наблюдения и наблюдаемой вещи. Интроспекция собственного ментального состояния сама и является этим состоянием. К числу главных свойств сознания он относит интенциональность, темпоральность, единство, субъективность, структурированность и социальность. Он критикует компьютерные модели сознания, подчеркивая, что поскольку программы синтаксичны, а сознанию внутренне присуще ментальное содержание (семантика), то из этого следует, что компьютерные программы сами не могут представлять процесса сознания. Вычислительные процессы абстрактны, формальны и подлежат интерпретации обладающим сознанием субъектом. В своих публицистических работах С. обсуждает актуальные проблемы гуманитарного университетского образования. (Философский энциклопедический словарь. Под редакцией А.А.Ивина, Москва, 2004 г., стр. 1160-1161)

Скиннер Беррес Фредерик – американский психолог, представитель современного бихевиорализма. Выдвинул концепцию оперантного научения, согласно которой организм приобретает новые реакции благодаря тому, что сам подкрепляет их. Первоначально оперантное поведение Скиннер изучал на животных в работе «Поведение организмов». Исходя из идеи об идентичности механизмов поведения животных и человека, он распространил свою концепцию на усвоение речи, психотерапию и обучение в школе, став инициатором

программированного обучения. Его идеи об управлении человеческим поведением на основе оперантного бихевиорализма вызвали резкую критику многих учёных-психологов в разных странах. (Философский энциклопедический словарь. Под ред. Губковского, Кораблёва, Лутченко, Москва, 2006 г., стр. 417)

Соловьёв Владимир Сергеевич (1853–1900) – рус. философ и богослов, публицист и поэт. На взгляды С. большое влияние оказала христианская литература, а также идеи неоплатонизма, теософии и др. религиозно-филос. и мистических систем. Мн. он заимствовал у Спинозы, у нем. философов (Бёме, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Э. Гартмана и др.), у славянофилов. Свою цель С. видел в разработке религиозной философии, в обосновании христианского мировоззрения. Акценты исследования и даже взгляды С. на те или иные проблемы в течение жизни менялись. Нередко его творчество делят на периоды (софиологический, теократический, переход к эсхатологии после разочарования в возможности реализовать отстаиваемые им идеалы на земле; есть и др. деления). Однако гл. его идеи (христианизация жизни, богочеловечество, всеединство, «цельное знание» и др.) всегда оставались в поле зрения философа. Центральной в учении С. является идея «всеединого сущего», или всеединства. Последнее рассматривается как сфера абсолютного, божественного, а реальный мир – как её самоопределение и воплощение (посредником между ними является т. наз. мировая душа или софия, мудрость божья). Мир как «другое» Бога (всеединства) эволюционирует, проходя через стадии природы и об-ва (исторического развития) по направлению к совершенному «духовному организму», т. е. к всеединству. Эта эволюция возможна потому, что весь мировой процесс (включая его вещественные элементы) софиен (одухотворен). Очевидно, что это телеологический, «богоматериальный» процесс. С. отстаивает единство теологии, философии и науки и наз. его «свободной теософией». В об-ве идея «всеединства» раскрывает себя как богочеловеческий союз лиц («свободная теократия»), или вселенская церковь, объединяющая все национальности и определяющая безусловные цели человечества – преодоление эгоизма и вражды посредством любви и создание на земле царства божьего, где будут разрешены социальные противоречия. Мыслитель явно склонялся к религиозному социализму «Свободная теократия», по С., может явиться результатом объединения зап. (католической и протестантской) и вост. (православной) христианских церквей в рамках церковно-монархической государственности как единство духовной и мирской власти первосвященника и царя; особая роль в этом явно утопическом проекте принадлежит славянству, и прежде всего рус. народу, России (в этом их религиозное призвание). В конце жизни, разувверившись в возможности осуществления «всемирной теократии», С. пришел к идее катастрофического конца истории, к эсхатологии. Философия, с его т. зр., имеет своей гл. целью рационально оправдать «веру наших отцов», социально-религиозный идеал.

Этику С. также основывает на религии: человек нравствен, если он свободно подчиняет свою волю служению «абсолютному добру», т. е. Богу, и стремится к устроению богочеловеческого царства. Такие качества, как стыд, жалость и благоговение, присущие личности, помогают ей исполнить требования, приближающие ее к царству божьему. Хотя С. и выступал против «чистого искусства» (он рассматривал красоту как «наиболее законченное и многостороннее» воплощение идеи абсолюта в чувственном бытии и придавал искусству гл. обр. религиозно-воспитательное, теургическое значение), его поэзия и эстетика стали одним из идейных источников рус. символизма. (Философский словарь/ под ред. Фролова И.Т. – 7-е изд.; Москва, 2001 г., стр. 522).

Спиноза Барух (Бенедикт) (1632–1677) – нидерл. философ. За религиозное свободомыслие был отлучен от еврейской церковной общины Амстердама. С. – создатель геометрического метода в философии. Учение С. сложилось в исторической обстановке, сделавшей Нидерланды после освобождения от ига исп. феодальной монархии передовой капиталистической страной. Вместе с передовыми умами 17 в. – Ф. Бэконом и Декартом – С. целью знания считал завоевание господства над природой и совершенствование человека. Учение своих предшественников С. дополнил учением о свободе: он показал, как возможна – в рамках необходимости – человеческая свобода. При решении этой задачи опорой для С. стало его учение о природе. В противоположность дуализму Декарта, С. считал, что существует лишь природа, являющаяся причиной самой себя (*causa sui*), не нуждающаяся для своего бытия ни в чем др. Как «природа творящая», она есть субстанция, или, как он ее называл, Бог. От субстанции – бытия безусловленного – С. отличает мир отдельных конечных вещей (модусов), как телесных, так и мыслительных. Субстанция едина, модусов бесчисленное множество. Бесконечный ум мог бы постигать бесконечную субстанцию во всех ее видах или аспектах. Но наш конечный человеческий рассудок постигает сущность субстанции как бесконечную лишь в двух аспектах: как «протяжение» и как «мышление». Учение С. об атрибутах субстанции в целом материалистично, но метафизично, т. к. движение С. не считает атрибутом субстанции. На этих положениях С. построил учение о человеке. Согласно С., человек – существо, в к-ром модусу протяженности – телу – соответствует модус мышления – душа. И по тому и по др. модусу человек – часть природы. В учении о модусе души С. свел всю сложность психической жизни к разуму и страстям, или аффектам, – к радости, печали и вожделению. Волю он отождествил с разумом. Поведением человека движет, по С., стремление к самосохранению и к собственной выгоде. С. отверг учение о свободе воли, признал волю всегда зависимой от мотивов, но вместе с тем считал возможной свободу как поведение, основывающееся на познании необходимости. Однако, по учению С., свободной может быть не народная масса, но лишь мудрец. В учении о познании С. продолжает линию рационализма. Он возвысил знание интеллектуальное, основывающееся на уме, над чувственным как низшим видом знания и принизил роль опыта. Высшим видом интеллектуального знания он считал непосредственное усмотрение истины, или интуицию ума. При этом критерием истины он объявил – вслед за Декартом – ясность

и отчетливость. С. оказал сильное влияние на метафизический материализм 17–18 вв., а его свободомыслие – на развитие последующего атеизма. Осн. соч.: «Богословско-политический трактат» (1670) и «Этика» (1677). (Философский словарь/ под ред. Фролова И.Т. – 7-е изд.; Москва, 2001 г., стр. 534).

Тейяр де Шарден Пьер (1881 – 1955) – фр. ученый – палеонтолог, философ и теолог. Член ордена иезуитов (с 1899), священник (с 1911). В 1920–1923 – проф. геологии и палеонтологии Католического ин-та в Париже. Один из первооткрывателей синантропа (1929). Учение Т. противостоит ортодоксальным томистским представлениям о мире и человеке, отмеченным статичностью и невниманием к эволюции Вселенной. За религиозное инакомыслие Т. при жизни был лишен церковными властями права преподавания и публикации филос.-теологических сочинений. Однако начиная с 60-х гг. его взгляды широко используются в модернистских концепциях самой разл. ориентации. Испытав значительное влияние Бергсона, Л. Г. Моргана и С. Александера, Т. претендовал на создание «научной феноменологии», синтезирующей данные науки и религиозного опыта для раскрытия содержания эволюции Вселенной, приведшей к появлению человека. Человека с присущей ему духовностью, сложным миром сознания он рассматривал как заранее запланированный свыше итог эволюции космического целого. Его учению присущ панпсихизм, утверждающий наличие духовного начала, присутствующего в универсуме и направляющего его развитие. Для доказательства существования психического содержания всех феноменов материального мира Т. использовал понятие «энергия». Энергия трактовалась им как свойство самой материи, неотрывное от нее, и одновременно представляла в качестве духовной движущей силы, задающей импульс эволюции космоса. Если «тангенциальная» энергия, по Т., связует однопорядковые элементы воедино, то «радиальная» энергия ведет к нарастанию сложности материальных явлений. Психологический энергетизм Т. использовал в целях обоснования божественного источника космической эволюции. Объяснение возрастающей степени совершенства организации материальных образований, находящей наивысшее выражение в человеке – существе, наделенном способностью сознания и самосознания, по Т., призван дать т. наз. «закон сложности сознания». Предлагая на основе этого закона свою интерпретацию диалектики взаимосвязи разл. форм движения материи, Т. говорил о все увеличивающейся концентрации «радиальной» энергии, психического в процессе космогенеза. Сама же «радиальная» энергия оказывается естественной формой божественной благодати. Процесс эволюции подчинен, по Т., своему регулятору и финальной цели – «точке Омега». Этот пункт символизирует собою Христа, сопричастного мирозданию и одновременно трансцендентного ему. Т. обр., космогенез отождествляется Т. с христогенезом. Эволюция Вселенной разделяется им на стадии «преджизни», «жизни», «мысли» и «сверхжизни». На этапе «мысли» появляется человек, сгущающий в себе психическую энергию, творящий «ноосферу», персонализирующий мир. «Сверхжизнь» знаменует собой состояние единения душ людей после завершения истории в космическом Христе. Филос.-исторические воззрения Т. отмечены гуманистической, христианско-либеральной направленностью. Человечество, на его взгляд, движется в процессе истории (где взаимно растворены «град земной» и церковное сообщество – «град божий») по пути универсализации связей между странами и народами к состоянию «большой монады». Осн. соч.: «Божественная среда» (1927), «Феномен человека» (1956). (Философский словарь/ под ред. Фролова И.Т. – 7-е изд.; Москва, 2001 г., стр. 555).

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (160 – 220) – христианский философ, один из первых «отцов церкви». Тертуллиан первым сформулировал важнейший христианский догмат святой Троицы – триединства Отца, Сына и Святого Духа: «Вот правило, или символ, нашей веры. Мы веруем, что существует единый Бог, творец мира, извлекий его из ничего словом своим, рожденным прежде всех веков. Мы веруем, что слово сие есть сын Божий, многократно являвшийся патриархам под именем Бога, одушевлявший пророков, спустившийся по наитию Бога Духа Святого в утробу девы Марии, воплотившийся и рожденный ею; что слово это – Господь наш Иисус Христос, проповедовавший новый закон и новое обетование царствия небесного. Мы веруем, что Иисус Христос совершил много чудес, был распят, на третий день по своей смерти воскрес и вознесся на небо, где сел одесную Отца своего. Что он вместо себя послал Духа Святого, чтобы просвещать свою церковь и руководить ею». Тертуллиан утверждал, что в духовной жизни личности и в ее отношении к миру определяющая роль должна принадлежать не разуму и знаниям, а вере. Отсюда следовало его резко отрицательное отношение к философскому наследию древних греков и в первую очередь к учению рационалиста Аристотеля. Он настаивал на том, что историю Христа не следует анализировать средствами разума и логики, что в Христа надо безоглядно верить. С рассудочных позиций можно повсеместно обнаруживать различные свидетельства абсурда, но рассудок – убогое орудие миропонимания, не обещающее человеку и человечеству больших побед. Логика веры выше и совершеннее. Согласно ей, все предстает в ином свете: «Сын Божий был распят; не стыдимся этого, потому что это постыдно. Сын Божий умер – вполне верим этому, потому что это нелепо. И погребенный воскрес; это верно, потому что это невозможно». Отсюда следовал известный принцип, ставший ключевым в доктрине мыслителя: «Верую, ибо абсурдно». Для христианина важны не доводы разума, а мистический опыт, глубинное постижение повсеместного присутствия тайны. Только этому опыту и возрастающей на его почве вере следует доверять и это доверие (вера) должно быть беспредельным и абсолютным, позволяющим христианину каждое мгновение чувствовать себя пребывающим в присутствии Бога. (Бачинин В.А., Философия. Энциклопедический словарь, – Спб.: Изд-во Михайлова В.А., 2005. – 288с., с.231).

