

Министерство образования Республики Беларусь  
Учреждение образования  
Белорусский государственный университет  
информатики и радиоэлектроники

Кафедра философии

**И.Ф. Габрусь**

***ИСТОРИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ  
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ***

Учебно-методическое пособие  
для студентов, магистрантов и аспирантов БГУИР

Минск 2006

УДК 1 (075.8)  
ББК 87 я 73  
Г 12

Рецензент:  
ст. науч. сотр. Института философии НАН Беларуси,  
канд. филос. наук Е.А. Алексеева

**Габрусь И.Ф.**

Г 12

Исторические образы философской мысли: Учебно-методическое пособие для студентов, магистрантов и аспирантов БГУИР / И.Ф. Габрусь. – Мн.: БГУИР, 2006. – 88 с.

ISBN 985-444-885-1

В учебном пособии прослеживается развитие основных исторических образов философской мысли, начиная с истоков вплоть до сегодняшнего дня, с широким использованием компаративного (сопоставительного) метода их рассмотрения.

УДК 1 (075.8)  
ББК 87 я 73

ISBN 985-444-885-1

© Габрусь И.Ф., 2006  
© БГУИР, 2006

## СОДЕРЖАНИЕ

Исторические образы философской мысли .....	4
Философия Древнего Китая.....	5
Философия Древней Индии .....	10
Основные философские системы (даршаны) .....	14
Античная философия .....	19
Образ философской мысли Сократа, Платона, Аристотеля.....	22
Эллинистическо-римский период античной философии .....	25
Средневековая философия.....	30
Периодизация средневековой философии.....	33
Философия эпохи Возрождения .....	42
Философия Нового времени (XVII в.).....	46
Философия Просвещения .....	57
Немецкая классическая философия.....	59
Философия XIX века .....	70
Философия XX века .....	82

## Исторические образы философской мысли

Философия как новый тип мировоззрения, сменивший мифологическое мировосприятие, возникает в VI в. до н.э. одновременно в трех относительно изолированных друг от друга регионах тогдашнего древнего мира: на Востоке – в Древнем Китае и Древней Индии, и на Западе – в Античной Греции.

Общие культурно-цивилизационные предпосылки, сложившиеся здесь к этому времени и обеспечившие возникновение философии, были связаны с рядом причин:

- переходом древних обществ от бронзы к железу и значительным ростом на этой основе производительных сил;

- резким социально-имущественным расслоением и классовой дифференциацией социума;

- обострением социальных противоречий и социально-политической борьбы;

- образованием рабовладельческих государств на Западе и деспотий на Востоке;

- разложением традиционного уклада жизни;

- развитием ремесленничества и городов, торгово-денежных отношений и, как следствие, глубоким кризисом традиционного религиозно-мифологического комплекса, уже не удовлетворявшего назревшие потребности человека и общества в трезвом, освобожденном от мифологических символов, рационально взвешенном восприятии, осмыслении и истолковании реальности. Но философия как «живая душа культуры» (К. Маркс), возникнув в определенной культурной среде, не могла не отразить специфику породившей ее цивилизационно-культурной основы в соответствующем образе философской мысли.

Образ философской мысли (своеобразие, характерные отличительные особенности философии) Востока и Запада можно, с большей или меньшей степенью приближения, представить следующей таблицей сопоставлений:

<b>Философия Востока</b>	<b>Философия Запада</b>
Преимущественный интерес к внутреннему миру человека и социальным проблемам	Преимущественная ориентация на внешнее бытие
Созерцательность	Внешнеориентированный активизм
Преобладает образно-ассоциативный характер мыслительной деятельности, непосредственное восприятие и интуитивное проникновение в реальность	Доминирует опосредованное, рационально-логическое, абстрактно-понятийное мышление
Преимущественная связь с нравственно-практическим сознанием и действием	Связь с наукой, ориентация на всеобщее и безусловное, объективное знание
Этос самопознания, самодетерминации, самосовершенствования	Этос познания истины и жертвенного служения ей

<b>Философия Востока</b>	<b>Философия Запада</b>
Освоение внутреннего мира и овладение им	Познание, освоение и практическое овладение внешним миром
Традиционализм, установка на поддержание и сохранение живоносной культурной традиции, существующего статус-кво	Инновационно-преобразовательский «зуд»

## **Философия Древнего Китая**

### Социально-исторические предпосылки и духовно-культурные источники

К VI в. до н.э., времени возникновения первых философских школ, древнекитайская цивилизация уже имела за собой двухтысячелетнюю культурную традицию, связанную прежде всего с культом неба и почитанием духов предков. Небо почиталось и как верховый владыка, и как судьба, и как первопричина всего сущего. Его веления, требующие беспрекословного подчинения, считались великой тайной, пытаться расшифровать которую позволено было лишь вану – «сыну неба», верховному правителю. Только он имел прерогативу совершать жертвенные обряды и приношения бессмертному небу.

Древнейшим и важнейшим памятником китайской культуры предфилософского периода является «Книга перемен» (Ицзин). В ней реальность предстает как непрерывный процесс изменений, в основе которых взаимодействие двух космических сущностей – сил **Ян** и **Инь**, образующих нерасторжимое противоречивое единство. Это взаимоисключающие противоположности, не существующие, однако, порознь и независимо друг от друга. Ян и Инь – это мужское начало и женское, верх и низ, небо и земля, свет и тьма, активность и пассивность, тепло и холод, солнце и луна, добро и зло и т.д. Символическим изображением этой пары является графический знак,



который может служить и наиболее адекватным чувственно-наглядным образом всей китайской философии.

Свое начало процесс перемен берет в Великом Пределе **Тайцзи**, (который сам беспределен), «Великом начале, единстве», изначальном хаосе, первичном неоформленном ничто, порождающем из себя сначала ян и инь, а затем на основе их взаимодействия – пять природных первоначал (**У Син** – воду, огонь, дерево, землю, металл). Последние в свою очередь – основа возникновения всех природных вещей и явлений. «**Книга перемен**» впервые в мировой культуре

дает в двоичной системе ян и инь символически-графическое выражение важнейших, в том числе и предельно абстрактных аспектов как природной, так и человеческой реальности. Символ ян – непрерывная черта, символ инь – прерывная. Три непрерывные черты (триграмма большой Ян) в сочетании с триграммой большая инь дают 8 триграмм, из сочетания которых образуется в свою очередь 64 гексаграммы, которые вместе с их истолкованиями и составляют основное содержание «Книги перемен».

Большой Ян и большая Инь – первоисточник всех вещей и явлений. Первый порождает их, вторая возвращает:

<b>Знак</b>	<b>Название</b>	<b>Образ</b>	<b>Свойство</b>
	цянъ (творчество)	небо	крепость
	кунъ (исполнение)	земля	самоотдача
	чжэнь (возбуждение)	гром	подвижность
	канъ (погружение)	вода	опасность
	гэнь (пребывание)	гора	незыблемость
	сунъ (уточнение)	ветер (дерево)	проникновенность
	ли (сцепление)	огонь	ясность
	ду (разрешение)	водоем	радостность

Такие натурфилософские представления космогонического процесса, выработанные во многом еще на стадии предфилософии, стали со временем общей категориально-мировоззренческой основой всей китайской культуры вплоть до XX ст.

VI – III вв. до н.э. – «золотой век» китайской философии. Но в социально-политическом отношении это был период «воюющих царств», политической раздробленности Китая с ее неизбежными спутниками – хаосом и смутой, бесконечной борьбой удельных княжеств и царств, большими потерями, народными страданиями и горем. Отсутствие в таких условиях жесткого политического

и идеологического контроля за свободной мыслью, несомненно, благоприятствовало возникновению и развитию философии, а сама обстановка смуты и хаоса predetermined основную вектор философских раздумий – поиск путей преодоления такого состояния, обеспечения социального мира, порядка и стабильности в социуме.

**«Ян» и «инь» китайской культуры.** «Золотой век» китайской философии ознаменован возникновением 6 философских школ:

Название	Основоположник	Основной философский текст
1. <b>Жусюэ</b> – школа служилых людей, или конфуцианство	<b>Кун Фу-цзы</b> (учитель Кун Фу, в европейской транскрипции Конфуций) – 551 – 479 гг. до н.э.	<b>Лунь Юй</b> (суждения и высказывания), в котором собраны мысли самого Конфуция
2. <b>Даосизм</b>	<b>Лао-цзы</b> (учитель Лао) – полупоупендарная фигура, точные биографические данные о которой отсутствуют	<b>Дао Дэ цзин</b> (книга о Дао и Дэ)
3. <b>Моизм</b>	<b>Мо-цзы</b> (Мо Ди) – 479 – 400 гг. до н.э.	<b>Мо-цзы</b>
4. <b>Инь-ян цзя</b> – школа светлого и темного начал, «натуралистов»		
5. <b>Мин цзя</b> – школа имен, номинализм		
6. <b>Фа цзя</b> (фа-закон) – школа законников, легизм	<b>Шан Ян</b> (Гунсунь Ян) – 390 – 338 гг. до н.э.	<b>Шан цзюнь шу</b> (Книга правителя области Шан)

Наибольшее значение и влияние на китайскую культуру оказали конфуцианство и даосизм, выступавшие всегда как два полюса, её «Ян» и «Инь». Их постоянное идейное противостояние и соперничество на протяжении всей последующей истории создавало творчески-продуктивное интеллектуально-духовное напряжение, в поле которого китайская культура успешно развивалась, росла и крепла.

В центре внимания Конфуция человек в его социальном измерении и социальной среде, вне которой он немислим. Основные принципы, которыми должны руководствоваться все в обществе-государстве, от простолюдина до правителя – **жэнь** (гуманность, человеколюбие), **ли** (нормы поведения, ритуалы, общественные обряды, церемонии), **и** (долг, справедливость, обязанности). Их добровольное и неукоснительное соблюдение всеми, особенно правителем и чиновниками, которые обязаны быть всегда и во всем хорошим примером для подданных, – гарантия и естественный путь к социальному миру, стабильности

и процветанию государства. «Зачем, управляя государством, убивать людей? Если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым.» Идеал Конфуция – «благородный муж» (**цзюнь-цзы**), человеколюбивый, постоянно морально самосовершенствующийся, человек долга, слова и дела, требовательный к себе, скромный, почтительный, самоотверженный, правдивый, твёрдый духом, всегда стремящийся к знанию и учёбе. Конфуций преклоняется и благоговеет перед традицией, всеми её культурными достижениями и памятью предков, создавших их.