Фейербах Людвиг Андреас (1804 – 1872) – немецкий философ, разработавший концепцию антропологического материализма. Материалистическое учение Фейербаха складывалось в процессе критики

гегелевского идеализма и преодоления идей левого гегельянства, в движении которого он принимал участие. Своей первостепенной задачей он считал критическое исследование религии, в философии же Гегеля усматривал попытку рационализации теологии. Отвергая гегелевскую онтологизацию мышления, т.е. рассмотрение его как сверхприродной, субстанциональной реальности, Фейербах считал, что единство бытия и мышления имеет смысл лишь тогда, когда субъектом этого единства является человек. Следовательно, вопрос об отношении мышления к бытию есть вопрос о сущности человека: «Новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в т.ч. и физиологию, в универсальную науку». Сущность человека – это прежде всего чувственность, многообразие переживаний, страдания, любовь, стремление к счастью, жизнь ума и сердца. Возражая Гегелю, Фейербах утверждает, что человека отличает от животных не только разум: если бы он не отличался от животных в своих ощущениях, то не отличался бы от них и в мышлении. «Ощущение у животного животное, у человека – человеческое». Фейербах – последовательный сторонник сенсуализма: «Не только внешнее, но и внутреннее, не только тело, но и дух, не только вещь, но и Я составляют предметы чувств. Поэтому все является чувственно воспринимаемым, если не непосредственно, то опосредованно, если не обычными, грубыми чувствами, то изощренными, если не глазами анатома или химика, то глазами философа, поэтому совершенно законно эмпиризм усматривает источник наших идей в чувствах». В целом определяющей чертой социальной философии Фейербаха остается идеализм. Подобно французским материалистам 18в., он полагает, что разумный эгоизм, т.е. правильно понятый интерес каждого отдельного человека, совпадает в конечном счете с общественным интересом и, следовательно, между ними нет и не должно быть противоречий. Но если эгоизм и альтруизм образуют единство (без эгоизма, говорит Фейербах, у тебя нет головы, а без альтруизма у тебя нет сердца), то любовь становится основным средством осуществления гармонического сообщества. Любящий человек не может быть счастлив в одиночку, его счастье непрерывно связано со счастьем тех, кого он любит. Этот эгоистический оптимизм Фейербах пытается обосновать с помощью своего учения о тождестве индивидуальной сущности человека с его родовой сущностью. Правда, события революции 1848г. побудили его к иной, отнюдь не идеалистической постановке вопроса: «Где начинается в истории новая эпоха? Всюду лишь там, где против исключительного эгоизма нации или касты угнетенная масса или большинство выдвигает свой вполне законный эгоизм, где классы людей или целые нации, одержав победу над высокомерным чванством господствующего меньшинства, выходят из жалкого и угнетенного состояния пролетариата на свет исторической и славной деятельности. Так и эгоизм ныне угнетенного большинства человечества должен осуществить и осуществит свое право и начнет новую эпоху истории». (Новая философская энциклопедия, под ред. Степина В.С., Гусейнова А.А., Огурцова А.П., Москва, 2001, с.169 – 170).

Фихте Иоганн Готлиб (1762 – 1814) – великий немецкий философ. Исходил из кантовского этического ригоризма и активизма. Философия для Фихте является научным самонаблюдением творчески-этической активности личности (Я, как несколько неясно говорит Фихте); поэтому он называет свою философию «наукоучением». Фихте устанавливает в этом смысле три «деятельности» Я: 1) Я полагает себя, 2) Я полагает не-Я, 3) Я противопоставляет делимому Я делимое не-Я. Я для Фихте – понятие духа, воли, нравственности, веры; не-Я – понятие природы и материи; отношение между ними – понятие воли человека, борющейся против косности. Итак, первоначально существует только абсолютная деятельность – Я. Мы видим вещи вне нас потому, что Я снимает реальность в себе, т.е. полагает вне себя, и эту снятую реальность полагает в не-Я, которое, т.о., также является «деятельностью» Я. Убеждение, что сознание вещественного мира вне нас не что иное, как продукт нашей собственной способности представления, дает нам вместе с тем уверенность в своей свободе. Я нужно мыслить не как определяемое вещами, а как определяющее вещи: мир есть не что иное, как материал нашей деятельности, как олицетворенный материал нашего долга. Все, что требуется для деятельности, является также и нравственным требованием. Это прежде всего совершенствование тела и духа и включение в человеческое общество, ибо труд в духовном мире, т.е. культурный труд, может быть только общим. С другой стороны, все граждане имеют не только право на формальную свободу и защиту от насилия, но также право на собственность, труд и на участие в доходах от государственного хозяйства. (Философский энциклопедический словарь, под ред. Губского Е.Ф., Кораблевой Г.В., Лутченко В.А., – М.: ИНФРА-М, 2004. – 576с., с. 486).

Флоренский Павел Александрович (1882 – 1937) Русский философ, ученый, богослов. В раннем возрасте, еще будучи гимназистом, Флоренский обнаружил выдающиеся математические способности, вследствие чего легко поступил на математический факультет Московского университета. Однако в процессе учебы Флоренский настолько увлекся философией и богословием, что на четвертом курсе университета перешел в Московскую Духовную академию (г. Сергиев Посад), отказавшись от профессии математика. В 1911 г. он принимает священнический сан, а в 1914 г. защищает магистерскую диссертацию «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в 12-ти письмах», привлекая к себе всеобщее внимание и имевшую большой успех в самых широких кругах российского общества. Еще в годы обучения Флоренский, вместе с философом Эрном, основал «Союз христианской борьбы». Целью деятельности этого «Союза» было коренное духовное преобразование российского общественного строя с целью построения теократического государства. Естественно, что при этом подразумевалось «свободное подчинение» государства Церкви. Начать решено было с религиозно-революционных проповедей в рабочей среде, однако уже к 1905 г. Флоренский отказался от этой затеи, и «Союз» распался. Большого успеха Флоренский достиг на поприще естественных наук и религиозной

философии. Он обладал огромной эрудицией, занимаясь глубокими исследованиями в области математики, физики, лингвистики, физиологии, искусствознания. Это дало повод многим современникам Флоренского именовать его «русским Леонардо да Винчи». Его несомненно ожидало блестящее будущее ученого, философа и богослова, однако судьба распорядилась иначе. Первая мировая война и последовавшая за ней революция помешали Флоренскому достичь всероссийской славы, а приход к власти большевиков и вовсе прервал его философско-богословскую карьеру. Однако Флоренский не покинул родину. Некоторое время он с успехом продолжал заниматься естественными науками в различных советских учреждениях. Его труды по математике и прикладной физике стали классическими, на его методических работах выросло не одно поколение ученых. Но в конце 20-х гг. в судьбе Флоренского произошел радикальный перелом. Дело в том, что все эти годы он неизменно ходил в рясе, подчеркивая тем самым свой священнический сан и приверженность к своей вере. Понятно, что это не могло не вызвать недовольства со стороны властей, которые предъявили Флоренскому ультиматум: либо он отказывается от священства, либо к нему будут применены соответствующие «меры». В первом случае Флоренского ожидало блестящее будущее знаменитого советского ученого, во втором – перспектива сталинских лагерей. Флоренский остался верен своим религиозным убеждениям, в результате чего в 1933 г. был арестован и сослан в один из сибирских лагерей, затем переведен на Соловки. 8 декабря 1937 г. он был расстрелян по решению особой тройки НКВД. Основные работы. «Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в 12-ти письмах», «Иконостас», «Обратная перспектива», «Мысль и язык», «Имена». Учение. Без сомнения, о. Павел Флоренский был едва ли не самой значительной фигурой в истории русской религиозной мысли XX в. Вера, Церковь и церковность были главными темами его творчества. Во введении к книге «Столп и утверждение истины» он пишет: «Довольно философствовать над религией и о религии; надо философствовать в религии, окунувшись в ее среду». Любая философская мысль, даже самая гениальная, будучи лишена направляющего принципа христианского Откровения, абсолютна бесплодна. Более того, не имея прочного основания в вере, такая мысль неизбежно ведет к «скептическому аду» и даже саморазрушению ума. Это происходит оттого, говорит Флоренский, что никакой человеческий разум не способен постичь Истину. Это может сделать лишь вера, разум же способен лишь подвести человека к порогу Истины. В силу этого Истина приобретает у Флоренского двуединый характер: «Истина и есть антиномия». Бог, по учению Флоренского, не находится в созданном Им мире, Он мог бы и не творить его вовсе. Но т.к. мир все же сотворен, то в материи и всяком мировом явлении обязательно присутствует высокий духовный смысл, несущий в себе частицу божественной природы. Эту духовность Флоренский называет Софией, т.е. Премудростью Божьей, которая является как бы связующим звеном между Богом и миром. Она есть «идеальная Личность мира», «Ангел-хранитель» всякой твари, «четвертый ипостасный элемент» мироздания наряду с Троицей. Однако никакого автономного бытия София не имеет, т.к. в существовании своем она как бы «рассыпается в дробность твари». Не будь Софии, мир наш не был бы единым, говорит Флоренский. Всякая тварь, всякое явление распалось бы на отдельные атомы, и само бытие превратилось бы в вечный хаос, в ничто. Что касается человека, то его отрыв от Софии грозит полной духовно-физической деградацией и даже метафизической смертью. Лишенная софийности личность попадает в сильнейшую зависимость от низших страстей и влечений, быстро переходящих в едва ли не дьявольскую одержимость. В результате ее единство разрушается, и человек, по Флоренскому, буквально разлагается – как духовно, так и физически. Итогом этого может стать метафизическая гибель, которую Флоренский определяет как «разлучение души от духа», что гораздо страшнее смерти физической, когда умирает тело, но сохраняется душа. В целом, творчество Флоренского глубоко мистично и символично. Он, как, может быть, никто другой, умел увидеть единство там, где есть кажущееся разделение, найти смысл – в очевидной абсурдности, цельность – в противоречии и, в конечном счете, «мир в Боге». (Семенов А., Философия: словарь неопита – СПб.: Амфора, 2006. -526 с.; стр.498-502).

Фома Аквинский (ок. 1225 – 1274) Один из самых великих мыслителей Средневековья – Томазо (по-гречески Фома) родился в семье итальянского графа Аквинского, женившегося на женщине нормандского происхождения Теодоре. Мальчик с детства проявлял незаурядные способности, и после окончания Неапольского университета он становится служителем доминиканского ордена, что дает ему возможность продолжить ученые занятия сначала в Кельне, а затем в самом Париже – тогдашнем центре академической науки. Ученую карьеру он сделал стремительно: сперва удостоился звания бакалавра, затем – магистра теологии, после чего возглавил кафедру Парижского университета. В соответствии с традициями доминиканцев Фома много путешествует, посещая крупнейшие европейские центры науки – университеты Кельна, Болоньи, Рима, Неаполя, в которых ведет постоянную работу над усовершенствованием своей теологической и философской доктрины. За сравнительно короткое время им написано множество трактатов, комментариев и других философских сочинений. Работал он столько, что уже в пятьдесят лет с небольшим он практически утратил здоровье. Однако работу не прекращал ни на один день. И когда его врач и личный секретарь потребовал, чтобы он немедленно оставил свои ученые занятия, Фома Аквинский ответил: «Не могу, потому что все, что я написал, кажется мне трухой по сравнению с тем, что мне было открыто...» Так он и умер – по дороге на Лионский Собор, где ему предстояло выступить с полемической речью по одному из принципиальных религиозно-философских вопросов. Фома Аквинский о вере и разуме. Исходный пункт мировоззрения Аквината – примирение веры и разума как двух самостоятельных сфер человеческого духа, ничуть не противоречащих друг другу, но друг друга дополняющих. Ибо как можно утверждать, говорит Аквинат, что разум только вредит вере, если и разум мы получили в дар от Бога?! Поэтому проблема

заключается не в том, чтобы сравнивать одно с другим и выяснять, что из них важнее, а в том, чтобы определить каждой из этих сфер деятельности свое место в жизни человека. Разум призван прояснять догматы веры, а вера – облагораживать разум. При этом не стоит отчаиваться, если некоторые религиозные истины не поддаются разумному осмыслению, т.к. это вполне закономерно. Отдельные положения Священного Писания, такие как учение о Троице, первородный грех, сущность Бога, носят сверхразумный характер и принципиально непостижимы для человека. Другие, например, бессмертие души и Страшный суд, вполне по силам нашему разуму. И все же, ввиду преимущественного для спасения души характера христианского учения, философия, по мнению Аквината, должна служить делу религии – отсюда и его знаменитая формула: «Философия – служанка теологии». Пять доказательств бытия Бога. В центре внимания всей философии Аквината находится Бог, божественное. Гениальный мыслитель выдвинул сразу пять способов доказательства существования Бога, некоторые из которых опирались на уже знакомые положения предыдущих философов, а некоторые являются оригинальными идеями.