Наоборот, **Лао-цзы** занимает настороженную и даже враждебную позицию по отношению к культуре и социальности как искусственной реальности, блокирующей достижение главной для человека цели – познания **Дао**. Следование Дао, природе, натуральности, естественности – идеал даоса. Дао (путь) выступает у Лао-цзы и как «глубокая основа всех вещей», первоначало всего («мать Поднебесной»), и как универсальный закон бытия, и как моральный закон. «Человек идёт по пути законов земли. Земля идет по пути законов неба. Небо идет по пути законов Дао, а Дао идёт своим путём.» Оно «вечно и безымянно», «туманно и неопределённо», «лишено имени», бесформенно, неизменно, диалектически противоречиво. «Дао – пусто, но в исполнении неисчерпаемо». «Превращение в противоположное есть действие Дао.» Важнейший принцип даосизма – принцип недеяния (**У Вэй**). «Дао постоянно осуществляет недеяние, но нет ничего, что бы оно не делало.» «Нет ничего такого, что бы не делало недеяние. Поэтому овладение Поднебесной всегда осуществляется через недеяние.»

Однако принцип недеяния в даосизме – не санкция и не призыв к бездействию и тунеядству, в чём, кстати, вульгаризируя позицию даосизма, постоянно, по ходу соперничества с ним обвиняли конфуцианцы сторонников Лао-цзы, а запрет на волюнтаристское игнорирование природы самих вещей, требование действовать в ритме самой реальности, в соответствии с внутренней сутью каждой вещи. Это табу на субъективистский произвол и насилие над реальностью.

Необходимое условие и предпосылка познания Дао – чистота сердца и отсутствие желаний. Только сердцу, освобождённому от страстей и желаний, открывается Дао. «Поэтому тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну дао.» «Кто служит Дао, изо дня в день уменьшает свои желания. В непрерывном уменьшении человек доходит до недеяния.» Но это знание не головное, рассудочно выверенное, вербально выраженное и красноречиво оформленное, а знание дорефлективное, цельное, глубинное, не искажённое словом, не деформированное вербализацией, это знание нутром, сердцем, интуицией, не требующее и не ищущее понятийного закрепления и вербального выражения. Как раз наоборот, красноречивое многословие для Лао-цзы – верный знак лживой неискренности. «Нужно меньше говорить, следовать естественности». «Совершенномудрый, осуществляя учение, не прибегает к словам.» «Верные слова не изящны. Красивые слова не заслуживают доверия. Добрый не красноречив. Красноречивый не может быть добрым. Знающий не доказывает, доказывающий не знает.»



Социальная позиция Лао-цзы характеризуется, с одной стороны, выступлением в защиту угнетаемого народа («Народ потому голодает, что власти берут слишком много налогов. Вот почему народ голодает.» «Нет большей опасности, чем стремление к приобретению богатства.» «Когда в стране много запрещающих законов, народ становится бедным.» «Когда правительство деятельно, народ несчастен»), с другой стороны, категорическим отрицанием конфуцианских принципов морального воспитания и просвещения народа. («В древности те, кто следовал Дао, не просвещали народ, а делали его невежественным. Трудно управлять народом, когда у него много знаний. Поэтому управление страной при помощи знаний приносит стране несчастье, а без их помощи приводит страну к счастью.» «Управляя страной, совершенномудрый делает сердца подданных пустыми, а желудки – полными. Его управление ослабляет их волю и укрепляет их кости. Оно постоянно стремится к тому, чтобы у народа не было знаний и страстей, а имеющие знания не смели бы действовать.»)

Взяв на вооружение многие идеи даосизма, свою философию преодоления междоусобицы, беспорядка и хаоса, стабилизации социума и объединения страны выдвинули **легисты**. В пике конфуцианству, не мораль и человеколюбие, а закон (**фа**) был провозглашён и обоснован в качестве регулятора жизни общества и государства. Малейшие нарушения закона должны наказываться самыми жестокими карами, тогда отпадёт само собой желание совершать серьёзные преступления. Свидетель проступка, не донесший о нём, подлежал такой же беспощадной каре, как и совершивший его. Малейшие проявления свободомыслия и своеволия объявлялись посягательством на устои государства и общества и должны были пресекаться самым жестоким образом. Соответственно философия и её носители, как и в целом всякое просвещение и наука, развивавшие способность людей к самостоятельному размышлению, оказались первыми в списке главных врагов государства.

В 213 г. до н.э. правитель царства **Цинь**, взяв на вооружение теорию легизма, на основе жесточайшей диктатуры и дисциплины многократно умножив свои силы, объединил, наконец, страну. «Золотой век» китайской философии закончился. «Книги в огонь, учёных в яму» – такими указами и соответствующими действиями цементировалось объединенная Поднебесная. И хотя режим Цинь Шихуана продержался лишь 15 лет, принципы легизма, хотя и несколько смягченные, остались нормой правления империей. Позже они были дополнены принципами конфуцианства, которое с 136 г. до н.э. стало государственной идеологией, обеспечив на долгие века политическую основательность и устойчивость китайской государственной машины.

## Философия Древней Индии

### Социально-исторические предпосылки и духовно-культурные источники

Древнеиндийская цивилизация и её самобытная культура формировались на основе синтеза культуры арийских кочевых племён, проникших на полуостров Индостан во второй половине II тыс. до н.э., и местной протоиндийской цивилизации Хараппы и Мохенджо-Даро. Разрушив сначала эту высокоразвитую городскую цивилизацию, кочевники со временем перешли на оседлую жизнь и создали свои государства, ассимилировав многие цивилизационные достижения аборигенов. Религия завоевателей – брахманизм, религия жертвоприношения, основывалась на **Ведах** (Веды – знание). Это большой комплекс текстов, многие века существовавших в изустной традиции, что само по себе – уникальное явление в мировой культуре. А так как для индоарийцев это было священное знание, переданное людям самими богами, то благоговейная строгость и точность в их сохранении и воспроизведении было главной заботой и делом жреческой касты брахманов, занимавшей высшее место в иерархии сформировавшихся индоарийских государств.

Эти государства имели жесткую сословную структуру, состоявшую из четырех основных каст (варн). Духовная власть принадлежала **брахманам**, а реальная политическая – военной аристократии, **кшатриям**. **Вайшьи** – каста свободных землевладельцев и ремесленников, а также **шудры** (неприкасаемые, полностью бесправное аборигенное население) обеспечивали высшие касты всем необходимым.

Состав Вед (табл. 1):

Таблица 1

Группы памятников	Название и время создания	Основное содержание	Главная идея и назначение
1	2	3	4
I	<b>4 Самхиты</b> (сборники гимнов, жертвенных формул, песнопений и заклинаний)		

	<p><b>Ригведа</b> (Веда гимнов) ок. XV–IX вв. до н.э. Только одна Ригведа по объёму превосходит совокупный объём гомеровских «Илиаду» и «Одиссею»</p>	<p>1028 гимнов, посвящённых богам индоарийского пантеона, обитателей трёх основных мировых сфер: <b>неба</b> (Сурья – солнце, Ушас – заря, Варуна – божество мирового порядка), <b>земли</b> (Агни – жервенный огонь, Сома – священный напиток, опьяняющий и дарующий бессмертие и др.), <b>воздушного пространства</b> (Ваю – бог ветра, Индра – бог молнии, грозы и разрушительных стихий – центральная фигура всего пантеона, ему посвящено более четверти (250) всех гимнов, и др.)</p>	<p>С исключительной полнотой представлена мифология индоарийцев, в которой обожествляются силы природы. Гимны не только прославляют богов, но и содержат обращение к ним о тех или иных, главным образом материальных благах. Предназначались для исполнения во время жертвенных обрядов</p>
	<p><b>Яджурведа</b> (Веда яджусов, яджус – жертвенная формула), IX–VII вв. до н.э.</p>	<p>Книга жертвенных изречений, целиком посвящена ритуалу, подробному описанию жертвоприношений</p>	<p>Основная идея – признание безграничной магической силы жертвоприношений. Знание тайн ритуала даёт жрецам-брахманам власть над самими богами</p>
	<p><b>Самаведа</b> – книга песнопений (Веда саманов; саман – особого рода песнопения), IX–VIII вв. до н.э.</p>	<p>Повторяются в основном тексты Ригведы, но с подробным указанием, как они должны исполняться</p>	<p>Предназначена для тщательного регулирования музыкальной составляющей жертвенного обряда</p>

	<b>Атхарваведа</b> – книга заклинаний, VII–VI вв. до н.э.	Заклинания против болезней, злых духов, заговоры любовные, приворотные, о долголетию, счастье, благосостоянии и т.д., огромный материал о магии и колдовстве у индийцев	Если предыдущие три самхиты использовались в торжественных жертвоприношениях, связанных с возлиянием сомы, то назначение Атхарваведы – повседневный ритуал индийцев и соответствующие магические действия, которые совершали домохозяин и члены его семьи. Памятник «народной религии» в противоположность «религии жрецов»
II	<b>Брахманы</b> – (брахманапоучение брахмана-«жреца») брахманские комментарии к ведам, IX–VII вв. до н.э.	Пересказываются мифы самхит, даётся религиозная интерпретация их основных идей	Проводится идея о самодовлеющей ценности ритуала. В ведийское мышление вводится теологическая теория и космогония (учение о происхождении мира)
III	<b>Араньяки</b> – «лесные книги», середина I тыс. до н.э.	Даётся умозрительное обоснование ритуала, практики жертвоприношения как по своему значению космического действия. Раскрывается символика жертвенного акта	Предназначались для отшельников, покидавших мир и проводивших жизнь в лесу (аранья – лес). Впервые вводится понятие Атмана как сущности всего живого

IV	<p><b>Упанишады</b> (букв. сидеть у ног учителя) – «сокровенные учения», «тайные наставления». 108 преимущественно уже философских текстов, из которых 13 признаются основными, созданными в VIII в. до н.э. – II в. до н.э. По объёму варьируются от нескольких до сотни страниц. Эпигонские же, в основном подражательские тексты данного цикла, создавались вплоть до XVI в. н.э. (наиболее поздняя Алла – упанишада была написана в конце XVI в. по приказу Акбара)</p>	<p>Образно-символическое мифологическое мировоззрение предшествующих частей вед в упанишадах сменяется философскими рассуждениями, в центре которых природа человеческого «я» и её отношение к космической целостности бытия</p>	<p>Основные идеи: идея <b>тождества Брахмана</b> как безличного бесконечного духовного абсолюта, объективного первоначала всего существующего и <b>Атмана</b> – духовного абсолюта на уровне индивидуального, в том числе человеческого существа, обеспечивающего его жизнь и познавательную деятельность; идея <b>кармы</b> как универсального закона, ставящего каждое существо в зависимость от совершенных ранее поступков; идея <b>сансары</b> как круговорота перевоплощений, определяемого кармой; идея <b>праны</b>, дыхания – высшей из жизненных сил, порождающей все остальные; идея <b>мокши</b> – «конечного освобождения» как цели человеческой жизни; идея трехэлементного состава каждой вещи (<b>гуны</b>). Идея <b>дхармы</b> как универсального морального закона, регулирующего все, в том числе и человеческое бытие и др.</p>
----	---	--	---

В целом же значение Вед для Индии хорошо выражают слова Дж. Неру: «Из этих далёких истоков глубокой древности берут своё начало реки индийского мышления и философии, индийской жизни, культуры и литературы».