1. Доказательство от движения. Всякое движение, наблюдаемое в физическом мире, имеет своим источником некую внешнюю силу. В самом деле, всякая вещь может быть приведена в движение только тем объектом, который сам уже движется или имеет внутреннюю потенциальную силу, способную сообщить движение другому. Это очень напоминает образ вечного двигателя, не нуждающегося в пополнении своего запаса энергии. Таким двигателем, утверждает Аквинат, может быть лишь сам всемогущий Бог.
2. Доказательство от действующей причины. В физическом мире мы наблюдаем непрерывную цепь причинно-следственных связей. Так, например, всякое новое явление – рождение, создание, произведение – возможно лишь как следствие некоторой причины. Причиной рождения ребенка являются родители, причиной развития молодого отростка – семя, причиной воды – дождь, причиной образования камней – геологические процессы в почве, и так до бесконечности. Очевидно, что никакая земная вещь не может являться причиной самой себя: она всегда имеет какое-то начало и обязательно имеет свой конец. Таким образом, этот причинно-следственный ряд не имеет завершения, но у него должно быть начало. Этим началом, т.е. беспричинной причиной всего, может являться только Бог.
3. Доказательство от возможного. Это довольно сложное для восприятия доказательство исходит из того, что если вообще что-то существует в нашем материальном мире, то это возможно только благодаря Богу. Само по себе существование мира уже указывает на наличие какого-то сверхмощного начала, которое дало возможность этому миру быть. Но если представить себе, что не было бы Бога, то и сам мир не мог бы возникнуть. Небытие осталось бы вечным небытием. Иными словами – ноль порождает только ноль, а появление какого бы то ни было бытия указывает на порождающее начало, коим и является Бог.
4. Доказательство от наличия совершенства в мире. Мы постоянно встречаем в жизни разные степени совершенства – благородства, добра, красоты, милосердия. Кто-то более добр, чем другой, кто-то менее благороден. Эта относительность указывает, по мнению Аквината, на наличие какого-то абсолютного источника всех мыслимых мирских совершенств. Это можно уподобить тому, как вода является концентрированным образом всех мокрых и влажных тел. И подобно тому как мокрое самой воды ничего быть не может, так и совершеннее Бога в мире нет совершенства.
5. Доказательство от финализма. В этом доказательстве Аквинат указывает на удивительную целесообразность всякого бытия в мире. В самом деле, любая, даже неодушевленная вещь всегда и повсюду стремится к какой-то конечной цели. И если мы внимательно взглянем в мировой порядок, то без труда разглядим за всякой вещью изначального Творца, заложившего в любом природном объекте механизм развития и совершенствования. Итак, весь общемировой порядок, говорит Аквинат, движется и направляется единым разумным началом – Богом. Аквинат о Боге. В системе Аквината (которая в истории философии получила название томизма) понятие Бога впервые получило совершенно новое звучание. Бог у Фомы не сравнивается с чем-либо, не соотносится с каким-нибудь свойством, а полностью совпадает с понятием Бытия. Само Бытие и есть Бог, и наоборот – Бог есть Бытие. Именно в акте Бытия – когда все вещи обретают свое существование и проявляют свойства самого Бога. Таким образом, получается, что Бог как бы и не творил мир, ибо Он и есть вечное наличное Бытие, вечное наличное Творение, вечное наличное Существование. Момент Творения и Бытие полностью слиты в едином божественном акте. Такое Бытие никоим образом не в состоянии постичь человек, ибо это выходит за пределы его разума. Поэтому нельзя выстраивать какие бы то ни было прямые доказательства Божьего бытия. Можно лишь исследовать существующий мир и по этим следам Творения выводить косвенные доказательства, что и было рассмотрено выше. Этика Аквината. Всем вещам в мире свойственно нечто общее – стремление к благу. Другое дело, что каждая неразумная вещь, включая животных, стремится лишь к личному благу, думает только о себе. Человек же обладает несравненно более высоким даром – разумом, который помогает ему определить Благо как некую общую цель и ценность в жизни. Правда, увидеть это божественное Благо человеку не дано, т.к. всякий человеческий разум ограничен в своих возможностях. Поэтому человек может с помощью своего интеллекта вывести максимально общие, близкие к божественным правила поведения – моральные основы жизни, которым необходимо следовать до конца дней. Таким образом, всякое действие, всякий акт должен сопровождаться действием разума, интеллекта. Это и есть то, что называется свободой человека. Поэтому делать добро – значит действовать в согласии с разумом, а делать зло – значит действовать против разума. (Семенов А., Философия: словарь неопита – СПб.: Амфора, 2006.-526 с., стр. 204 – 209).

Фохт Карл (5.07.1817 – 5.05.1895) Немецкий естествоиспытатель и философ. Образование получил в Гисенском и Бернском университетах. С 1839 по 1844 г. работал в Невшателе в Швейцарии в геолого-зоологической лаборатории. В 1847 г. был профессором Гисенского университета, а с 1852 г. – профессор Женевского университета. В своих философских сочинениях «Человек и место его в природе»,

«Физиологические письма» и др. Фохт отстаивал механистическое мировоззрение. Он одним из первых приложил теорию Дарвина к антропогенезу и доказывал полифилитическое происхождение человеческого рода. В ряде своих научно-популярных книг Фохт выступал с критикой религиозных воззрений на происхождение человека. Он считал, что теизм враждебен знанию, что слово «трансцендентальный» должно быть изгнано из философского языка, а метафизика должна раствориться в физике. Абсолют непознаваем по той причине, что нет ничего абсолютного. Фохт утверждал, что мозг продуцирует мысль так же, как почки выделяют мочу или печень – желчь. Сознание он отождествлял с материей. Он считал законы природы тождественными законам общества. В области политики он занимал враждебные позиции по отношению к рабочему движению и социализму, однако в то же время участвовал в революции 1848 г., был членом Франкфуртского национального собрания. За участие в революции был приговорен к смертной казни; скрылся в Швейцарии и до конца жизни жил в эмиграции. (Ермаков В.С., Справочник по истории философии: хронологический, персонифицированный – СПб.: Союз, 2003. – 448с., стр. 170).

Фреге (Frege) Готлоб (1848–1925) – нем. логик, математик и философ. Один из основоположников современной символической логики. Сформулированные Ф. новые идеи и подходы во многом предопределили развитие логики в 20 в. В работе «Исчисление понятий» (1879) им был предложен первый вариант аксиоматического построения логики высказываний. В фундаментальной работе «Основные законы арифметики» (1893–1903) Ф. на основе специального исчисления предикатов построил формальную систему арифметики с целью логического обоснования идеи о сводимости математики к логике. Несмотря на то что в этой системе было обнаружено противоречие (т.н. парадокс Б. Рассела), последующее развитие логики в значительной степени подтвердило правоту Ф. в его общем понимании связи между логикой и математикой. Ф. впервые стал использовать кванторы; ввел понятие истинностного значения; предложил различать свойства и отношения как значения, соответственно, одноместных и многоместных пропозициональных функций. Особенно значителен вклад Ф. в становление логической семантики. В статьях «Смысл и денотат», «Понятие и вещь», «Мысль: Логическое исследование» им были систематически исследованы отношения между языковыми выражениями и обозначаемыми ими объектами. Ф. разработал первую, ставшую классической, концепцию смысла и значения терминов, в основе которой лежит представление о «семантическом» треугольнике, в вершинах которого располагаются имя (термин), значение имени (объект, обозначаемый именем) и смысл имени. На основе этой концепции в дальнейшем была создана обобщенная теория терминов, свободная от парадоксов отношения именования и др. логических затруднений, возникавших на этапе первоначального осмысления проблем логической семантики. Идеи Ф. оказали существенное воздействие на развитие не только логики, но и философии. В его работах известная идея Г. Лейбница о необходимости создания универсального логико-философского языка получила конкретное воплощение и дальнейшее развитие. Ф. одним из первых высказал мысль о том, что решение многих логических и филос. проблем кроется в анализе самого естественного языка, тех языковых символов, которые используются для выражения соответствующих содержательных представлений. По мнению Ф., незнание логики естественного языка, структуры его смыслового содержания является одной из главных причин возникновения парадоксов и противоречий в филос. рассуждениях. В этом смысле его по праву можно считать, наряду с Б. Расселом и Л. Витгенштейном, одним из основоположников аналитической философии. В современной логике сформулированная Ф. задача логической формализации естественного языка является одной из центральных как в теоретическом плане, так и в плане применения логики для решения практических задач компьютерной обработки информации. (Философия. Энциклопедический словарь. Под ред. доктора фил-х наук А.А. Ивина; Москва, «Гардарики», 2004, стр. 943).

Фрейд (Freud) Зигмунд

(6 мая 1856, Фрайберг– 23 сентября 1939, Лондон) – австрийский психиатр и психолог, основоположник и ведущий теоретик психоанализа. Получил медицинское образование в Венском университете, работал в физиологической лаборатории, возглавляемой Э. Брюкке, написал несколько монографий по физиологии высшей нервной деятельности и невропатологии. С 1886 стал заниматься медицинской практикой. Стажировка в парижской клинике Сальпетриер, руководимой Ж.-М. Шарко, а затем в Нанси, где И. Бернхейм стал применять гипноз в лечении неврозов, дала Фрейду первые ориентиры – на протяжении первых 10 лет своей практики он использует гипноз и придерживается теории «психической травмы» Шарко. В сер. 90-х гг. происходит формирование его собственной теории и техники лечения, которые получили название «психоанализ»; написанные совместно с Й. Брейером «Исследования по истерии» (1896) можно считать первой психоаналитической работой. Самоанализ 1897 и попытки теоретического осмысления неврозов с позиций психофизики того времени привели к отказу от теории психической травмы и к тому основополагающему для психоанализа воззрению, согласно которому причиной невротических симптомов являются вытесненные влечения раннего детства. В кон. 1890-х годов выходит «Толкование сновидений» (рус. пер. 1913), а за ним работы по «психопатологии обыденной жизни», теории сексуальности и другим аспектам психоанализа. С 1902 вокруг Фрейда образуется кружок первых его венских последователей; в 1907 к нему присоединяются швейцарские и немецкие психотерапевты; в 1908 проходит первый конгресс Международной психоаналитической ассоциации. Разрыв с А. Адлером и К. Г. Юнгом и группами их сторонников в 1911–13 способствует выработке жестких критериев принадлежности к «психоаналитическому движению». Теории бессознательного психического, сексуальности, эдипова комплекса и некоторые особенности техники лечения («свободные ассоциации», «перенос» и «контрперенос») относятся к тем идеям Фрейда, которые он считал ядром психоанализа. Теория

влечений Фрейда получила развитие после 1-й мировой войны, когда к базисному сексуальному влечению (либидо) он прибавил деструктивное, или агрессивное, влечение. В работах 20-х гг. вносятся изменения в общую теорию («метапсихологию»), которая получает завершённый вид в работе «Я и Оно» (1923) рус. пер. 1924). Фрейд распространяет методы психоанализа на сферы социальной психологии, этнографии, социологии, художественного творчества. В работе «Будущее одной иллюзии» он дополняет просветительскую критику религии собственным учением об иллюзорном проецировании детских влечений; философия культуры Фрейда была изложена в его работе «Недовольство культурой*» (1930). Последняя его книга «Человек Моисей и монотеистическая религия» (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939), представляющая собой генеалогию единобожия, вышла в Амстердаме – после аншлюса Австрии (март 1938) гитлеровской Германией Фрейд покидает Вену и проводит последний год жизни в Лондоне. Воздействие идей Фрейда на западную культуру 20 в. трудно переоценить. Помимо собственно фрейдистской ассоциации основные направления современной психотерапии опираются на разработанные Фрейдом концепции и методы лечения. Психоанализ оказал огромное влияние на литературу и искусство, педагогику, психологию, социологию, литературоведение, этнографию и ряд других гуманитарных дисциплин. Несколько поколений европейцев и американцев интерпретировали свои проблемы и конфликты в терминах психоанализа. Он оказал немалое влияние и на различные философские школы. Хотя Фрейд не считал себя философом и пренебрежительно отзывался о «фабрикации мировоззрений», его учение стало не только мировоззрением огромного числа адептов, но и одной из ведущих доктрин 20 в. (Новая философская энциклопедия; Институт философии РАН, в 4-х томах; Москва, «Мысль», 2001; стр 274, А.М. Руткевич).