## Основные философские системы (даршаны)

Время создания упанишад – период глубокого кризиса брахманизма как религии и идеологии. Творцами упанишад были уже не брахманы, а кшатрии. На основе упанишад возникли 6 ортодоксальных (т.е. признающих авторитет вед – «астика») и 3 неортодоксальные («настика»), говоря современным языком, диссидентские философские системы, занимающие критическую по отношению к ведам позицию, причём одна из них – Локаята (или Чарвака) радикально оборвала связь со всей ведийской культурной традицией (табл. 2).

За исключением Локаяты, все остальные философские системы признают ведийское учение о карме и сансаре и ставят задачу индивидуального освобождения как *цели человеческого существования*. Освобождение же всякий раз понимается как сбрасывание с души сковывающих её пут кармы и соответственно как разрыв круговорота сансары, непрерывной цепи перевоплощений (рождений и смертей в разных обликах и состояниях). Понимание же путей и средств достижения такого освобождения или спасения варьируется в различных философских системах. Ортодоксальные системы группируются парами по их генетическому и концептуальному родству. Ключевую же роль в философии и культуре Индии сыграли в своё время и продолжают играть две из них: санкхья и веданта.

Таблица 2

Название системы, этимология термина, основоположник, основной первоисточник	Основные онтологические категории и представления о реальности	Путь и средство освобождения или спасения	Состояние свободы
1	2	3	4
<b>Астика – ортодоксальные системы</b>			
1. <b>Ньяя</b> – (правило, рассуждение, логика); мудрец <b>Готама</b> , «Ньяя-сутра»	Основное внимание уделено процессу познания, прежде всего законам логики как орудию всякого познания	Обретение истины через умозрение	Мокша как отделение вечного познающего «я» от его временных свойств

1	2	3	4
<p>2. Примыкает к Ньяя <b>Вайшешка</b> (вишеша – особенный, отличный); мудрец <b>Канада</b>; «Вайшешика – сутра»</p>	<p>Основа различия вещей – различное сочетание первичных элементов реальности – атомов (ану) – вечных, неизменных, материальных частиц. Пассивные по природе, они приводятся в движение духовной невидимой силой</p>	<p>Непрерывное самосовершенствование как путь к истинному знанию</p>	<p>Мокша как освобождение от ига материи</p>
<p>3. <b>Санкхья</b> – (число, счёт, рассуждение через перечисление принципов бытия; мудрец <b>Капила</b> (VII в. до н.э.); «Санкхья-карика»</p>	<p>Дается дуалистическая трактовка реальности, в основе которой постулируются два исходных первоначала: <b>Практити</b> (материя) и <b>Пуруша</b> (дух). 1-я активна, но лишена сознания, 2-й наделён сознанием, но пассивен, лишен жизненной энергии. Состав Практити образуют три непрерывно взаимодействующие между собой космические силы (<b>Гуны</b>): тамас – пассивность, инерция; раджас – созидаящая энергия; саттва – просветлённое самосознание. Развиваясь вследствие соединения с Пурушей, Практити порождает 24 компонента реальности</p>	<p>Через преодоление незнания (авидья), осознание своей противоположности с Практити и единства с Пурушей индивид на основе йогических методов медитации и концентрации добивается их максимального разведения</p>	<p>Мокша как результат разъединения Пуруши (познающего) и Практити (познаваемого)</p>

1	2	3	4
4 <b>Йога</b> (связь, соединение, связывание); <b>Патанджали</b> (I в. до н.э.); «Йога-сутра»	Выступает как практическое применение санкхьи для достижения психического и физического самоконтроля на основе её онтологии, учения о реальности	Освобождение духа из потока миропроявления (сансары) и оков кармы	<b>Самадхи</b> как максимальное самопогружение с утратой всех внешних восприятий
5. <b>Миманса</b> (исследование, рассуждение, дискуссия); мудрец <b>Джаймини</b> , (прибл. IV в. до н.э. – II в. н.э.), автор «Миманса-сутры»	Тесно связана с Веданта. Обе представляют реставрацию идей ведизма, прежде всего упанишад. Правила ведийского ритуала абсолютизируются Джайними гораздо сильнее, чем это делали когда-то ведийские жрецы	Спасение и освобождение через тщательное выполнение всех ритуальных действий	
6. <b>Веданта</b> (конец, завершение вед); мудрец <b>Бадараяна</b> ; автор «Брахма-сутры» (II в. до н.э.). В период средневековья, на волне возрождения традиционного индуистского мировоззрения заняла и продолжает сохранять доминирующие позиции в культуре Индии. Самый выдающийся и знаменитый представитель не только Веданты, но и в целом индийской философии – <b>Шанкара</b> (788 – 820 гг. н.э.)	Единственной подлинной реальностью является <b>Брахман</b> – вечный, неизменный, бесконечный, единый, объективный, духовный абсолют, тождественный <b>Атману</b> как неизменной и вечной сущности индивидуальной души. Окружающий же человека изменчивый, бесконечно разнообразный чувственно-воспринимаемый мир – всего лишь <b>Майя</b> , неподлинное, иллюзорное бытие, источник незнания, заблуждения (авидья), пёстрое привлекательное покрывало, скрывающее	Осознание иллюзорности, неподлинности чувственно-данного мира и на этой основе проникновение, слияние с подлинной реальностью – <b>Брахманом–Атманом</b>	<b>Мокша</b> как результат подлинного знания, слияния с духовным абсолютном, когда всякая индивидуалистическая самость, эгоизм, противоположности субъективного и объективного, своего и чужого, внешнего и внутреннего, «я» и «не-я» снимаются в акте йогиче-



1	2	3	4
	истинную реальность, полностью поглощающее сознание не познавшего Истину индивида и поэтому обрекающее его на страдание в круговерти Сансары		ской медитации и самоуглубления
<b>Настика – неортодоксальные системы</b>			
<p>1. <b>Джайнизм</b>. Основатель – <b>Вардхамана</b> (эпитеты: <b>Джина</b> – «победитель» и <b>Махавира</b> – «великий герой»). Название – от «Джины») VI в. до н.э. Сиддханта - джайнский канон («Джайнасутры» – 41 произведение) В период кризиса брахманизма джайнизм успешно соперничал с буддизмом за доминирование в духовной жизни Индии. В настоящее время джайнская религиозная община, хотя и немногочисленна (около 3 млн человек), но очень влиятельна, особенно в интеллектуальной среде и предпринимательстве (торговля живностью неприемлема)</p>	<p>Самая рационалистическая система. Отсутствуют какие-либо апелляции к откровению и мифологические элементы. Мир всегда в движении – механическом и эволюционном. <b>Джива</b> (живое, душа) и <b>а-джива</b> (неживое) – 2 разновидности материи – тонкой и грубой. В стадии расцвета, на вершине эволюции мир – царство душ. Единица мироздания – <b>прадеша</b>, мгновенный и неразлично малый «квант бытия». Состоит из атома пространства, атома массы, атома времени и противоположных друг другу атомов движения и покоя (дхармы и адхармы). Все вещи – комбинации прадеш. Карма материальна, а</p>	<p>Пятеричный путь освобождения: <b>ахимса</b> – непричинение вреда живому; милосердие и правдивость речи; честное поведение; воздержанность (в речи, слове, делах; воздержанность от земных интересов); а также пунья (совершение добрых дел; знание учения, вера в Вардхаману)</p>	<p><b>Нирвана</b> как освобождение от бремени собственного «Я» и перерождений на основе сурового аскетизма и неукоснительном соблюдении пятеричного пути, прежде ахимсы</p>

1	2	3	4
	душа в своем падении может принимать форму и растения, и даже неживых предметов		
<p>2. <b>Буддизм.</b> Основатель – <b>Сиддхартха Гаутама Будда</b> (пробуждённый, просветлённый), 623 – 544 гг. до н.э. ; Типитака («Три корзины») – буддийский канон, огромный свод памятников из трёх частей – Виная-питаки, Сутта-питаки и Абхидхамма-питаки. Во времена императора Ашоки, в ходе жестоких войн объединившего Индию, буддизм становится государственной идеологией (250 г. до н.э.), однако в средние века возрожденный брахманизм (индуизм) и вторгшийся сюда ислам полностью вытеснили буддизм с его исторической родины</p>	<p>Первоначальный буддизм стоит на позиции последовательной десубстанциализации реальности, которая сводится к непрерывному потоку индивидуального сознания. Никакой «подлинной» и вечной реальности, неизменной субстанции нет ни внутри сознания, ни вне его. Реальность пустотна (<b>шунья</b>). Это непрерывные вспышки и угасания <b>дхарм</b> – первичных элементов жизненного процесса, которые и порождают страдание, пронизывающее всё. Корень его – в жажде жизни, желаниях, страстной привязанности к иллюзорному феноменальному бытию. Искоренение её – путь к прекращению страдания</p>	<p>«Срединный», отвергающий «крайности» безудержной погони за чувственными «удовольствиями и вожделем» и чрезмерного брахманистского аскетизма, умерщвления плоти», восьмеричный путь к «сверхзнанию, умиротворенности, нирване»: правильное видение, мысль, речь, действие, образ жизни, усилие, внимание, сосредоточение, приводящий к разрушению кармы и колеса сансары</p>	<p><b>Нирвана</b> (бук. угасание) – «Конец страдания». Состояние, в котором прекращаются наконец колебания дхарм, состояние полной внутренней гармонии, тишины, отрешённости, предельной самоуглублённости на основе практики дхьяны – буддийской йоги</p>

1	2	3	4
<p><b>3. Локаята – Чарвака</b> (Лока – мир; «чарувак» – приятные, чарующие, доходчивые слова или «чарв» – жевать, есть. Оппоненты представляли эту систему как «философию обжор»); полуполюгендарный мудрец <b>Брихаспати</b>, середина I-го тыс. до н.э. Информация о Локаяте содержится в текстах её оппонентов</p>	<p>Полностью отвергаются все представления идеалистической ведийской традиции. Мир таков, как он дан человеку в его органах чувств. Это и есть единственная подлинная реальность. Основа всего – 4 элемента: земля, вода, огонь, воздух. Сознание возникает из них, когда они образуют тело. С их распадом исчезает и сознание. «И нет доказательств существования души отдельно от тела»</p>	<p>«Единственный смысл человеческой жизни состоит в удовольствиях, доставляемых чувственными наслаждениями», а «три Веды – это просто неумная болтовня обманщиков»</p>	<p>«Нет никакого другого освобождения, кроме распада тела на элементы»</p>

Хотя влияние Локаяты и усиливалось в периоды роста в Индии естественно-научного знания, однако в её духовной культуре не стало определяющим. Господствующие позиции в ней с VIII – IX вв. н.э. заняли коренящиеся в Ведах, прежде всего Упанишадах, положения Веданты и Санкхьи.

### Античная философия

Социально-исторические предпосылки и духовно-культурные источники

Античная философия – порождение творческого гения древних греков, обогативших мировую культуру не только великими творениями в области искусства, но и в чисто интеллектуальной области совершивших беспрецедентный прорыв, открывший человечеству дорогу в точное, в том числе теоретическое естествознание. На счету у греков также великое открытие и в области социальной практики – демократия (в её рабовладельческой ипостаси) – политический институт организации и функционирования государства впервые возникает и достигает своих высокоразвитых форм именно у древних греков. Государственный строй греков – **полисная система** («полис – город – государство»), совокупность небольших свободных, то и дело воевавших друг с другом рабовладельческих государств. По мере роста населения и недостатка плодородных земель в самой материковой Греции греки вынуждены были осваивать новые территории

на побережье Средиземного и Чёрного морей, где они создавали свои новые полисы – колонии. Единство греческого мира обеспечивалось общей культурой, ядро которой составляла политеистическая (политеизм – многобожие), основанная на мифологических представлениях религия.

Разбросанные по всему тогдашнему греческому миру святилища и храмы, посвященные тем или иным богам и героям, и регулярно проводившиеся общегреческие празднества и игры в их честь объединяли греков – граждан и горячих патриотов своих родных полисов – в единое культурное целое. Греческое жречество, обслуживавшее обрядовые нужды греков в святилищах и храмах, не стало силой, безраздельно господствующей в их духовной жизни, во многом и потому, что у греков не было «священного писания» в том смысле, в каком «Веды» были у индоарийцев. Гомеровские поэмы «Илиада» и «Одиссея», наиболее полно выразившие официальную греческую религиозность, хотя в обязательном порядке и заучивались молодёжью наизусть, воспринимались, однако, как творения человеческого ума, пусть и посвященные прославлению богов и героев. А некоторые важные особенности гомеровской поэзии непосредственно способствовали формированию философского мировоззрения.

Так, неизбежный во всякой мифологии фантастический элемент у Гомера представлен очень умеренно и не является доминирующим. Реальность дана в её целостности, а изображение её у Гомера неизменно сопровождается развёрнутой мотивацией и раскрытием причин всех описываемых поступков и событий. Наряду с публичной религией в толще народной жизни широкое распространение имел **орфизм**, связанный с культом легендарного поэта Орфея. В противоположность гомеровским представлениям о смертности человека и конечности его существования в орфизме присутствует идея бессмертной человеческой души, её перевоплощения и необходимости освобождения этого божественного начала от телесности как цели человеческой жизни. Первые философские школы Древней Греции возникли в **Ионии**, в греческих колониях – полисах на средиземноморском побережье Малой Азии (современная Турция). Расположенные на пересечении торговых и культурных связей между основными высокоразвитыми цивилизационными центрами тогдашнего Древнего мира, эти греческие города-государства достигли своего экономического и культурного расцвета, обеспечив соответствующую почву для появления философии.

Мифология греков – это персонификация и обожествление природных сил и явлений. В философии древних греков природа также остаётся средоточием их внимания, но уже не мифологического, на основе символов и образов, а рационального, на основе разума и логоса, её осмысления и освоения.

**Периодизация античной философии.** Развитие античной философии продолжалось более 1000 лет. Возникнув в VII в. до н.э., она закончила своё существование в VI в. новой, уже христианской эры (в 529 г. император Юстиниан своим указом закрыл «языческие» философские школы). В истории античной философии обычно выделяется три основных этапа : I – период натурфилософии (досократиков или физиков) – VII – V вв. до н.э.; II – классический период – V – IV вв. до н.э.; III – эллинистически-римский период – IV в. до н.э. – VI в. н.э. .

**I период. Досократики. (Натурфилософия).** Проблема **физиса** (природы) – в центре внимания первых философских школ. Но под природой досократики понимают не просто окружающий мир, а единую первооснову всего существующего в мире многообразия вещей и явлений. Физис един, вечен и неизменен, а всё, что из него возникает, – изменчиво, сложно, не является простым. Определяется это единое первоначало по-разному: как вода (**Фалес**), воздух (**Анаксимен**), огонь (**Гераклит**), апейрон – некое неопределённое, бесконечное начало, аналогичное полям современной физики (**Анаксимандр**). У Эмпедокла физис включает в себя 4 «корня» – воду, огонь, воздух и землю. Важным развитием данной проблематики явилось учение **Пифагора** о том, что физис – это число. Пифагорейцы привлекли внимание к количественной соразмерности всего существующего, о его пронизанности количественными соотношениями. Отсюда их тезис, что мир – это упорядоченное, гармоничное целое – **Космос** (греч. – порядок).

Представители **элейской школы** (**Парменид, Зенон**) в рамках проблематики физиса развили учение **о бытии**, едином, вечном, неизменном, которое есть мышление, противоположное миру чувственно воспринимаемых явлений. Это и было то зерно, из которого выросло важнейшее достижение европейской культуры – непротиворечивое дедуктивное мышление из единых посылок, общеобязательное и безусловное, синоним и основа строгой науки, точного естествознания. **Атомисты** (**Демокрит, Левкипп**) обосновали тезис, что физис – это бесконечное множество **атомов** (греч. атом – «неделимый»), вечных, неизменных, неделимых, недоступных по своим ничтожно малым размерам чувственному восприятию, а постигаемых лишь разумом первоэлементов, из сочетания которых и образуются все тела. Но физис для досократиков не только единый первоисточник, порождающее первоначало всех вещей, но и начало упорядочивающее. Ему внутренне присущ **Логос** (категория впервые введена **Гераклитом**, букв. – слово, понятие; мысль, разум), универсальная всепроникающая закономерность или управляющий всем мировой разум. А каждой человеческой душе, по Гераклиту, присущ (прошу внимания!), логос самообогащающийся, да ещё и беспредельный. Занятие философией как средством обретения истинного знания о подлинной реальности было поднято досократиками до степени религиозного служения и понималось как ещё более надёжный путь очищения души и достижения внутренней свободы. Досократики вскрыли противоположность реальности чувственно воспринимаемой и реальности умопостигаемой, показали их онтологическую и гносеологическую нередуцируемость, несводимость друг к другу и, соответственно, необходимость поиска адекватных методов и инструментов освоения этих двух регионов бытия. Их прорыв в область строгого, безусловного и всеобщенеобходимого мышления предопределили дальнейшие великие достижения античной мысли в области логики, диалектики и в целом теоретического, основанного на познании сущности, освоения реальности.

## Образ философской мысли Сократа, Платона, Аристотеля

Три великих фигуры античной философии являются наиболее полным олицетворением **II-го (классического) периода** в её истории: **Сократ** (470–399 гг. до н.э.), его самый выдающийся ученик **Платон** (428–347 гг. до н.э.) и в свою очередь самый великий ученик Платона – **Аристотель** (384–322 гг. до н.э.). С Сократа, уроженца Афин, начинается блестящий афинский период развития древнегреческой философии.

Особое место Сократа в античной философии обусловлено тем, что он переориентировал её с проблем физиса на познание самого человека, для которого, по убеждению Сократа, знание самого себя всегда несоизмеримо важнее познания природы. Человек же для Сократа – это прежде всего его бессмертная душа, о которой и нужно каждому заботиться в первую очередь. Забота эта может состоять лишь в насыщении, обогащении её истинным знанием, которое есть ни что иное, как знание о добродетели, о том, что такое благо и добро само по себе, по своей сущности. Такое знание – необходимое и достаточное условие добродетельной жизни. По недостатку или вовсе отсутствию такого знания человек и совершает недостойные поступки. В этом – завышенный интеллектуализм сократовской моральной философии. Сократ обосновывает новую систему ценностей и новое понимание свободы. Не забота о теле, погоня за чувственными удовольствиями, материальным благополучием, успехом и славой должны занимать главное место в жизни человека, а совершенствование своей души в добродетели. Свобода же для Сократа – это способность души управлять своими страстями, чувственными влечениями, быть хозяином, а не послушным рабом тела. Для Сократа знать что-то – это значит иметь понятие об этом и уметь давать его сущностное определение. Сократовский метод поиска истины в диалоге концентрируется как раз вокруг поиска таких определений. Тем самым был дан мощный импульс исследованиям в области логики, с блеском осуществлённые позднее Аристотелем.