Фромм (Fromm) Эрих (1900-1980) – нем.-амер. философ, психолог, реформатор психоанализа, основоположник неопрейдизма. Если традиционная культурология опирается на философию истории и рассматривает культуру как результат социальной активности человека, то Ф. пытается осмыслить культуру через филос. антропологию. В истории философии человеческая природа описывалась, как правило, путем перечисления признаков, отличающих человека от животного. Ф. попытался определить человека экзистенциально, через способ существования. Специфика культуры определяется тем, как складывается бытие человека. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее, он наделен инстинктами, но они не выполняют роль безотказных регуляторов поведения, он обладает какими-то чертами, но они двусмысленны и ускользают от окончательных определений; у человека есть представление о способах своего существования, и в то же время каждый конкретный индивид открывает эту истину. В отличие от З. Фрейда, который пытался понять культурные феномены через драматургию инстинкта, Ф. стремится связать психоанализ с социальной историей, показывая, как неповторимый экзистенциальный склад личности вписывается в конкретный общественный фон, который оказывает воздействие на индивида, преобразует его потребности, вырабатывает социальные характеры. Ф. рассматривает культуру не только как средство гуманизации истории, но и как способ ее обезчеловечивания. Пять формам социализации, т.е. освоения наличной культуры (мазохизм, садизм, деструктивизм, конформизм и любовь), соответствуют пять способов адаптации к социуму (рецептивный, эксплуатирующий, накопительский, рыночный и продуктивный). В статье «Развитие догмы Христа. Психоаналитическое исследование социально-психологической функции религии» (1930) Ф. впервые формулирует собственное психоаналитическое толкование социальной психологии. Свой метод исследования религиозных феноменов он применяет для истолкования личности Христа. Ф. подчеркивает, что жизненная судьба может определять и значительно изменять структуру влечений. В кн. «Бегство от свободы» (1941) Ф. излагает оригинальную концепцию свободы человека, вскрывает социально-психологические механизмы бегства от свободы. Особое внимание он обращает на символическую природу культуры, символ трактуется при этом как некий смысловой ориентир. В работе «Вот он человек» (1947, в нем. изд. «Этика и психоанализ») Ф. рассматривает человека как существо, пребывающее в состоянии напряженного экзистенциального конфликта и раскрывающее неизмеримое богатство страстей. Культура трактуется как своеобразная проекция богатейшей человеческой субъективности. Именно в борении вожделений человек способен отыскать ориентир для обнаружения истинно человеческого. В работе «Иметь или быть?» (1976) Ф. подчеркивает, что человек может как обрести, так и потерять себя. Альтернатива «обладание или бытие» является чрезвычайно важной для феноменологии культуры. Непосредственно культурологическая направленность отличает работу Ф. «Забытый язык» (1951). Обращая особое внимание на природу языка символов, Ф. истолковывает их как язык, в котором внешний мир становится символом внутреннего мира, символом души и разума. Выделяют три типа символов: условные, случайные и универсальные. Исследуя природу сновидений, Ф. обращается к искусству толкования снов, а также к феноменологии символа в мифе, сказке, обычае, романе. Соотношение культуры и истории – одна из проблем кн. «Анатомия человеческой деструктивности» (1973). Ф. показывает, что причинами агрессивного поведения могут быть совершенно различные ориентации характера. Истоками агрессивности могут стать удовольствие, доставляемое мучениями другого (садизм), или жажда разрушения ради самого разрушения (некрофилия) или ради подлинной любви к жизни (биофилия). В философско-антропологических рассуждениях Ф. часто обращается к культурам конкретных эпох – от Средневековья до современности. Он стремится обнаружить ядро культурно-ценностных ориентации на разных стадиях человеческой истории, выявить архетипическое содержание культуры. (Философия. Энциклопедический словарь. Под ред. доктора фил.-х наук А.А. Ивина; Москва, «Гардарики», 2004, стр 945).

Фуко Мишель Поль (15 октября 1926, Пуатье – 25 июня 1984, Париж) – французский философ, историк культуры. Выпускник Высшей нормальной школы. В 1961 в Сорбонне защитил докторскую

диссертацию; по канонам того времени защита предполагала обсуждение двух диссертационных работ: малой – «Кант: антропология» (предисловие, перевод, комментарии) и основной – «Безумие и неразумие: история безумия в классическую эпоху» (рус. пер. СПб., 1997). Преподавал в университетах Клермон-Феррана, Лилля, Варшавы, Упсалы, Гамбурга и др.; с 1970 – в Коллеж де Франс, на кафедре истории систем мысли. В творчестве Фуко можно выделить три этапа: 1) «археология знания» (1960-е гг.), 2) «генеалогия власти-знания» (1970-е гг.), 3) «эстетика существования» с акцентом на «техники работы над собой» (*techniques de soi*) (1980-е гг.). При этом в творчестве Фуко целый ряд «археологических» и «генеалогических» тем и мотивов сосуществуют. Археология знания представлена прежде всего тремя основными работами: «Рождение клиники: археология знания медика» (1963; рус. пер. 1998), «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966; рус. пер. 1977) и «Археология знания» (1969; рус. пер. 1996). Археология знания – это новый подход к истории, отказ от идей и концепций кумулятивного развития знания, в основе которого так или иначе лежал бы абсолютно надежный наблюдатель – трансцендентальный субъект. Для археологии знания важны не натуралистические вещи и не познающий их субъект, но способы построения предметов познания, предметов социальной практики (таких, как медицинская клиника, психическая болезнь), предполагающие взаимодействие субъективного и объективного. Наиболее известная работа археологического периода – «Слова и вещи». В ней представлены эпистемы – параллельные срезы познавательной почвы в европейской культуре Нового времени. Единство этим срезам придает преобладающее в тот или иной период знаковое отношение между «словами» и «вещами». Последний, наиболее близкий к нам культурный этап формирует особое, взаимоисключающее отношение между «человеком» и «языком»: консолидация языка в многообразии его функций теснит из картины мира образ «человека». Книга имела бурный успех и была воспринята прессой и читателями как научное доказательство идеологического тезиса о «смерти человека». Генеалогия власти-знания представлена двумя главными работами. Это «Надзор и наказание» (1975; рус. пер. 1999) и «Воля к знанию» («История сексуальности», т. I, 1976; рус. пер.: «Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности», 1996). Задача генеалогии – выявление условий возникновения и функционирования особых комплексов власти-знания, в которых нормы социального взаимодействия и социального подчинения обуславливают те или иные познавательные подходы к человеку. Власть в трактовке Фуко – это анонимный механизм, действие которого пронизывает все стороны жизни, и потому ее механизмы можно изучать в казарме и больнице, в семье и в кабинете врача. Всеподнадзорность, дисциплинирование и нормирование определяют и предметы познания, и его методы. Никакая власть, по Фуко, не является чисто негативной, она всегда имеет и порождающие («позитивные») эффекты. Так, в тюрьме как социальном институте реализуются различные возможности этой власти-подчинения: социальная оптика (надзор), социальная физика (стратегии соотношения сил между различными группами людей), социальная физиология (процессы группировки и перегруппировки элементов власти, их трансформации, перестановки и пр.). Если в «археологиях знания» неясными оставались механизмы перехода от одной познавательной конфигурации к другой, то в генеалогиях этот вопрос задним числом получает свое решение: эти переходы определяются набором дискурсивных и недискурсивных (экономических, политических, социальных) практик и кристаллизуются в определенных схемах власти-знания. Идеи «генеалогии власти» легли в основу работы «Группы информации о тюрьмах», в которой Фуко активно участвовал. Они стимулировали, в частности, появление в нач. 1970-х гг. течения «новых философов», критиковавших все формы знания и социальные институты европейского общества как механизмы власти и господства. Основные работы 1980-х гг. – «Пользование удовольствиями» и «Забота о себе» (обе – 1984; соответственно тома II и III «История сексуальности»; рус. пер. 1998) – продолжают общий проект «Истории сексуальности», подчеркивая, во-первых, историческую конкретность представлений о «сексуальности» и, во-вторых, ее «нерепрессивность», сформированность определенными механизмами и практиками (надзор общества за индивидом, культивирование ритуалов и практик самопознания, признания, исповеди и др.). Однако их особенностью становится сама постановка вопроса о возможности сопротивления заданным обстоятельствам в форме «свободного слова» («вольноречие», «вольноговорение», парресия). В этот период Фуко больше всего интересуется формированием морального субъекта посредством особых «техник работы над собой» (*techniques de soi*). Тем самым в прижизненно опубликованных работах 1980-х гг. внимание сдвигается с человека познающего-познаваемого или подчиняющего-подчиняемого на человека, рефлексивно относящегося к самому себе, направленно формирующего свое тело и душу. Этот новый герой – «человек вожделеющий» – показан на материале поздней античности, в процессе самоформирования субъекта сексуальности, его отношения к общественным обязанностям, окружающим людям. При этом оказывается, что нормативные практики, обращенные индивидом на самого себя, могут не только дисциплинировать, но и индивидуализировать. Так, в «Пользовании удовольствиями» и «Заботе о себе» речь идет фактически не столько о внешнем упорядочении, сколько о личном выковывании «стилей» жизни: это становится возможно в периоды расшатывания общепринятой морали кодов и установлений. Для Фуко поздняя античность с ее распадом закреплённых канонов поведения перекликается с разрушением общезначимых опор современной социальной жизни. Эта проблематика «свободного слова» и выбора стиля жизни в чем-то созвучна – поверх археологий и генеалогий – «гуманистическим» интересам Фуко 1950-х гг. (работы по психологии личности, изучение антропологической проблематики у Канта). В творчестве Фуко, достаточно цельном, различим тенденции структурализма и постструктурализма. Фуко никогда не считал себя структуралистом, хотя поиск инвариантных конфигураций культурной почвы (эпистем), отказ от диахронического фактособирательства и опора на лингвосомиотические механизмы культуры (особенно в «Словах и вещах»), равно как и

проблематизация всех «антропологических иллюзий», сближают его подход с идеями структурализма. Т. о., если Фуко 1960-х гг. с какими-то натяжками структуралист, а Фуко 1970-х, сосредоточенный не на «языке» и «структурах», а на «теле» и «власти», скорее постструктуралист, то Фуко 1980-х гг. вновь откликается на зов «доструктуралистской» «гуманистической» проблематики, хотя Сартр с его философией порыва, а не взвешенной «позитивной» мысли навсегда остался главным философским противником. Сам Фуко определил свой проект под вымышленным именем в известном «Словаре философов» Д. Юисмана (*Dictionnaire des philosophes*, dir. D. Huisman, A.-J. P., 1984) достаточно традиционно и вполне по-кантовски: это – «критический метод исторического исследования» или «критическая история мысли» (при этом «мысль» трактуется широко: как «акт, полагающий субъект и объект в многообразии их возможных отношений») (там же, с. 842). Его цель – анализ конкретных обстоятельств, формирующих или изменяющих отношения субъекта к объекту как основу всякого возможного знания. Т. о., Фуко шел своим путем, допуская и разрывы с традицией, и моменты следования традиции. Но каждый раз он чутко улавливал смысл социально-философского вызова и остро реагировал на него: в 1960-е гг. он ярче всех подчеркнул философскую значимость неантропоморфного знания; в 1970-е гг. трезво показал сформированность мысли и действия социальными техниками, а в 1980-е гг. – в момент этического поворота во французской философии – вернул на философскую сцену морального субъекта – человека другой эпохи, но близкого нам главной задачей «самоформирования» и самоопределения. (Новая философская энциклопедия в четырех томах под ред. Степина В. С., М., 2000, стр. 278-280).

Хабермас Юрген (р. 1929) – немецкий социальный философ, представитель Франкфуртской школы. Преподавал в университетах Гейдельберга, Франкфурта-на-Майне. Основные работы: «Теория и практика» (1963), «Познание и интерес» (1963), «Техника и наука как идеология» (1968), «Движение протеста и реформа высшей школы» (1969), «К логике социальных наук» (1970), «Структурные перемены общественности» (1971), «Культура и критика» (1973), «Теория общества или социальные технологии?» (1973), «Проблемы легитимации в условиях позднего капитализма» (1973), «К реконструкции исторического материализма» (1976), «Теория коммуникативного действия» (1981), «Мораль и коммуникация» (1986), «Дискурс современной философии» (1988) и др. Хабермас выступает с позиций традиционного гуманизма и умеренного либерализма, называя свою платформу «либеральным гуманизмом». Отвергая насильственные формы социального воздействия политических структур на индивидуальное сознание, он обосновывает возможность и необходимость компромиссно-консенсуальных методов. Европейская рациональность издавна утвердилась во множестве жестких стереотипов насильственных социальных технологий субъект-объектного характера, преодолеть которые чрезвычайно сложно. Переориентация поведенческих стратегий должна состоять в отказе от ориентаций только лишь на цели, а следовательно, и в пересмотре традиционной коммуникативной модели, заставляющей видеть в других лицах орудия, средства для решения поставленных задач, к которым можно относиться достаточно бесцеремонно – манипулировать ими, лгать им и т.п. Целевой прагматизм должен быть заменен субъектно-субъектной практикой коммуникаций-диалогов, где каждая из сторон рассматривается противоположной как самоценность и где взаимопонимание переходит из разряда утопий в пределы досягаемости. В таком взаимодействии насилие и прочие виды имморализма, которые ранее казались неизбежными и даже необходимыми, становятся невозможными. Социуму необходима новая модель коммуникативной рациональности, подчиненная принципам субъектно-субъектного взаимодействия, способная преодолеть деструктивную инерцию господствующего дегуманизма. Выстроить «жизненный мир», отвечающий этическим критериям, можно через повсеместное принятие и внедрение нового дискурса, альтернативного традиционному, имеющего внеинституциональную природу, исходящего из глубинных нравственных потребностей индивидов, жаждущих согласия и понимания. Только через живых субъектов новая коммуникативная модель сможет проникнуть на организационный уровень и превратиться в стратегический ориентир деятельности социальных институтов. (Философия: Энциклопедический словарь под ред. Бачинина В.А., СПб., 2005, стр. 254-255).

Хайдеггер Мартин (1889–1976) – один из основоположников и гл. представитель нем. экзистенциализма. Осн. категорией идеалистической философии Х. является «временность», понимаемая им как внутреннее переживание человека. Первичным Х. считает «настроение», т. е. формы стихийного, неразвитого сознания. Априорными формами человеческой личности, по Х., являются забота, тревога, страх и т. д. Эти формы составляют субъективное бытие человека, к-рое Х. наз. «бы-тием-в-мире». Учение об априорных формах разрабатывалось Х. как учение о бытии («фундаментальная онтология»). Чтобы постичь «смысл бытия», человек должен отрешиться от всех практически-целевых установок, осознать свою «смертность», «бренность». Лишь чувствуя себя постоянно «перед лицом смерти», человек, согласно Х., в состоянии увидеть значимость и наполненность каждого момента жизни и освободиться от «идолов общественного бытия» – целей, «идеалов», «научных абстракций». Рассматривая язык как «дом бытия», истинное средоточие культуры, Х. разрабатывал идеи «спекулятивной филологии» с целью прояснения «истин бытия» (прежде всего в произв. поэтов-романтиков и символистов). Философия Х. сводит воедино иррационалистические тенденции, имевшиеся у Кьеркегора, в философии жизни, феноменологии Гуссерля. (Философский словарь под ред. Фролова И.Т., М., 2001, стр. 638-639).

Хомский Ноам (р. 1928) – амер. лингвист и философ языка, основоположник генеративного направления в лингвистике. С 1955 преподает в Массачусетском технологическом ин-те. Осн. вклад Х. в философию языка заключается в разработке трансформационной порождающей модели языка, основанной на формализации понятия «правило грамматики» как аналога аксиом и правил логического вывода в логических

формальных системах и на понятии «правило интерпретации» (сходного с соответствующими понятиями математической теории моделей и с «постулатами значения» Карнапа) для естественного языка. Им также обоснована концепция «универсального грамматического ядра» – набора правил, общих для всех человеческих языков; грамматика конкретного языка определяется как реализация того или иного набора параметров, предопределяющих все существенные свойства языка; это ядро дано человеку от рождения. В методологическом плане исследования Х. ориентированы не на накопление лингвистического материала ради накопления, а на объяснение явлений языка и речи в рамках целостной филос. концепции; грамматика языка и теория у него рядоположены. (Философский словарь под ред. Фролова И.Т., М., 2001, стр. 641).

Хоркхаймер Макс (1895–1973), нем. социолог, философ, один из основателей Франкфуртской школы. Философия в 20 в., полагал Х., должна помочь индивиду выстоять под натиском тотальности, уклониться от тех форм организации, к-рые навязываются авторитарными режимами. При этом он решительно отвергает концепцию революционного вмешательства. Все виды практики в тотально интегрированном об-ве, считает Х., характеризуются иррациональностью; единственным неотчужденным видом труда остается критическое мышление, к-рое не просто воздействует на политическую жизнь, но само является по преимуществу политикой. Нетождественность между всеобщим и особым, с его т. зр., может осуществиться первоначально именно в критической теории, пробивающей брешь в «универсальной связи ослепления». Критическая теория и должна, с его т. зр., стать адекватной 20 в. философией. В филос. развитии Х. можно выделить три этапа. Первый связан с формированием критической теории в традиции т. наз. «зап. марксизма», второй – с отходом от марксизма и совместной с Адорно работой над «Диалектикой просвещения» и, наконец, третий – с разработкой негативной теологии и возвращением к приватным опытам. Наибольшее влияние на творчество Х. первого периода оказали учения Шопенгауэра и Маркса. Духовное развитие Х. в то время определяло общение с молодыми интеллектуалами, к-рые объединились во Франкфуртском институте социальных исследований – центре леворадикальных сил, ориентировавшихся на марксизм в научном, а не в партийно-политическом отношении. Х. был директором этого института, в к-ром сотрудничали Маркузе, Ф. Поллок, Фромм, Адорно и др. Х. ставил задачу разработки теории общественного процесса совр. эпохи с целью определения возможностей «праведной жизни» на основе анализа экономических структур и культурных феноменов. Наиболее значительное соч. тех лет – статья «Традиционная и критическая теория» (1937). В отличие от науки философия не имеет точного ориентира и масштаба, задаваемого существующим об-вом. Ее роль заключается в противостоянии наличному, в новом прочтении привычного, традиционного. Согласно Х., осознание общественной функции философии означает, что сама философия должна быть модифицирована, поскольку теория, конструирующая изменяющий себя образ целого, не может сохранять форму системы. Второй период творчества Х. связан с эмиграцией Франкфуртской школы из нацистской Германии в США. В эмиграции критический настрой теоретиков школы значительно радикализовался. Марксистский анализ, акцентирующий политэкономические механизмы господства, был признан малоэффективным для объяснения совр. «прогресса», укладывающегося в формулу «от каменного ножа до мегабомбы». В программном для Франкфуртской школы труде «Диалектика просвещения» (1948) Х. совместно с Адорно осуществляет принципиально иную мыслительную операцию: анализ внеэкономических, метафизических структур власти, начиная с подчинения внешней природы и подавления желаний индивида на пути формирования буржуазной Самости, субъекта власти. Господство выражается через тождественность, к-рая является характерной чертой всей зап. культуры – от олимпийской мифологии до культурной индустрии. Третий период в творчестве Х. наименее изучен. В своем духовном завещании «Заметки с 1950 по 1969 г. и сумерки» (1974) он не просто воспроизводит пессимистические мотивы философии Шопенгауэра. Не народы и классы, а индивиды составляют, по Х., конкретную историческую реальность. Они могут объединяться, но только из чувства солидарности – все они должны страдать, они умирают, они есть конечная сущность. Эту солидарность поддерживает надежда, что наше существование в этом мире – не последнее и абсолютное и что свершится справедливость и убийца не будет больше торжествовать над своей жертвой. Смысл негативной теологии заключается в утверждении, что Абсолют не познается позитивно, он присутствует в нашем страстном желании. (Философский словарь под ред. Фролова И.Т., М., 2001, стр. 642).

Хорни Карен (1885-1952) – американский психолог. Карен Хорни родилась 16 декабря 1885 г. в Гамбурге в протестантской семье. Разработку собственных теорий Карен Хорни начинает с утверждения, что универсальных психических норм просто не существует: поведение, расцениваемое как невротическое в одной культуре, может быть совершенно нормальным для другой, и наоборот. По мнению Карен Хорни, о том, что является нормой, а что нет, мы можем судить только рассматривая индивида в контексте тех конкретных культурных условий, в которых он находится. Уже в первых своих работах Хорни вступила в полемику с Фрейдом. Ортодоксальный психоанализ (психоанализ фрейдовского типа), по мнению Хорни, носит отпечаток маскулинности современного общества, в которой функция женщины строго определена. Именно поэтому фрейдизм – это учение прежде всего о мужской психологии. Кроме того, психоанализ – творение мужчины и развивали его тоже мужчины, положив в основу именно мужскую психику, не уделяя особого внимания особенностям женской. Поэтому только дифференциальный подход к женской и мужской психологии может открыть путь к разработке целостной концепции личности. Эти идеи она, в частности, изложила в работе "Новые пути в психоанализе". Сам невроз она определяла как психическое расстройство, вызываемое страхами и защитами против этих страхов, а также попытками найти компромисс между конфликтующими тенденциями в психике. Преследуя цель определить четкие признаки невротического поведения, она выделяет два момента,

которыми характеризуются, по ее мнению, все невротики: ригидность реакций и несоответствие между потенциями и достижениями. Под "ригидностью реакций" она понимает склонность невротика поступать предсказуемо, так как его действия предопределены идеей, на которой он зафиксирован. Здоровый же человек проявляет гибкость и адаптируется к требованиям объективной ситуации, то есть относится к ситуации так, как она того заслуживает. Разумеется, данная ригидность может рассматриваться как невротическая, только если она отклоняется от культурной нормы той группы, к которой принадлежит индивид. Второй момент также представляется не абсолютным критерием невротичности. Несоответствие между потенциями и достижениями может объясняться объективными причинами, и индивид может оказаться жертвой обстоятельств, однако невротик зачастую сам является причиной всех своих неудач. Причиной фрустрации (бессознательного чувства тревожности) является внутренний конфликт. Основой всех неврозов Хорни считала "базальную тревогу", которую определяла как "чувство собственной незащищенности, слабости, беспомощности, незначительности в этом предательском, атакующем, унижающем, злом, полном зависти и брани мире". Все эти чувства, по ее мнению, появляются в детстве, когда родители обделяют ребенка теплом и вниманием (обычно по причине заикленности на своих личных неврозах). Безусловная любовь чрезвычайно существенна для нормального развития ребенка, и если ее нет, внешняя среда становится для него враждебной. Ребенок растет, чувствуя, что мир вокруг него опасен и враждебен, что он не в состоянии отстаивать свои права, что он "плохой" и что одиночество здесь в порядке вещей. Он слаб и хочет, чтобы его защищали, заботились о нем, чтобы другие приняли на себя всю ответственность за него. С другой стороны, его естественная подозрительность к окружающим делает доверие к ним практически невозможным. Возникает противоречие, пытаясь избавиться от которого, ребенок развивает в себе невротические защиты: привязанность, власть, уход и подчинение или зависимость. В дальнейшем Карен Хорни более подробно рассматривала каждую из невротических защит. Невротическое влечение к власти также рассматривалось Карен Хорни в сравнении с нормальным проявлением этого чувства. Само по себе желание обладать большей властью не является невротическим и может быть, например, следствием выдающихся способностей. А вот его невротическая разновидность возникает под влиянием страха, тревожности и чувства неполноценности. Стремящийся к власти невротик хочет быть всегда правым, контролировать всех и всегда поступать по-своему. Отсюда Карен Хорни определяет три основные характеристики, присущие ему: – Он желает быть первым во всем и соперничает даже с теми, чьи цели не имеют к его целям никакого отношения. – Его влечение к власти основывается на враждебности к окружающим, и он старается унижить, нанести им поражение. – Он боится расплаты и хочет быть любимым ими – возникает неразрешимая дилемма. В работе "Невротическая личность нашего времени" Хорни рассматривала дополнительные невротические тенденции, отмечая, что она представляет себе невротическую структуру в виде микрокосма, ядром которого является одна из описанных ею невротических черт. Карен Хорни считала, что все они основываются на трех важнейших установках по отношению к окружающим: на движении к людям, движении против людей и движении от людей. Теорию невроза Карен Хорни теперь сформулировала так: основа закладывается базальной тревогой в детстве и, стремясь справиться с угрозой, исходящей от враждебного ему мира, человек вырабатывает одну из трех защитных стратегий. Стратегия "движения от людей" заключается в следующем: индивид не желает ни принадлежать другим, ни соперничать с ними и сохраняет отстраненную позицию. Стратегия "движения против людей" определяется Хорни так: индивид допускает и считает не требующей доказательств враждебность окружающих, делая выбор в пользу борьбы с ними. Стратегия "движения к людям" подразумевает признание невротиком своей беспомощности и его желание полностью положиться на других. Осн. тр.: «Невротическая личность нашего времени» (рус. изд., 1937). (Сто великих психологов, Москва, 2004, стр. 400)

Шелер Макс (1877-1928) – немецкий философ. Шелер последние годы своей жизни посвятил сознанию интегрального учения о человеке. Он хотел создать философскую антропологию, способную раскрыть сущностную специфику человека, метафизическое положение человека в мире. В философской антропологии Шелер ввел главную науку о человеке, его природе и сущности. «задача философской антропологии, – писал Шелер, – точно показать, как из основной структуры человеческого бытия... вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и несправедного, государство, руководство, мир, религия, наука, историчность и общественность». В отличие от редукционистских учений о человеке, в которых последнее анализировалось как зависимая часть некоего целого (природы, общества), новое учение, – по мнению Шелера, – исследует человека в его толерантности (целостности) и самоценности, как творческую и свободную личность. Только на этой основе, считал философ, вырабатываются принципы, руководствуясь которыми можно защищать достоинство и свободу человека. Философская антропология должна соединить конкретное-научное изучение различных сторон и сфер человеческого бытия с философским их осмыслением, постичь человеческое в человеке, проникнуть в его истинное ядро, его свободную и творческую сущность, создать целостный образ человека. При этом она не вторгается в частнонаучные теории человека, а критически осмысливает их границы и возможности. Естественнонаучное понятие человека способно показать лишь его признаки как живого существа, отличия человека от животных на основе рассмотрение отдельных параметров, носящих количественный характер. Естественная эволюция может сформировать человека как природное существо. Необходимо сущностное понятие человека, которое укажет на его особое положение в биопсихическом мире и Космосе. Таким образом, считает Шелер, сущностное отличие человека от всех других живых существ из эволюции не выводимо. Сущность человека определяет не интеллектуальная деятельность, а нечто такое, что возвышается над