**Платон и Аристотель** – великие систематизаторы всего богатого философского наследия, созданного за относительно короткий период досократиками. **Платон** – создатель первой целостной объективно-идеалистической философской системы. В её основе – учение о мире идей – мире вечных, абсолютных, неизменных сущностей, составляющих подлинную реальность, противоположную миру чувственно воспринимаемых вещей. Последние – лишь несовершенные копии соответствующих идей. Идеи существуют объективно, до вещей и независимо от них. Это мир умопостигаемых сущностей. Математические и логические соотношения и объекты – составная часть этого подлинного, сущностного бытия. Лишенные каких-либо чувственновоспринимаемых свойств и качеств идеи познаются лишь разумом. Органы чувств не только не в состоянии проникнуть в этот мир подлинного бытия, но определённно препятствуют этому. Поэтому познание идей – вечных, неизменных сущностей (а они, по Платону, и есть единственно возможные и достойные объекты познания) – требует сначала максимального отвлечения от влияния и воздействия органов чувств и полного сосредоточения души в самой себе. В результате такого само-

погружения душа вспомнит то, что она видела до своего соединения с телом. (Платон – сторонник концепции перевоплощения душ).

Знания, по Платону, скрыты в глубине каждой души, которая до своего вселения в тело (а оно для Платона – «темница» души) находилась в мире чистого подлинного бытия идей, созерцала их и поэтому всегда способна вспомнить, извлечь это знание из своих глубин. Методом освоения, овладения этим миром подлинного бытия является диалектика, а основным инструментом – разум, который есть главное из трёх составных частей души. Помимо разума она включает в себя эмоционально-волевую и чувственно-вождедеющую части. Последняя непосредственно связывает душу с материально-телесным миром и мешает ей подниматься в горный мир идей. Итак, образ философской мысли Платона включает в себя следующие основные черты:

- в онтологии (учении о бытии) – объективный идеализм;
- в гносеологии (учении о познании) – рационализм и гносеологический оптимизм (уверенность в познании истины посредством разума);
- назначение философии – не только в открытии и освоении истинной реальности, но и в освобождении человеческой души от пагубной для неё поглощенности телесно-материальным, неподлинным бытием;
- по стилю философствования Платон – философ-поэт с мистико-религиозной направленностью. Его философские построения богаты развёрнутыми поэтическими метафорами, мифологическими символами, художественными образами.

Философия для **Аристотеля** – наука о первоначалах, или первопричинах бытия. Таких первопричин он выделяет четыре: **материю, форму, действие и цель** (конечная, финальная первопричина) (Правда, последние две он часто сводит ко второй, тогда число первопричин сокращается до двух). Материя – это то, из чего состоит все в реальности. Форма – это принцип, закон, говоря современным языком, алгоритм организации материи. Различие материи и формы не абсолютно. То, что в одном отношении выступает как материя, в другом может быть формой (кирпич по отношению к глине – форма, по отношению к сложенному из него сооружению – материя). Материя – начало косное, инертное, пассивное, лишённое самодвижения и внутренней динамики. Наоборот, форма – начало активное, деятельное, упорядочивающее, структурирующее материю, вносящее в неё активность, энергию, динамизм.

В бытии Аристотель открывает новые измерения, различая в нём **бытие актуальное** (действительное, реально уже существующее) и **потенциальное** (ещё только возможное), а также бытие случайное, несущественное и бытие как **сущность**. В понимании же сущности он решительно выступает против платоновского отрыва её от вещей и рассмотрения её как репрезентанта мира идей в качестве абсолютной и подлинной реальности. Сущность, по Аристотелю, не может существовать вне и независимо от вещей, она неразрывно связана с ними и выступает как их форма. Чувственно воспринимаемая вещь – это субстанция, она есть единство сущности (формы) и материи. Тем самым, отвергнув платоновский отрыв сущности (идей) от вещей, Аристотель в своей исходной мировоззренческой позиции склоняется к материализму. Но позицию эту

он последовательно не выдерживает, поскольку приходит к выводу о существовании чистых форм, свободных от какой-либо связи с материей. Это бытие есть уже чистая актуальность, первопричина и перводвигатель всего, мышление, замкнутое на самом себе, оно есть Бог как цель и предел стремления всего существующего.

Движение для Аристотеля – это осуществление, реализация возможного, переход потенциального в актуальное. В гносеологии Аристотель занимает взвешенную позицию, отдавая должное как чувственному познанию, так и познанию рациональному. Чувственное познание даёт человеку адекватное и объективное «знание индивидуальных вещей». Однако цель науки – знание не единичного, а общего. А оно доступно лишь созерцающему и воспринимающему уму, высшей способности человеческой души, её вечной и неизменной божественной части, представляет же собой постижение интеллигибельных, субстанциональных форм. Чувственное познание на основе воздействия внешнего мира – необходимое условие актуализации таких форм, заложенных в душе лишь как возможность, как потенция. Наука раскрывает сущность предмета через его определение. А полное определение предмета требует соединения индукции (опытного знания) и дедукции (выводного знания в форме логического умозаключения). Логика как систематическая наука, раскрывающая основные законы и формы мышления, отцом которой по праву считается Аристотель, является для него всеобщим методом получения достоверного научного знания. По справедливому же слову Канта, логика Аристотеля родилась уже совершенной.

Но не только этим великим приобретением обязана европейская культура Аристотелю. Его научный гений поистине универсален. Им созданы работы по физике, космологии, психологии, биологии, этике, политике, риторике, поэтике. Основное философское произведение – **«Метафизика»**. По стилю же философствования Аристотель, в противоположность Платону, – ученый-аналитик, заботящийся не о литературном блеске и отточенности выражения своих идей и наблюдений, а прежде всего о тщательном и скрупулезном рассмотрении достижений своих предшественников, критическом анализе всех возможных подходов, значений и смыслов разбираемой темы.

И Платон, и Аристотель рассматривают человека лишь в контексте его гражданственности, по сути отождествляя человека и гражданина. «Человек по природе своей есть существо политическое». Он горячий патриот своего полиса, живущий его интересами и делами, ревностно исполняющий свои гражданские функции. «Ведь ... участвующие в государственном общении люди ... все должны быть причастны к общей пользе». (Правда, круг граждан ограничивался лишь свободным мужским населением, в нём не было место женщине и рабу – «говорящему орудию»).

Добродетель для Аристотеля – это умеренность, середина, исключая крайности. Соответственно и государственное устройство является лучшим, если граждане среднего достатка составляют в нём большинство. «Поэтому величайшим благополучием для государства является то, чтобы его граждане обладали собственностью средней, но достаточной, а в тех случаях, когда одни владеют слишком многим, другие же ничего не имеют, возникает либо



крайняя демократия, либо олигархия в чистом виде, либо тирания, именно под влиянием противоположных крайностей.»

### Эллинистическо-римский период античной философии

Начало эллинистического периода связано с победоносными походами Александра Македонского (356–323 гг. до н.э.), приведших к созданию огромной империи, которая поглотила (и уже безвозвратно) в своём составе не только множество «варварских» в глазах высокомерно-гордых греков, т.е. запредельных греческому миру земель и территорий, но и весь «цивилизованный» мир свободных полисов. Конец полисной системы и утвердившаяся на долгие века кардинально новая социально-политическая ситуация, в которой гордый и до этого свободный гражданин полиса превратился в рядового подданного огромной единой государственной машины, где всё определялось и решалось чиновничьей вертикалью где-то очень далеко и высоко помимо его воли и свободного участия, вызвали такой же радикальный сдвиг и в мировоззрении античного грека. На смену мировоззренческому и гносеологическому оптимизму, ориентации на объективное бытие, гражданской ангажированности, социальной вовлечённости приходит скептицизм, индивидуализм, уход в субъективный мир частной, партикулярной жизни.

Меняется и понимание задач философии. Её основная функция сдвигается с познавательной деятельности на выработку внутреннего иммунитета, духовной стойкости индивида перед лицом чуждой ему и враждебной реальности. На первое место выдвигается «практическая», моральная философия, а учение о бытии – онтология – ставится по отношению к ней в служебное положение, разрабатывается и используется прежде всего для её обоснования. И хотя продолжали существовать и действовать старые философские школы (в том числе и основанная Платоном Академия, а Аристотелем – Ликей), наиболее полно и рельефно новые мировоззренческие установки эллинистическо-римской эпохи выразили уже новые философские школы – **скептицизм, эпикуреизм, стоицизм и неоплатонизм** (табл. 3).

Таблица 3

Философская школа, её основатель, крупнейшие представители	Задачи философии	Цель человеческой жизни, идеал мудреца	Средства её достижения
1	2	3	4
<b>Скептицизм</b> <b>Пиррон</b> (365–275 гг. до н.э.), <b>Секст Эмпирик</b> (конец П.в. –220 г. н.э.)	Научить правильной жизни	Достижение <b>атараксии</b> , безмятежности духа	Воздержание от каких-либо суждений, утверждений ( <b>эпохэ</b> ), т.к. «всякому положению можно противопоставить другое, равное ему» (принцип <b>изостении</b> )

1	2	3	4
<p>«Сад Эпикура» (название школы – по месту её создания – 306 г. до н.э. – в тихом сельском пригороде Афин), Эпикур (341–279 гг. до н.э.)</p>	<p>«Пусты слова того философа, которыми не врачует-ся ни какое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезней из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души»</p>	<p>Счастье и удовольствие как конечная цель, но «не удовольствие распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении», а как «свобода от телесных страданий и душевных тревог», как «здоровье тела и безмятежность души». Ответственные же и гражданские дела – важнейший источник таких тревог. «Проживи незаметно» – девиз Эпикура</p>	<p>Размышления и познание природы освобождают душу от страха смерти – «самого страшного из зол» для человека. Нужно «приучать себя к мысли, что смерть не имеет к нам никакого отношения, т.к. когда мы существуем, смерти ещё нет, а когда смерть наступает, тогда нас уже нет». В понимании же природы Эпикур следует атомизму Демокрита, признавая «безграничное число миров, как похожих на этот наш мир, так и не похожих». «Душа есть состоящее из тонких частиц (т.е. атомов) тело, рассеянное по всему организму... Когда разлагается весь организм, душа рассеивается...»</p>