интеллектом и не приобретается даже при бесконечном повышении степени интеллектуального развития. Это «нечто» лежит за пределами психики. Сущность человека, убежден Шелер, в духе. Дух – более емкое понятие, так как он предполагает не только дискурсивное мышление, оперирующее понятиями, но и сущностное видение вещей (созерцание первофеноменов, т.е. абсолютных и вечных сущностей и ценностей). Дух включает в себя высшие эмоциональные проявления человека – доброту, раскаяние, благоговение, удивление. Проявляет себя дух в самосознании (человек способен осознать себя центром духовных актов), во владении человеком самим собой и в свободном осуществлении своих действий. Центром всех этих актов и проявлений выступает человеческая личность, и в этом проявляется духовность человека. Поэтому человека как личность может быть хуже или лучше животного, но он никогда не может быть приравнен к последнему. Отношение человека к миру принципиально отлично от отношений животных. У животных отношение к миру зависит от их психофизиологических состояний. Духовное существо не привязано к миру, оно свободно от окружающей среды. Он безгранично открыт миру, способен к бесконечному трансцендированию (выходы за любые актуально данные пределы). Духовность, по Шелеру, обеспечивает независимость человека от влечений и интеллекта, инстинктов и потребностей, порождает способность в бескорыстно-любовному отношению к миру. Самой трудной проблемой для Шелера явилось возникновение духа. Он считал, что духовное конституируется благодаря возможности человека сказать «нет» миру в противовес животным, которые говорят только «да». Возникает же дух из неких метафизических основ бытия о них ничего нельзя сказать, можно лишь признать их существование. Человека представляет собой единство телесного, душевного (психического) и духовного начал. Его сущность, по Шелеру, – в движении, в постоянном духовном преобразовании себя, в актах выхода за свои пределы, в самостроительстве. Человек, предполагает философ, это существо, превосходящее себя самое и мир, принципиально незавершенное существо, открытое для мира, для возможностей действия, способное и вынуждаемое делать выбор. В реальной жизни, истории духа противостоят инстинктивные порывы. Это два элемента, не сводимые друг к другу, живущее в человеке и мире. Дух призван направлять эти порывы, придавать им определенную форму, соединять инстинктивные побуждения с высокими идеями, чтобы они приобрели характер созидательно исторической среды. Поэтому, считает Шелер, целью и задачей человечество является достижение относительной гармонии этих двух при определенно рода духовного начала. Обозначенные выше положения Шелера и смысл его учения в целом с полным правом можно рассматривать как гуманистические по своей сути и нацеленности, так как они исходят из идеи самосозидающего, трансцендирующего, открытого различным возможностям человека. (История философии под ред. Кирвеля Ч. С., Минск, 2001, стр. 479)

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775-1854) – немецкий философ. Шеллинг сам указывал, что его трансцендентальный идеализм не есть субъективный идеализм, так как субъективное Шеллинг понимал не как субъективный процесс чувствования и мышления, а как непосредственное созерцание разумом предмета, т.е. как особое орудие познания. Такое познание у Шеллинга называется «интеллектуальной интуицией». Объективное или первичное рассматривается в натурфилософии, поэтому Шеллинг считает, что натурфилософия и трансцендентальный идеализм связаны между собой. Развитием понятия интеллектуальной интуиции явилось у Шеллинга принятие искусства как высшей формы познания. Сознание в своем развитии проходит ряд ступеней: оно начинается с ощущения, затем через рефлексию поднимается к акту воли, и здесь начинается практическое Я. Пройдя еще через ряд ступеней, сознание достигает высшей ступени развития – нравственного действия, которое имеет целью самое себя, т.е. сознание одновременно познает себя и как необходимое, и как свободное. Через натурфилософскую систему и систему трансцендентального идеализма Шеллинг приходит к идее тождества духа и природы, которая стала основной проблемой его философии. Эту концепцию он представил в работе «Изложение моей системы философии» (1801). Шеллинг рассматривает абсолютный разум и полагает, что кроме него ничего нет. В этом абсолютном разуме субъект и объект так связаны между собой, что становятся неразличимыми. Философия постигает истинное «в себе», сущее, которое выступает тождеством субъективного и объективного. В Абсолюте все тождественно, раздвоение тождества происходит как переход от единого ко множеству. Тождественное в Абсолюте обладает вечностью и совершенным, мир же вещей многообразен, множествен и развивается во времени. Абсолют познает себя как безусловное тождество. Кроме того, Абсолют в своем развитии следует целесообразности. Абсолют не является духом, природой, он есть такое нечто, которое содержит возможность всего. Развертывая свои потенции, Абсолют приходит ко Вселенной. Происходит эманация Вселенной из Абсолюта наподобие творения ее художником. Шеллинг задается вопросом: как происходит возникновение Вселенной из Абсолюта и говорит, что этот процесс может быть объяснен лишь иррационально, как акт воли, а не разума. Бессознательная воля – это нечто темное, иррациональное. В результате самоутверждения этой воли происходит раздвоение Абсолюта. Воля не может, по Шеллингу, быть предметом рассмотрения философии, так как она представляет собой изначально иррациональный акт, а философия – это рациональное понимание процесса развития всего существующего. Философию, которая рассматривает иррациональную волю, Шеллинг называет «позитивной философией» в отличие от рационалистической «негативной философии». В «позитивной философии» иррационалистическая воля постигается лишь эмпирически, в особом опыте, который недоступен рациональному познанию. Осн.тр.: «Изложение моей системы философии» (рус. изд., 1801). (Великие философы под ред. Блинникова Л.В., Москва, 1997, стр. 397).

Шопенгауэр Артур (1788-1860) – нем. философ, яркий представитель постклассической философии 19 в. Его главная кн. «Мир как воля и представление». Ш. создал философию пессимизма, которая в эпоху

быстрого развития наук, производства, повсеместной веры в неисчерпаемость человеческого прогресса не получила никакого отклика. Шопенгауэрская этика жизнеотрицания предвосхитила процесс самоотчуждения человека, который в полной мере развернулся только в 20 в. Тем не менее она оказала огромное влияние на Ф. Ницше, на философию жизни в целом, на рус. филос. мысль, особенно на мировоззрение Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского. Три основных мотива философии Ш. сделали его представителем постклассической философии, борющейся с объективным идеализмом нем. классической философии и пытавшейся выработать свое, совершенно новое понимание мира и человека: а) введение экзистенциального измерения в философию, б) противопоставление классической теории познания мистической интуиции, в) отказ от теории прогресса и от утверждения о разумном устройстве мира, который постепенно развивается, осуществляя некий великий замысел. Субъект в философии Ш. – не абстрактный субъект чистого познания, а часть мира, телесное, хотящее, действующее, страдающее существо. Мир существует только как представление этого хотящего и страдающего индивида, и истинная мудрость – не результат абстрактной образованности, а продукт конкретного мышления, интуитивной пронизательности. Всмотреться в реальные предметы, заставить их говорить о себе, усмотреть в них новые отношения, а затем все это превратить в понятия – вот что значит приобрести совершенно новые знания. Всякое самобытное мышление развивается в образах, поэтому фантазия является его необходимым орудием. Ш. противопоставляет гения и ученого, первый относится ко второму как текст старого классика к комментарию. Мудрость и гений – две вершины на Парнасе человеческого познания, опирающиеся не на абстрактное дискурсивное мышление, а на способности мышления непосредственного, конкретного. Настоящая мудрость – нечто интуитивное, а не абстрактное. Именно эта мудрость дает человеку свободу, свободу от всепроникающего господства воли, делающей человека рабом, заставляющей его жить даже тогда, когда жизнь невыносима, приспосабливающей к миру, развивать науку и технику, вести бессмысленную гонку за жизненными благами, бороться за свое существование, несмотря на неизбежное поражение впереди – смерть. Только гений в сфере искусства может выйти из-под гипноза воли, стать безвольным субъектом, стать чистым зеркалом Вселенной. Искусство – единственный род человеческой деятельности, в котором возникает объективное познание, достигаемое путем чистого, незаинтересованного созерцания. Последнее представляет собой особое состояние, когда мы забываем свою индивидуальность, свою волю и остаемся лишь в качестве чистого субъекта, когда нам кажется, что существует только предмет и нет никого, кто бы его воспринимал, и мы больше не можем отделить созерцающего от созерцаемого, оба они сливаются в одно, и все сознание наполнено и объято единым созерцаемым образом. Сущность гения заключается в преобладающей способности к такому созерцанию, а т.к. последнее требует полного забвения собственной личности, то гениальность есть не что иное, как абсолютная объективность. Философия искусства Ш. создавалась под сильным влиянием вост. мотивов, в частности буддийской трактовки медитации. Синтез вост. традиции и зап. интерпретации созерцания положили начало принципиально новому отношению к искусству, новой эстетике. Еще один путь преодоления воли и достижения смысла существования – аскетизм. Как искусство помогает избавиться от воли, поднимая человека в др. измерение бытия, так же можно по Ш., с помощью самопознания, направленного на самого себя, покорить волю, достичь святости, аскетической свободы духа. Жизнь большинства людей подобна маятнику – от страдания к скуке. Все это доказывает, что земное счастье – иллюзорная вещь. Жизнь человека, живущего как заведенный автомат, представляется постоянным обманом, она дана лишь для того, чтобы ее отстрадать. Все стороны жизни рассчитаны только на то, чтобы вызвать убеждение: в мире нет ничего достойного наших желаний, стремлений, борьбы. Такое понимание приводит к отказу от желаний, которые никогда не удовлетворяются, отказу от бессмысленной борьбы, к формированию такого стоического отношения к жизни, когда человек не стремится ни к чему, кроме «метафизических занятий»: философии, искусства, самосовершенствования. В жизни есть только три ценности: молодость, здоровье и свобода. Когда они у нас есть, мы их не замечаем, а проникаемся их ценностью, когда их утрачиваем. Человеку нужно, по Ш., вернуться к совсем иному пониманию мира, в котором каждый момент жизни полон значимости и ценности, вернуться к мудрому пониманию самого себя и своего места в мире, отказаться от иллюзий, внушаемых нам волей. Т.о., философия Ш., несмотря на апологию пессимизма, есть на самом деле философия надежды, призыв к тому, чтобы человек обрел свободу и смысл своего существования, несмотря на кажущуюся суету и бессмысленность повседневной жизни. («Философия, энциклопедический словарь», под редакцией А.А. Ивина, Москва, 2004, стр.992-993).

Шпет Густав Густавович (1879 – 1937) – рус. философ, представитель феноменологического направления. В 1914 выходит наиболее известное соч. Ш. – «Явление и смысл», в котором, излагая идеи Гуссерля, Ш. представляет и собственные филос. идеи. Согласно Ш. философия есть строгая наука, но наука особого рода: призванная вскрыть «единый смысл и единую интимную идею за всем многообразием проявлений и творческого духа в его полном и действительном самоощущении». Построение такой науки невозможно без опыта живого знания – интеллигибельной интуиции, пронизывающей и соединяющей сферы социально-исторического бытия и сферы культуры, трактуемой как знаковый – значимый мир ценностей и смыслов (позже – имен). Вместе с тем Ш. отказывается от традиционной кантианской дихотомии «феномен – ноумен»; для него, как истинного ученика Гуссерля, единство вещи, т.е. единство «мышления» и «смысла», дано нам в опыте и не нуждается ни в чем, что выходило бы за пределы опыта. Ориентация по преимуществу на зап. филос. в достаточной степени сказалось на весьма резкой общей оценке Ш. общего историко-философского процесса в России как крайне не самостоятельного («Очерк развития русской философии». Пг., 1922. Ч. 1.); вообще же «прорыв к трансцендентному» младших современников Ш. – представителей рус.

филос. ренессанса нач. 20 в. – был ему в достаточной степени чужд. Негативно оценивая «метафизические претензии на знание», Ш. пытается строить свою систему в границах и средствами только философии. В 1918, уже после революции, Ш. становится проф. Московского ун-та, в нач. 1920-х гг. организует Ин-т научной философии, участвует в работе Московского лингвистического кружка (наряду с Р. Якобсоном), становится одним из членов правления Российского союза писателей, с 1923 возглавляет филос. отделение Академии художественных наук, в 1927 становится ее вице-президентом, а с 1928 баллотируется в академики (повидимому, именно удачная академическая карьера, точнее, ее начало, привело к тому, что Ш. отказался от эмиграции в 1922). Однако уже в 1929 Ш. увольняют из ГАХН, а позже перестает существовать и сама академия. В марте 1935 Ш. был арестован и сослан в Енисейск (позже переведен в Томск), а в 1937 арестован вторично и расстрелян. Работы Ш. позднего, «герменевтического» периода (1920-е гг.) «Эстетические фрагменты», «Внутренняя форма слова», «Язык и смысл» и др. оказались чрезвычайно значимыми для формирования и развития структурной лингвистики и семиотики как научных дисциплин: язык для Ш. есть полифункциональная система, служащая целям именования, интерпретации, коммуникации различных этнопсихологических и социальных объектов и структур, а слово – элемент этой системы – особого рода социальный знак, явленный смысл, свидетельствующий не о сущем (как у А.Ф. Лосева), но о мире культуры. («Философия, энциклопедический словарь», под редакцией А.А. Ивина, Москва, 2004, стр.995-996).

Шюц Альфред (р. 1899, Вена – ум. 1959, Нью-Йорк) – австро-амер. Философ и социолог, основатель феноменологической социологии. С 1939 жил в США. В философской выступил с разработкой нетрансцендентальной феноменологии, близкой к экзистенциализму. Предложил свою версию понимающей социологии, пытаясь решить поставленную Гуссерлем задачу – восстановить связь абстрактных научных категорий с миром повседневности, непосредственности знания и деятельности. Занимался исследованиями мотивов социального действия, форм и методов обыденного познания, структуры человеческого общения, рациональности. («Философский энциклопедический словарь», Москва, ИНФРА-М, 2009, стр. 526).