1	2	3	4
<p><b>Стоицизм</b> (название от stoo – портик, галерея с колоннами в Афинах, где в 301 г. до н.э. основатель школы <b>Зенон</b> (332–262 гг. до н.э.) начал излагать своё учение). Наиболее известные представители: <b>Сенека</b> (4–65 гг. н.э.), <b>Эпиктет</b> (50–138 гг. н.э.), <b>Марк Аврелий</b> (121–180 гг. н.э.)</p>	<p>И для стоиков философия – это искусство жить</p>	<p>Высшая цель – жизнь в согласии с природой, которая есть живой организм, пронизанный Логосом, божественным гераклитовым Огнём – Разумом. Природа совершенна, строго закономерна и бесстрастна (<b>апатия</b>)</p>	<p>Не в силах человека изменить течение вещей, но есть всегда возможность изменить своё отношение к ним. Это и есть дорога к бесстрастию. Мудрец любит свой рок и мужественно, стойко принимает всё, что уготовано ему. Все люди (свободные и рабы, варвары и греки, римляне, мужчины и женщины) равны как граждане единого мирового государства – Космоса</p>

<p><b>Неоплатонизм</b> – основоположник <b>Плотин</b> (205–270 гг. н.э.) – последняя самая значительная философская школа античности. Возникает уже в период глубокого кризиса античного мира, формирования христианской религии, основ средневековой культуры, которая через ассимиляцию многих идей именно неоплатонизма восприняла и сохранила важнейшие интеллектуальные достижения античности</p>	<p>Философия как путь восхождения от чувственно-материальной, природной реальности к её источнику - абсолютной реальности <b>Единого</b> (к Богу)</p>	<p>Цель человеческой жизни – познание <b>Единого</b>, слияние с ним. Последние слова Плотина : «Старайтесь воссоединиться с божественным, которое внутри Вас, с божеством, которое есть универсум». Религиозный мистический опыт как сущностная, глубинная сторона нарождавшейся христианской религии получил в неоплатонизме один из источников</p>	<p><b>Единое</b> как невыразимая и неопределимая бесконечная абсолютная реальность, как сверх-бытие, сверх-жизнь, сверх-мышление, как неограниченная продуцирующая активность из своей неистощимой полноты и неисчерпаемого богатства изливается, эманурует (<b>эманация</b> – истечение, излияние, исхождение), без какой-либо собственной убыли, но по строгим законам действительности сначала в свою 2-ю ипостась – <b>Ум</b> («нус»), содержащий идеи и числа, затем – в 3-ю ипостась – <b>Мировую Душу</b>, которая содержит все индивидуальные души и, наконец, - в телесный мир – <b>Космос</b>. В нём материя, будучи самой далёкой от светящегося источника областью, выступает уже как обделённая светом тьма, в которой творческая сила божественного источника истощается до исчезновения</p>
--	---	--	--

1	2	3	4
		своей теоретической концептуализации	<p>Поэтому возвращение к Абсолюту – путь, противоположный процессу эманации, путь от тьмы к свету, требующий сбрасывания с души всяких земных, материальных привязанностей. «Сбрось с себя всё». Духовный подъем достигается отвлеченным (математическим) мышлением, любовью к Прекрасному, следованием добродетели, чистым умозрением (платоновской диалектикой идей), а на его высшей стадии – слиянием с Единым в акте мистического восхищения, экстаза (экстаз – выход из себя).</p> <p>Плотинский панлогизм (пронизанность всей истекшей из Единого интеллигибельной и природной реальности Логосом), дополненный учением об экстатическом слиянии с Абсолютом, содержал в себе гармоничную, взвешенную модель духовного опыта, которую европейская христианская культура, разделившись в дальнейшем на Восточную и Западную ветви, не смогла, к своему несчастью, сохранить</p>

В целом же, подводя итог очень беглого и сжатого знакомства с историей развития античной философии, необходимо сказать, что её наиболее общей чертой является **космоцентризм**. Физис, природа, Космос и в своей чувственно-телесной ипостаси, и в его логико-математической структуре составляют здесь средоточие теоретической тематизации философского интереса и поиска. Научная установка с её ориентацией на сущностное, всеобщее необходимое и безусловное знание – наиболее ценное для судеб и европейской культуры, и культуры всего человечества завоевание античной философии. **Диалектика** – имя этой установки. По определению, например Плотина, «диалектика есть способность давать **в логосе** мысленное и словесное определение каждой вещи, что она есть и чем она отличается от других вещей, и что у неё общее с ними и, кроме того, где место каждой из них, и есть ли она сущность, и сколько имеется

сущих, и, с другой стороны, не сущих, отличных от сущих». Средневековая мысль, прежде всего в её западной модификации, пусть и в ослабленной и даже превращённой форме, эту преданность научному знанию смогла поначалу хотя бы просто не потерять, постепенно в дальнейшем усиливая её до уровня лейтмотива.

## Средневековая философия

### Социально-исторические и духовно-культурные предпосылки

Средневековье как сменившая античность эпоха в истории «европейского человечества» – это феодализм вместо рабовладения, феодальная политическая раздробленность Европы вместо жёсткого политического централизма эллинистическо-римского периода, это **монотеизм** (единобожие) вместо античного языческого **политеизма** (многобожия), это христианская религия в качестве доминанты духовной жизни общества вместо характерного для античности доминирования в ней философии.

Соответственно формирование и судьба средневековой философии теснейшим образом переплетены с возникновением и существованием христианской религии. Находясь же постоянно в свите религии, философия не могла не сместить центр и средоточие своего внимания и интереса с прежнего космоцентризма на **теоцентризм**. То есть философии досталась хотя и служебная, но очень важная роль теоретического исчерпывающего обоснования (на основе разума и во всеоружии уже открытых и освоенных ею логических и научных средств) и систематического выражения коренных мировоззренческих проблем, принявших на этот раз характер религиозно-богословских, проблем о Боге, его отношении и связи с миром и человеком.

Само христианство – это первая продуктивная, взаимообогащающая обе стороны встреча Востока (правда, только Ближнего) и Запада. В итоге европейской культуре предстояло освоить и ассимилировать целый ряд кардинально новых для неё идей и представлений, наложивших характерную печать на её исторический, прежде всего средневековый облик (монотеизм – одна из таких новых культурных универсалий). В основе христианской религии – **Библия** (книга), священное для христиан Писание, состоящее из двух частей – **Ветхого** (Старого) и **Нового Заветов**. Ветхий Завет (комплекс текстов из 45 книг) – основа иудаизма, религии еврейского народа, формировался от 1300 до 100 г. до н.э. Новый Завет (включающий 4 Евангелия, греч. евангелие – Благая Весть), Деяния святых Апостолов, 21 апостольское послание к верующим и Апокалипсис – Откровение, Иоанна Богослова), возникает в 1 в. н.э. и посвящён жизни и учению Христа и его учеников.

**Новые для античной европейской культуры идеи Старого Завета** (табл. 4):

Таблица 4

Старый Завет	Европейская античность
Монотеизм	Политеизм
Идея <b>трансцендентности</b> (потусторонности, запредельности) Бога как реальности абсолютной, миру – реальности «тварной», сотворенной	Идея <b>имманентности</b> , присутствия Бога – Демиурга (Творца) античных философов в природном мире
<b>Креационизм</b> – идея творения мира Богом из ничего	Бог – <b>Демиург</b> античных философов – всего лишь искусный ремесленник, придающий вечной (т.е. несотворённой), хотя и неопределённой материи предметную определённость, наделяющий её определённой формой
Идея <b>личностного Бога</b> , носителя не только Разума, но и Воли	Бог как <b>безличный Абсолют</b> , самодостаточный в самом себе, ни в чём не нуждающийся и ни в чём не заинтересованный (вспомним, к примеру, аристотелевского Бога как «мышления о мышлении»)
Идея <b>Богооткровения</b> , активного, заинтересованного участия Бога в судьбе созданного им мира и человека, которое проявляется в прямом Его общении со своими избранными угодниками, в законе и заповедях, данных Богом своему народу через пророков, а также в Священном Писании	Идея универсальной природной <b>закономерности</b> , пронизывающей Космос, природный мир
Идея <b>антропоцентризма</b> – центрального места человека в созданном Богом мире, в котором все земные твари призваны служить ему, отдаются ему во власть и услужение	Человек – хотя и обладающее разумом существо, но не выпадает из общего ряда явлений природной действительности
Идея <b>богоподобия</b> человека не только разумом, но и своей свободной волей	Божественное в человеке – в его устремлённости к истине, красоте, добру и справедливости
Идея <b>грехопадения</b> первых людей и обремененности судьбы всех последующих поколений первородным грехом прародителей, а поэтому и невозможность спасения человека лишь на основе его индивидуальных усилий, без помощи Бога, его благодати	Достижение мудрости, идеала мудреца вполне по силам человеку, руководствующемуся указаниями разума

Окончание табл. 4

Старый Завет	Европейская античность
Идея <b>богоизбранности</b> еврейского народа и человека по факту его этнической принадлежности к «двенадцати коленам Израилевым»	Противопоставление «эллина», а затем и «римлянина» «варварам» по критерию их причастности или непричастности греко-римской цивилизации и культуре
Цель и смысл человеческой жизни – неукоснительное соблюдение данного Богом <b>Закона</b>	Цель человеческой жизни – освобождение от внешних и внутренних оков на основе <b>индивидуального усилия</b>

Новый Завет Христа явился во многих отношениях радикальным преодолением Ветхого Завета. Это преодоление связано прежде всего с идеей единого, но одновременно и триипостасного Бога, Бога как «единой и нераздельной» **Троицы: Бога Отца, Бога Сына, Бога Духа Святого**. Ветхозаветная идея откровения обогатилась идеей **боговоплощения** (прихода самого Бога на Землю) и связанной с нею идеей **искупления** тяготевшего над человеческим родом первородного греха добровольной жертвенной смертью Христа, а также идеями **воскресения и спасения**. Своим воскресением из мертвых Христос – Сын Божий – открывает всем верующим в него путь спасения как путь блаженной вечной жизни, начинающейся после смерти, которой заканчивается жизнь земная. Всеобщее же воскресение из мертвых как финал всей человеческой истории со вторым приходом Христа на Землю – удел всех живших на ней.

О том, насколько идея воскресения из мёртвых была для античного культурного интеллектуализма (как еврейского, так и греко-римского) фантастической и неприемлемой, свидетельствуют «Деяния апостолов». В них рассказывается о приеме, оказанном апостолу Павлу в афинском Ареопаге, высшем тамошнем органе судебной и политической власти, греческими интеллектуалами – философами (стоиками и эпикурейцами). Они благосклонно слушали всё, что апостол Павел рассказывал о Христе, его жизни и спасительной миссии на Земле, но как только услышали о воскресении Христа – с насмешками и словами «Об этом мы послушаем тебя в другой раз» дружно покинули прославленное место учёных собраний. «Благая весть» Христа обращена уже не только к евреям, но ко всем людям без различия их этнической, социальной, конфессиональной и какой угодно иной принадлежности. Понятие **«богоизбранного народа»** наполняется новым смыслом и включает всех уверовавших во Христа, составляющих его церковь как союз христианской любви и братства – основы нового учения.

Ветхозаветный антропоцентризм получает в Новом Завете несоизмеримое усиление, поскольку ради человека и его спасения на Землю и на добровольное страдание посылается Богом его «единородный Сын». Эта величайшая ради человека жертва предполагает соответственно и со стороны человека безграничную, встречную жертвенную любовь к Богу, презиравшую все земные блага и ценности. Ветхозаветному идейному экспансионизму и представлению о справедливости с его принципом «око за око, зуб за зуб» и нетолерантности к тем, кто не попал в лоно «богоизбранного народа», противостоит новозаветная



система принципов, требующая отвечать на зло добром и любовью, на гордость и высокомерие – смирением и кротостью, на агрессию и экспансию – миролюбием и миротворчеством, видящая источник силы и крепости в слабости и немощи. По существу взрывая и отбрасывая ветхозаветную «практическую философию», новая религия тем не менее безоговорочно приняла Ветхий Завет в качестве своего праисточника, создав тем самым мощную основу для своей будущей глубокой и основательной метафизики (онтологии) и морального учения (аксиологии).

Важнейшим источником средневековой философии стала и **поздняя античная мысль**, прежде всего **стоицизм** и философия иудейского мыслителя **Филона Александрийского** (15–10 гг. до н.э. – 1-я половина I в. н.э.). Поздний стоицизм настойчиво акцентировал необходимость (ради достижения идеала стоической мудрости) равнодушия и даже презрения ко всему земному, чувственно-материальному. Филон же развил учение **о Боге как личности и Логосе, его Сыне** как посреднике между духовной трансцендентной реальностью Бога и созданным им природным миром. Любимый ученик Христа – Иоанн Богослов, наиболее интеллектуально подготовленный из Евангелистов, в своем Евангелии отождествляет **Логос и Христа**, обеспечив нарождавшейся средневековой мысли широкий простор теоретической философской рефлексии и создав надёжные предпосылки выстраивания её прочной связи с античной философией.

### Периодизация средневековой философии

Хотя средневековье как историческая эпоха охватывает период с V по XV вв., формирование средневековой философии началось уже во II в. н.э. Принято различать два основных периода в её развитии: период **патристики** (II–VIII в) и **схоластики** (VIII–XV вв.). Название первого периода связано с деятельностью выдающихся христианских мыслителей-богословов, «отцов церкви» (патер – лат. отец); II–III вв. патристики получили название **апологетики**, так как в этот тяжёлый для христианской церкви период жестоких преследований и гонений христианским мыслителям приходилось защищать (апология – лат. защита) свою веру от различных клеветнических обвинений, доказывать её лояльность к существующим властям и государству, апеллировать к единым для всех граждан Римской империи правовым нормам. В силу определённых исторических условий с самого начала обозначились восточная (греческая) и западная (латинская) ветви патристики. Наиболее видными апологетами первой ветви были **Иустин Философ** (казнён в 165 г.), **Климент Александрийский** и **Ориген** (казнён в 253 г). Самым знаменитым апологетом латинской патристики является **Тертуллиан** (155–220 г.). IV–V вв. – время высшего расцвета патристики. Ключевые фигуры греческой, восточной патристики – **Афанасий Александрийский** (295–373 гг.), **Григорий Нисский** (335–394 гг.), **Василий Нисский** (331–379 гг.), **Григорий Назианзин** (330–390 гг.), **Иоанн Златоуст** (350–407 гг.), **Иоанн Дамаскин** (673–777 гг.). Наиболее выдающиеся предста-

вители латинской патристики – **Иероним** (347–420 гг.), **Амвросий** (339–397 гг.) и особенно **Августин Аврелий** (354–430 гг.). **Патристика** – это период поиска и формулирования основных мировоззренческих, в том числе и философских положений средневековья. Отцам церкви выпала историческая миссия теоретического осмысления и разработки не только множества новых чисто богословских вопросов и проблем христианской религии. Они выработали новое мировоззрение, органично соединив в нём многие элементы из разных источников, в том числе и из античной философии.

Исключительно великая роль в этом отношении принадлежит Августину, осуществившему грандиозный синтез новых мировоззренческих представлений христианства и многих достижений античной мысли. Из его рук европейская культура получила уже законченное, цельное средневековое мировоззрение, теоретическим фундаментом которого стала прежде всего **философия Платона** (в основном, правда, в её неоплатонической версии). И вплоть до Фомы Аквинского (XIII в.) Августин был главным философским авторитетом средневековья.

Философия Платона помогла Августину преодолеть доминировавший в эллинистическую эпоху глубокий скептицизм и обрести твёрдую уверенность в возможности познать истину. Она же помогла ему стать на прочную основу идеалистического монизма, в соответствии с которым Бог как подлинное бытие, истинная субстанция есть чисто духовная реальность, не обремененная ничем материальным. И именно Бог и Душа – единственно достойные предметы познания. При этом, вполне в духе платоновских идей, Августин убеждён, что самопознание – источник, основа как миропознания, так и богопознания. «Вне себя не выходи, а сосредоточься в самом себе, ибо истина живёт во внутреннем человеке, ... и лоно её не в чувственном пространстве, но в душе пламенеющей.» Но познание Бога неразрывно связано с моральным самосовершенствованием человека, требует от него нравственной чистоты сердца и ума. Богопознание, таким образом, возможно лишь как **богоуподобление**, предполагает «обожение» человеческой души и тела. Как и Платон, Августин обосновывает бессмертие души бессмертием разума, поскольку она – его носитель. Вечные и абсолютные платоновские идеи были истолкованы Августином как предвечные мысли Бога в его божественном интеллекте, в соответствии с которыми и был сотворён мир из ничего. Опираясь на Платона, Августин решает и проблему зла в мире, которое истолковывает не как нечто реально существующее, а как нехватку, недостаток добра, как результат удаления от его первоисточника, которым и является Бог.

Среди множества философских проблем, поднятых Августином как самостоятельным мыслителем, надо назвать прежде всего **проблему человеческой личности**, её становления, формирования и существования в напряжённой внутренней борьбе с глубоко коренящимся в ней грехом, которую Августин раскрыл в своей знаменитой «**Исповеди**» – первой в мировой литературе философской автобиографии. Августин открывает внутреннее Я человека как средоточие и центр его личности. Я есть определённое бытие, то, что способно себя знать и любить.» Нет в мире, убеждён Августин, большей загадки и тайны, чем душа человеческая. «Ведь легче пересчитать волосинки на теле человека,

чем исчислить все страсти и волнения человеческой души.» Внутренний мир личности впервые представлен как поле драматической борьбы двух бездн человеческой души – темной, греховной, ориентированной на земное, телесное, сулящее чувственные наслаждения, и вечной жажды божественного, «истинного света», чистоты, душевной гармонии и совершенства. Такая раздвоенность мучительна и невыносима. «И стал я тогда бороться с самим собой, раздирая самого себя». В противоположность античным авторам Августин рассматривает волю уже не как подчиняющееся разуму стремление, а как автономную, самостоятельную сущность, как раз за которой, а вовсе не за разумом, всегда остаётся выбор, и выбор этот очень часто, если не в большинстве случаев идёт вопреки указаниям и велениям разума. Самостоятельно преодолеть эту трагическую раздвоенность человеку не дано. Требуется помощь, вмешательство Бога. Без такой божьей благодати человек обречён существовать в бесконечном кругу чувственных страстей и влечений, а душа, «чем более вдаётся в чувства, тем более делает человека похожим на скота». Человек – личность лишь в той мере, в какой причастен духу, который понимается как открытость души Богу, её устремленность верой навстречу божественной благодати. Человек как личность, таким образом, понимается Августином как единство тела, души и духа. Дух – новое (помимо тела и души), неизвестное античной мысли измерение человеческой реальности, открытое средневековой философией.

Вопрос о соотношении Бога и мира, Творца и творения приводит Августина к **проблеме времени**. Он различает вечность как атрибут Бога – бытия абсолютного и неизменного, в котором нет ни прошлого, ни будущего, а только бесконечное настоящее, и время, которое относится лишь к созданному Богом миру, ведь «мир создан не во времени, а вместе со временем». В итоге Августин останавливается на субъективистской трактовке времени как состояний нашей души, в которой есть «три формы восприятия», соответствующие трём временным категориям: прошлому соответствует память или воспоминание, настоящему – интуиция, взгляд, созерцание, будущему – ожидание, упование, надежда. Ведь «как расходуется будущее, которого ещё нет, или прошлое, которого уже нет, если не через душу, какова и есть причина факта, что эти три состояния существуют?»

Августину принадлежит и первая в европейской культуре линейная трактовка исторического процесса, развитая им в своей главной философской работе «**О граде божием**». Эту трактовку характеризуют **провиденциализм и эсхатология**, в соответствии с которыми ход исторического процесса определяется промыслом Божиим, провидением и неизбежно закончится в момент второго пришествия Христа на Землю и последующим страшным судом. Начало этому процессу положило создание Богом Адама и Евы, а его центральным событием стало боговоплощение – жизнь, смерть и воскресение Христа. Содержание же человеческой истории составляет борьба в ней «двух градов» – земного и небесного. Они «созданы двумя родами любви: земной – любовью к себе, доведенной до презрения к Богу, и небесной – любовью к Богу, доведенной до презрения к самому себе». Законом жизни первого является ненависть, злоба, эгоизм, несправедливость, насилие и т.д., небесный же град как объединяющая преданных

Богу церковь Христова живёт по закону любви, солидарности и взаимопомощи, смирения и добровольного послушания, является единственным и надежным якорем, маяком и надеждой спасения всех людей, а потому оправданием существования и греховного, осуждённого на погибель града земного.