Эко (Есо) Умберто (р. 1932) – итал. семиотик, эстетик, культуролог, историк ср.-век. лит-ры, писатель, критик и эссеист, оказавший значит. влияние на развитие неклассич. эстетики. Свое постмодернистское кредо сформулировал в заметках на полях романа «Имя розы», принесшего ему широкую известность. Обратил внимание на возможность возрождения сюжета под видом цитирования других сюжетов, их иронич. переосмысления, сочетания проблемности и занимательности. Считая постмодернизм не фиксированным хронологич. явлением, но опр. духовным состоянием, подходом к работе, Э. видит в нем ответ модернизму, разрушавшему и деформировавшему прошлое. Разрушая образ, авангард дошел до абстракции, чистого, разорванного или сожженного холста; в архитектуре требования минимализма привели к садовому забору, дому-коробке, параллелепипеду; в литературе – к разрушению дискурса до крайней степени (коллажи У. Бэрроуза), ведущей к немоте белой страницы; в музыке – к атональному шуму, а затем к абсолютной тишине (Д. Кейдж). Концептуальное искусство – метаязык авангарда, обозначающий пределы его развития. Постмодернистский ответ авангарду заключается в признании невозможности уничтожить прошлое и приглашении к его ироничному переосмыслению. Одно из отличит. свойств постмодернизма по сравнению с модернизмом в том, что ирония, высказывание в квадрате позволяют участвовать в метаязыковой игре и тем, кто ее не понимает, воспринимая совершенно серьезно. Постмодернистские иронич. коллажи могут быть восприняты непосвященным зрителем как сказки, пересказы снов. В идеале постмодернизм оказывается над схваткой реализма с ирреализмом, формализма с «содержанизмом», снося стену, отделяющую искусство от развлечения. Постмодернистские артефакты – генераторы интерпретаций, стимулы интертекстуального прочтения сформировавшей их культуры прошлого. Диалог между новым произведением и другими, ранее созданными произведениями, а также между автором и идеальной аудиторией свидетельствует об открытой структуре эстетики постмодернизма. Символом культуры и мироздания Э. считает лабиринт. Он видит специфику неклассич. модели в отсутствии понятия центра, периферии, границ, входа и выхода из лабиринта, принципиальной асимметричности. Это не противоречит реабилитации фабулы, действия, возврату к искусству фигуративности, нарративности, критериев эстетич. наслаждения и развлекательности, ориентации на массовое восприятие. Творч. перекombинация стереотипов коллективного эстетич. сознания позволяет не только создать самоценный фантастич. мир постмодернизма, но и осмыслить пути предшествовавшего развития культуры, создавая почву для ее обновления. В этом плане сама символика названия романа Э. «Имя розы» – пустого имени погибшего цветка, говорящего о способности языка описывать исчезнувшие и несуществующие вещи – может быть истолкована как свидетельство неиссякающих потенций языка искусства, сращивающего прошлое, настоящее и будущее худож. культуры. (Культурология XX век. Энциклопедия. Том второй. Редактор С. Я. Левит. Санкт-Петербург, 1998, стр.381).

Элиаде Мирча (1907-1986) – румынский философ, антрополог и историк религии. Доктор философии. С 1928 по 1932 г. жил в Индии. С 1933 по 1940 г. преподавал в Бухарестском университете, с 1945 по 1956 г. – в Парижской школе высших исследований и в Сорбонне. С 1957 по 1986 г. был профессором кафедры истории религии Чикагского университета в США. Основными сочинениями Э. являются: «Эссе о происхождении индийской мистики», «Техника йоги», «Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторение», «Очерки по истории религий», «Йога. Бессмертие и свобода», «Образы и символы», «Запретный лес», «Священное и мирское», «Разновидности мифа», «Инициации, ритуалы, тайные общества. Мистические рождения» и др. Согласно Э., космос – это миропорядок, установленный от века и организующий все отношения во Вселенной; он противостоял

хаосу, побежденному, но не уничтоженному актом миротворения, и выступал для древнего человека доминирующим началом восприятия всего сущего. Космогония являлась для него камертоном и парадигмой при толковании любых значимых жизненных явлений. Восприятие современным человеком самого себя как «субъекта в истории» налагает на него непреходящий груз миросоразмерной ответственности, но при этом позволяет ощущать себя творцом истории. Изменения в восприятии людьми исторического времени, сопрягающиеся с эволюцией моделей их самоосознания, Э. реконструировал посредством изучения соответствующих символов и ритуалов в философских, религиозных и мифологических системах. Единоборство памяти и беспамятства – основа существования людей как специфического творчества, находящего свое выражение в подлежащих расшифровке феноменах культуры. Имплицированная метафизика Э. приняла облик эстетический онтологии, основанной на идее творчества, в которой воображение оказывается и способом познания, и способом существования. Только воображением можно постигнуть универсальность творчества, которое и составляет смысл жизни человека. В своих взглядах Э. оставался приверженцем идеи неустрашимости мифа и совокупности атрибутов подлинной человеческой духовности. (Справочник по истории философии. Ермаков В.С. Санкт-Петербург, 2003, стр. 344).

Эрикссон Эрик (1902-1994) – амер. психолог и психотерапевт, представитель неопсихоанализа. Создатель психоистории, представляющей собой применение фрейдистских принципов для анализа истории через глубинные биографические исследования. Не считал верной психоаналитическую концепцию противостояния личности и общества: личность не только отвергает социум, но и способна приспосабливаться к реальности. Тем самым обращалось внимание на социокультурную обусловленность человеческой психики. Ключевым понятием для Э. явилась психосоциальная идентичность, под которой он понимал внутренне целостный стойкий образ Я и продиктованные им способы поведения. Коренным образом переосмыслил Э. и жанр патографических исследований З. Фрейда. При изучении личности внимание должно обращаться не на иррациональные обнаружения психики гения и не на психосексуальный опыт детства. Исследуя биографии М. Лютера, Т. Джефферсона, М. Ганди, Б. Шоу, М. Горького, Э. рельефно выделяет социально-психологические черты эпохи, которые нередко «совпадали» с психологическим настроением политического деятеля, реформатора или героя. Интимно-личностные проблемы конкретной выдающейся личности оказывались в контакте с «историческим моментом». В работе «Детство и общество» (1964) Э. не настаивает на особой позиции, отличной от взглядов Фрейда. Но, обратившись к анализу индейского племени юрок, показывает, что характер определяется не либидозным началом и что в формировании личности чрезвычайно велика роль социальных факторов. Э. описывает жизненный цикл личности как совокупность стадий роста. Четыре стадии вполне согласуются с фазами детской сексуальности, описанными Фрейдом. Еще четыре стадии помогают человеку обрести конкретное социальное качество: автономию, инициативу и т.д. Становление личности возможно только как постепенное преодоление кризисов идентичности. Психоистория получила широкое распространение во многих странах. (Философия. Энциклопедический словарь. Москва, 2004. Гардарики, стр. 1021).

Эрн Владимир Францевич (29.04.1881–11.05.1917) – российский религиозный философ. Окончил Московский университет. Был профессором этого университета. Свои воззрения Э. изложил в сочинениях: «Взыскующим Града», «Социализм и общее мировоззрение», «Борьба за Логос», «Меч и крест», «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия», «Верховное постижение Платона. Введение в изучение Платоновых творений» и др. Э. считал, что философия принципиально не может быть построена как наука, поскольку она должна стремиться не к научности, а к объективности. Исходя из этих предпосылок, Э. развернул тотальную критику новоевропейского самоопределения разума как «рацио». В представлениях о «рацио» заложена идея рассудочного, пронизываемого для самого себя «бестелесного я», остающегося неизменным в процессе познания. Рационализму Э. противопоставляет логизм как учение о божественном Логосе – источнике бытия и мышления. Он утверждал, что не философ устанавливает истину, а Логос (Истина) делает возможным философское мышление, давая в себе место самовозрастающей мысли. Философ может лишь свидетельствовать Истине и исповедовать ее. Логос – это посредствующее в творении личностное начало, которое дано человеку в трех проявлениях: 1) космическое (через эстетическое переживание в естественных религиях и искусстве); 2) божественное (в христианстве – подвиге «просветления воли» – как второе лицо Троицы); 3) дискурсивно-логическое (в философии). Таким образом, логизм строит динамичную теорию познания, в которой ее ступени соответствуют напряжению воли субъекта, степени его устремленности к Истине. Эрн считал, что логизм имманентен всему и пронизывает сущее своими творческими энтелехиями – энергиями. В философе философствует нечто сверхличное, но мысль получает свое истинное бытие не от некой внешней ей данности (как «чистое восприятие»), а в осознании субъектом своей сверхфактической, сверхпсихологической, сверхчеловеческой природы. В тайне своего бытия человек постигает модус существования Бога и мира. (Справочник по истории философии: хронологический персонализированный, Ермаков В.С., Санкт-Петербург, 2003, стр. 271).

Юм Дэвид (1711 – 1776) – шотл. философ, историк, экономист, эссеист. Его основное филос. соч. «Трактат о человеческой природе» (1740) вызвало сначала довольно вялую реакцию. Именно негативное отношение к «Трактату» клерикальных кругов и солидарных с ними коллег-философов не позволило Ю. занять место проф. этики Эдинбургского ун-та. Пытаясь сделать свои идеи более доступными и приемлемыми для

читателей разных мировоззренческих ориентаций, Ю. перерабатывает «Трактат» в две небольшие работы: «Исследование о человеческом познании» (1748) и «Исследование о принципах морали» (1751), которые сам автор предлагал рассматривать как окончательное выражение его филос. взглядов. Весьма прохладно встретило англ. общественное мнение и основной исторический труд Ю. – шеститомную «Историю Англии». Гораздо более благожелательный прием был оказан работам Ю. на континенте, прежде всего во Франции, которую он не раз посещал и где подолгу жил. Литературной славы при жизни у себя на родине Ю. удостоился как автор «Эссе», посвященных политике, религии, эстетике, экономике и т.д. Серьезный вклад внес Ю. в религиозное учение, будучи автором основательных «Диалогов о естественной религии» и «Естественной истории религии». Ю. строит свою философию, ориентируясь, с одной стороны, на физику И. Ньютона, видя в ней образец научной строгости и объективности, а с другой – на эпистемологию Дж. Локка. Ю. развивает характерный взгляд на философию как на дисциплину, ставящую своей основной целью исследование наших познавательных возможностей, их пределов и условий. В этом своем понимании философии он следует традиции нововременного мышления, которая на континенте вполне обнаружила себя у Р. Декарта, а на Британских островах – у Ф. Бэкона. Ю. обычно трактуют как скептика. Источник его скептицизма связан со спецификой его понимания философии. Последняя, согласно Ю., – опытная наука в том смысле, что она занимается выяснением пределов человеческого опыта и его предпосылок. Она – наука о «человеческой природе». Желая достичь необходимой достоверности, она не должна выходить за рамки опыта. Ю. следует здесь посылке Ньютона – «гипотез не измышляю». Опыт же, а именно интроспекция, т.е. непосредственный внутренний опыт, сродни картезианской интуиции, является и основным инструментом для описания самого «опытного поля» сознания. Отсюда и «атеизм» Ю., неизбежный в той мере, в какой всякая теология означает выход за пределы опыта. Бог сверхопытен и, следовательно, не может быть предметом философии, так же как не может им быть и протяженная субстанция Декарта. Содержание поля сознания, мира феноменов включает два рода образований: впечатления и идей. Первые – непосредственные данные чувств, переживаемые нами аффекты, живость и устойчивость которых, как предполагает «естественная установка», обусловлены наличием внешнего объекта, непосредственно воздействующего на наши органы чувств. Вторые – продукты наших размышлений, воспоминаний о непосредственных впечатлениях, которые в данный момент отсутствуют. Различия между впечатлениями и идеями заключаются в степени их живости. Первые намного интенсивнее, ярче вторых. Ум, следовательно, идей не создает, но воссоздает актуально отсутствующие в сознании впечатления. Но как быть с убежденностью «естественной установки» в том, что яркость впечатлений обусловлена воздействием на сознание внешних объектов, которые существуют вне зависимости от того, воспринимают их или нет? С чем мы имеем дело, со знанием или только с верой? Анализируя предпосылки такой убежденности, Ю. признает, что она основана на допущении существования в природе неизменного порядка, обнаруживающегося в виде причинно-следственной связи. Мы убеждены, что в будущем характер процессов, протекающих в природе, не изменится, поскольку одни и те же причины с неизбежностью должны производить одни и те же следствия. Однако, по Ю., оставаясь в рамках опыта, эту убежденность нельзя считать достоверной. В опыте нам даны только отдельные впечатления. Их связывание в причинно-следственные цепочки, предполагающее, что одни впечатления суть причины других, сверхопытно. Оно есть некоторый акт самого сознания. Ю. вовсе не утверждает, что к.-л. вещь может возникнуть без причины. Его интересуют предпосылки нашей уверенности в ошибочности такого утверждения. И он признает, что эта уверенность исходит не от интуиции, и не от демонстративного доказательства. Подобная уверенность основана на «моральной очевидности», обусловленной, в свою очередь, способностью человеческого воображения связывать одни впечатления с другими и переносить их в их неизменности в будущее. Эту способность Ю. называет привычкой (custom). Он противопоставляет здесь свою позицию т. зр. Декарта, для которого причинность была чем-то самоочевидным именно для интуиции, с ее критерием ясности и отчетливости. Ю. же утверждает, что мы можем ясно и отчетливо мыслить следствие без всякой причины, и наоборот. Ведь то, что мы называем тем и другим – совсем разные впечатления. В восприятии одного никак не заключено восприятие другого. Привычка оказывается у Ю. неким праположением, исходным актом мышления, задающим цельность образу мира. В этом смысле дальше этого в выявлении условий функционирования знаний идти некуда. Привычка делает возможной веру, без которой невозможен познавательный процесс. Ю. ставил себе в заслугу, что он впервые выяснил роль и природу феномена веры, которая представляет собой состояние сознания, придающее живость, жизненность нашим восприятиям тех или иных идей, позволяющим им сравняться по интенсивности переживания с впечатлениями. Ю. различал философию «легкую» и «умозрительную». Первая «дает почувствовать разницу между пороком и добродетелью», опираясь на конкретные жизненные примеры. Вторая апеллирует не столько к чувствам, сколько к разуму, ориентируясь на выявление первопринципов и выводя из них следствия. В своей концепции Ю. стремился совмещать оба этих типа. Тем не менее, отличительной ее чертой является безусловная обращенность к повседневной жизни человека, опора на здравый смысл. Метафизика призвана, с т. зр. Ю., обслуживать обыденные потребности человека, быть полезной для всех, выявляя основания каждодневного опыта людей. Именно ориентация на мир повседневности позволяет Ю. поставить под сомнение реальность духовной субстанции Декарта и Беркли, а также материальной субстанции Локка. Она же «помогает» философу обнаружить пустоту понятия личности, которая для Ю. означает всего лишь «пучок» перцепций, следующих друг за другом. Несмотря на то что, именно теория знания Ю. оказала наиболее долговременное и плодотворное воздействие на последующую философию, сам Ю. считал, что наибольший вклад он внес в теорию морали. Последнюю он строил исходя из

автономии морального чувства, опираясь в этом на Хатчесона и Шефтсбери и противопоставляя свою т. зр. различным концепциям, исходившим из разумной природы морали, которые преобладали у фр. просветителей. Человек, согласно Ю., по своей природе альтруистическое существо, желающее счастья себе и другим. В этом смысле мотив важнее поступка. Человека столь же трудно представить без симпатии нравственной сфере, сколь без веры – в познавательной. Говоря о влиянии Ю. на последующую мысль, следует прежде всего упомянуть И. Канта, которого шотл. философ пробудил от «догматического сна». Достаточно велико было его воздействие и на формирование позитивизма как на континенте (О. Конт), так и в Англии (Дж.С. Милль). В наибольшей же мере наследие Ю. оказалось востребовано в 20 в., в особенности в аналитической философии. (Философия: энциклопедический словарь под ред. Ивина А.А., М., 2004, стр. 1035).

Юнг Карл Густав (1875 – 1961) – швейц. психолог и культуролог, основатель аналитической психологии. Научную деятельность начал в Цюрихе под руководством Э. Блейлера. С 1906 г. перешел на позиции психоанализа, став ближайшим соратником Фрейда и популяризатором его учения. Углубляющееся несогласие с нек-рыми теоретическими идеями основоположника психоанализа и неудовлетворенность психоаналитическими методами лечения неврозов привели Ю. к необходимости пересмотра ряда постулатов ортодоксального фрейдизма и в конце концов – к личному разрыву с Фрейдом в 1913 г. Основные расхождения Ю. с Фрейдом касались двух принципиальных моментов: роли сексуального начала в психической жизни индивида и трактовки природы бессознательного. Ю. подверг критике пансексуализм Фрейда, доказывая, во-первых, недопустимость анализа всех проявлений бессознательного лишь с т. зр. вытесненной сексуальности и, во-вторых, принципиальную невозможность объяснить происхождение человеческой культуры и творчества с позиций концепций Эдипова комплекса и сублимации. В этой связи Ю. дал широкую энергетическую трактовку либидо как потока витально-психической энергии. Все феномены сознательной и бессознательной жизни человека рассматриваются Ю. как разл. проявления единой энергии либидо. Неврозы и др. психические расстройства оказываются рез-том регрессии либидо, способности поворачиваться вспять под влиянием непреодолимых жизненных препятствий. Такое оборачивание либидо, по Ю., приводит к репродукции в сознании больного архаических образов и переживаний, к-рые рассматриваются им как первичные формы адаптации человека к окружающему миру. Под этим углом зрения Ю. радикально переосмыслил фрейдовскую концепцию природы бессознательного. С т. зр. Ю., бессознательное включает в себя не только субъективное и индивидуальное, вытесненное за порог сознания, но прежде всего коллективное и безличное психическое содержание, уходящее корнями в глубокую древность. Эмпирической базой введения идеи «коллективного бессознательного» была установленная Ю. во время его психиатрической практики схожесть между мифологическими мотивами древности, образами сновидений у нормальных людей и фантазиями душевнобольных. Эти образы – носители коллективного бессознательного – были названы Ю. архетипами и понимались им то как психический коррелят инстинктов, то как рез-т спонтанного порождения образов инвариантными для всех времен и народов нейродинамическими структурами мозга, то как чистый, формообразующий элемент восприятия, обуславливающий саму его возможность. Однако во всех разнообразных трактовках архетипа у Ю. есть нечто общее: все фундаментальные образы-символы принципиально противостоят сознанию, их нельзя дискурсивно осмыслить и адекватно выразить в языке. Единственное, что доступно психологической науке, – это описание, толкование и незначительная типизация архетипов, чему и посвящена значительная часть его соч. Причем наряду с раскрытием действительно важных символов человеческой цивилизации (напр., символа мирового дерева) в его работах много символических толкований, не отвечающих требованиям научной рациональности. Осознавая это, Ю. был склонен подчеркивать близость методов аналитической психологии методам иск-ва, а иногда прямо заявлял об открытом им новом типе научной рациональности. Для решения вопросов о субстанциональной основе существования всеобщих образов-архетипов и о формах их связи с индивидуальной психикой Ю. ссылался на биогенетический закон Э. Геккеля о повторении филогенетических свойств в онтогенезе отдельного индивида. Анализируя формы взаимодействия бессознательно-архетипических и сознательных компонентов психики, Ю. выделял две крайности, равно опасные, с его т. зр., и для индивидуального и для социального бытия человека. Первую из них он видел в вост. религиозно-мистических культах, где личностное начало оказывается полностью растворенным в архаической стихии «коллективного бессознательного». Др. крайность выражена, по Ю., научно-практической экспансией европ. Я, где подавляется и искажается коллективно-бессознательная сущность нашей психической жизни. Европ. традиция экстравертивного психического существования оказывается, по Ю., наиболее опасной, ибо архетипы все равно «прорываются» в наше сознание, захлестывая и парализуя рациональные структуры человеческого бытия, что и явл. подлинной причиной и индивидуальных неврозов европ. десакрализованного сознания, и появления в XX в. новых иррационально-мифологических идей. В противовес этим крайностям, Ю. развивал учение об индивидуальности, т. е. интеграции сознательного и бессознательного начал психики индивида через символическое толкование и субъективное проживание своих архетипических структур. Ценность аналитической психологии он видел в том, чтобы «поставлять» индивидуальному сознанию адекватные истолкования архетипической символики для облегчения процессов индивидуации. Ю. ввел в научный оборот такие объекты исследования, к-рые до него (по большей части) квалифицировались европ. научной традицией как заведомо иррациональные: символы мистических учений Востока, алхимические тексты, парapsихологические феномены, учение о карме, метемпсихозе и реинкарнации. Отличительной чертой мышления Ю. было переплетение научной строгости и вольных ассоциаций, приверженности эмпирическим методам исследования и готовности сделать из них далеко идущие

метафизические и даже мистические выводы. Особенно зримо эти тенденции проявились в поздний период его творчества, когда он обсуждал вопросы о том, какая часть нашей психики продолжает существовать после физической смерти, каков реальный механизм вещей снов и астрологических пророчеств. Онтологической основой решения оккультных вопросов была выдвинутая им идея существования акаузальных синхронных связей, принципиально противостоящих каузальным связям, с к-рыми всегда имела дело классическая европ. наука. Под синхронной связью Ю. понимал вневременную, значащую связь событий, не связанных причинно. Именно синхронный, а не причинный хар-р связей, по Ю., определяет взаимодействие мозга и психики, материального и идеального. Новую трактовку получили в этой связи и архетипы, к-рые были наделены самостоятельным существованием, аналогичным «миру идей» Платона, выполняя одновременно функции и первооснов мироздания, и фундаментальных структур психики. Ссылаясь на идею предустановленной гармонии Лейбница, Ю. выводил существование вневременной, синхронной когеренции между физическими событиями и метальными состояниями. Влияние взглядов Ю. испытали Т. Манн и Г. Гессе, физики В. Паули и Э. Шрёдингер, культурологи К. Кереньи и М. Элиаде. Взгляды Ю. стимулировали развитие ряда направлений психологии творчества и психологии личности, а также способствовали становлению трансперсональной и кросскультурной психологии. (Эстетика. Словарь под общ. ред. Бляева А.А. и др., М., 1989, стр. 430).

Ясперс Карл (1883-1969) – немецкий философ, один из ярких представителей философии экзистенциализма. Философия – это поиски бытия, и результатом этих поисков является, по Ясперсу, вычленение трех видов бытия: 1) предметное бытие, или бытие в мире; 2) экзистенция, т. е. необъективируемая человеческая самость; 3) трансценденция – непостижимый предел всякого бытия и мышления. В соответствии с тремя видами бытия существуют три вида отношения мышления к ним: сталкиваясь с предметным бытием, мышление образует то, что названо ориентацией в мире (Weltorientierung); пытаюсь понять сущность человека, его существования, мышление занимается просветлением экзистенции (Existenzerhellung); желая уяснить природу трансценденции, мышление создает метафизику, которая выражает в мышлении невыразимую природу бытия посредством шифров. Человеческое бытие может осуществляться, с точки зрения Ясперса, в четырех образах: эмпирическое Я, (Dasein – наличное бытие), сознание, которое постигает весь мир в формах предметности, дух – жизнь людей, возможная экзистенция – проявляющееся в нас чувство того, что мы питаемся из истоков, которые находятся за пределами эмпирически объективного наличного бытия, сознания вообще и духа. Экзистенция – это образ бытия в нас, образ Божий, как выразились бы философствующие теологи. Ее можно только просветлить, т. е. не познать, а выявить ее возможности, к примеру возможность реализовать себя, стать личностью. В качестве экзистенции я существую, зная, что подарен себе трансценденцией, бытием. Самой важной особенностью человека является его возможность трансцендировать. Трансцендирование – это выход из предметного в непредметное, как если бы человеку была открыта тайна самого бытия. Так, для наличного бытия – это жизнь, заключенная в своем мире и удовлетворенная, без трансцендентного. Как наличное бытие, оно знает о потерях и смерти, но не затрагивается этим. Оно живет, как будто смерти и нет. Но человек не способен просто жить, он должен быть трансцендирующим, находится на взлете. Человек трансцендирует только как экзистенция. Трансцендирование – это и есть философствование. Философия возникает как языково-фиксированное сообщение об опыте трансцендентного и как обмен этим опытом от экзистенции к экзистенции. Ее истины могут быть переданы только конкретно трансцендирующим, то есть тем, кто этот опыт в каком-либо виде испытал или сейчас находится в состоянии такого опыта. Там, где мысль не трансцендирует, нет философии, а есть предметное познание через науку или интеллектуальную забаву. Но там, где трансцендирует, неизбежно возникает непонимание, поскольку всякое сообщение выражено все время предметно. Все, что может человек пережить в таком опыте, адекватно передать невозможно – это всегда будет не то, не самое главное, не самое основное, о чем хотелось бы рассказать. Философия есть трансцендирование – постоянное стояние на границе, т. к. по ту сторону границы она не ожидает никаких предметов. Она преодолевает себя только как самоосуществление, а не как результат. В ложном трансцендировании, полагает Ясперс, человек приходит к потустороннему предмету, но истинное всегда на границе между предметом и не-предметом, в переходе, каждое понятие есть маркировка, а не предметность. Через трансцендирование мы не достигаем никакого познания, только состояние нашего сознания отныне будет другим. Это внутренний толчок, который преобразует нашу установку ко всему известному. Трансцендирование как бы подвешивает мир и человека в нем. В этом заключается принципиальная разница между научным (предметным) познанием и философским. (Философия. Энциклопедический словарь под ред. Ивина А.А., Москва, 2004, стр. 1050-1051).