Особенно важной для судеб европейской, а значит, и мировой культуры было решение отцами церкви, можно сказать, вечной и по сей день не теряющей своей актуальности **проблемы соотношения веры и разума** (соответственно религии и науки, которую в те далёкие времена представляла, конечно же, философия). При этом обозначились **три варианта** её решения. **Первый** решительно отвергал и отбрасывал языческую «эллинскую мудрость» как не совместимую с непосредственной, живой верой, не требующей какой-либо рефлексии и анализа, так как её содержание – не столько знание, сколько чистая и преданная любовь к Богу и Священному Писанию. Принцип такого подхода выражен в приписываемой Тертуллиану формуле «верую, потому что абсурдно». Чем несовместимее с представлениями здравого смысла и человеческого разума могут казаться истины веры, тем вернее они должны приниматься в качестве именно таких истин. Принятие такой позиции христианской церковью (особенно после обретения ею в 313 г. свободы вероисповедания, а в дальнейшем и статуса государственной религии) перекрыло бы навсегда возможность какого-либо плодотворного союза религии и философии, а значит, и культурной трансляции средневековьем величайших интеллектуальных достижений античности.

**Вторая** позиция, отдающая приоритет разуму, философии, выраженная формулой «**понимаю, чтобы веровать**», стала постепенно доминирующей в период схоластики, так что, к примеру, Иоанн Скотт **Эриугена** (IX в.) был убеждён, что «никто не восходит на небо иначе, чем через философию», поскольку «истинная философия ничто иное как религия, а подлинная религия – это правдивая философия». Эта позиция, исподволь вызревавшая в лоне западной средневековой по своей сути религиозной культуре, обернулась в дальнейшем, уже в Новое время, «время модерна», агрессивным отторжением религиозного сознания как «архаичного, реакционного, антинаучного, не совместимого с прогрессом», «просвещенным сознанием» европейского человечества, основанном на «научной рациональности».

**Третья** позиция, выраженная формулой «**верую, чтобы понимать**», достаточно обоснованная и уже реализованная в ткани философско-богословской мысли представителями греческой, восточной патристики, принятая также и Августином, обеспечила прочный мост, надёжную связь античной философии со средневековой мыслью. Сам Августин развивает широкую аргументацию в обоснование совершенно справедливого тезиса, что основной массив знаний человек всегда получает через веру, доверяя авторитетным людям, «опираясь только на свидетельство других», так что «без этой веры не могло бы существовать и самое человеческое общество». Но если мы всегда всюду так доверяемся человеческому авторитету, то тем с большим основанием должны доверяться «истинному, прочному и высшему авторитету, авторитету божественному», Священному Писанию, «обладающему превосходнейшим авторитетом»

относительно тех вещей, «незнание которых вредно, но и знания которых мы не в состоянии достигнуть сами», а также «великим и божественным мужам», познавшим истину и указавшим путь к ней в своих творениях. Ведь «вера в авторитет весьма сокращает дело и не требует никакого труда». Такой путь к истине – самый достойный и надежный для «громданейшего большинства», «для чьих душ, более тупоумных или более занятых житейскими делами, другого средства к спасению» не существует. Но поскольку «душа питается не иным чем, как разумением вещей и знанием, ... умозрениями и размышлениями», а «разум есть взор души, которым она сама собою, без посредства тела, созерцает истинное», то мы можем так же «дойти до истины путём разума». И здесь открывается широкий простор для философии, которую великий интеллектуал своего времени Августин вслед за не менее великими творцами средневековой культуры – восточными отцами церкви – оценивает очень высоко, особенно **диалектику**, способную, по убеждению Августина, каждому человеку дать массу истинных знаний, но прежде всего развить и усовершенствовать способность понимания и размышления. А это – надежный путь укрепления веры. Ведь «чтобы хотеть искать Бога, человек должен быть разумным».

К тому же огромное поле приложения философии – в **христианской герменевтике**, объяснении и истолковании Священного Писания. Уже Филон Александрийский обосновал и применил «аллегорический метод» понимания Библии, требовавший выявления и раскрытия глубинных скрытых символов в ветхозаветных историях. Для рафинированного, утончённого интеллектуала Августина Библия долгое время (обратился он в христианство уже в 32-летнем возрасте) воспринималась как грубый и примитивный текст. После же своего обращения и сам Августин с блеском демонстрирует также замечательное мастерство христианского герменевтика, глубокого и философски убедительного истолкователя часто запутанных и противоречивых библейских сюжетов. Таким образом, с рассматриваемой позиции спасение как цель человеческой жизни достижимо прежде всего через веру, сердцевина которой – любовь, но эта вера должна быть также просветляема и разумом. Но это касается не только веры. По Августину, все человеческое познание в целом базируется и основано на «нетелесном свете, который известным образом озаряет наш ум, дабы мы могли правильно судить обо всех вещах: для нас это возможно настолько, насколько воспринимаем мы этот свет». Теория познания Августина – **теория озарения, просветления, люминесценции**, нетелесного, невещественного света, озаряющего человеческий разум и лежащего в основе той «великой и удивительной способности», – страсти к познанию, которая, «кроме человека, не свойственна никому из смертных одушевлённых существ... А как велика любовь к знанию и насколько природа человеческая не желает обманываться, можно понять из того, что всякий охотнее желает плакать, владея здравым умом, чем радоваться в состоянии помешательства». Источник же этого «невещественного, умственного света, озаряющего человеческий ум» в любом познавательном акте – в самой вечной и абсолютной Истине, которой является Бог. «Это озарение нашим внутренним очам исходит из одного таинственного солнца. Все то истинное, что говорим мы, от него...».

**Схоластика** (от греч. schola – учёная беседа, школа, лат. scholastica – учёный, школьный) – следующий за патристикой длительный период (VIII–XV вв.) в развитии средневековой философии, связанный прежде всего с возникновением, ростом и расширением средневековой системы образования и необходимости его обеспечения соответствующими учебными и дидактическими материалами. Это открыло для философии ещё одно широкое поле деятельности – ясно и доходчиво, связно, последовательно и систематически, применительно к тому или иному уровню преподавания и обучения излагать сложнейшие богословско-мировоззренческие проблемы (обучение, естественно, было под опекой и в рамках теологии). Именно в этот период философия получает общепризнанный и почётный по тому времени титул и статус «служанки богословия».

Поскольку в содержательном плане принципиальные мировоззренческие проблемы были в своё время в напряжённом творческом поиске уже решены отцами церкви, представители схоластики вынуждены были, что называется, всем ходом вещей обратиться к проблемам формы, то есть к логической проблематике. И в этой области им принадлежат серьёзные достижения. Так, например, считается, что теоретические и операциональные основы математической логики заложены были именно средневековой схолистикой. В свою очередь внимание и интерес к логике были естественным следствием усилий средневековой схоластики решить для себя **проблему универсалий, общих понятий**, которая стала её основной темой. Проблема эта уже знакома нам по философии Платона. Это в подлинном смысле вечная философская проблема соотношения общего и единичного, проблема природы, т.е. бытийного, онтологического статуса общего. В античности эта проблема ставилась на научной, прежде всего математической основе, в эпоху схоластики, естественно, ставилась и решалась на теологической основе. При этом в рамках схоластики были выработаны два основных резко противоборствующих подхода к её решению: **реализм и номинализм** (умеренный номинализм получил название **концептуализма**). Реалисты – **Ансельм Кентерберийский** (1053–1109 гг.), **Гильом из Шампо** (1070–1121 гг.), **Фома Аквинский** (1221–1274 гг.) – были убеждены, что подлинным бытием обладает именно общее. *Universalia ante rem* – Общее предшествует вещам – такова краткая, ёмкая формула, выражающая эту позицию. Номиналисты, – а среди них были, как, впрочем, и среди реалистов, крайние и умеренные, – **Росцелин** (1050–1120 гг.), **Пьер Абеляр** (1079–1142 гг.), **Оккам** (1280–1348 гг.), **Буридан** (XIV ст.) – наоборот, реальный бытийный статус приписывали лишь единичным вещам, а общее сводили к наименованиям (лат. *nominalis* – относящийся к названиям, именам), названиям, которым человек обозначает единичные вещи. У крайнего номиналиста Росцелина универсалии, общие понятия иногда истолковываются даже как «звучание голоса» (*flatus vocis*). При таком подходе подрывается главный христианский догмат о Единой и Нераздельной Троице, которая превращалась в троебожие.

Умеренный реалист Фома Аквинский утверждал о трояком существовании универсалий – «до вещей» они существуют в божественном интеллекте как предвечные мысли Бога, в соответствии с которыми и был сотворен мир; «в вещах», где они выступают как «субстанциальные формы» этих вещей; и

«после вещей» – в человеческом интеллекте как его понятия, как результат абстрагирующей деятельности человека в ходе познания вещей природного мира. Умеренный номиналист Пьер Абеляр, отвергая реальный бытийный статус универсалий, признавал тем не менее их существование в качестве концептов, понятий человеческого ума как результата абстрагирования сходных свойств и признаков вещей и их объединения в человеческом уме (позиция концептуализма).

Неправильно думать, что проблема природы универсалий, бытийного, онтологического статуса общего, когда-то так сильно волновавшая схоластов и принимавшая часто форму острой и даже драматической борьбы реалистов и номиналистов между собой, – это чисто теоретическая, далекая от жизненной практики, давно «канувшая в лету» философская головоломка. Будучи подлинно универсальной, эта проблема вплетена в ткань всей, в том числе и социальной реальности. Когда молодые люди, он и она, создавая семью, не модифицируют кардинально своё поведение, подчиняя его закону жертвенной любви («Ты сказала, что я тебе нужен. И вот я боюсь каждой капли дождя, как бы она меня не убила»), а на первое место по-прежнему выдвигают своё собственное горячо любимое Я – они безнадёжные номиналисты. Безнадёжные в том смысле, что надеяться в этом случае на прочность и долголетие семьи – дело заведомо пустое.

Для социальных же «реалистов» семья – не механическое соединение самодостаточных индивидов, а новая, священная надындивидуальная общность, надындивидуальная реальность, счастливо и без капли сожаления поглощающая их в себе, поглощающая безвозвратно. То есть номинализм в нашей жизни – это эгоизм, индивидуализм, разобщенность, обособленность, отчужденность людей друг от друга, равнодушие, безразличие ко всему, что не затрагивает непосредственно интересы свободного «социального атома». Что же до теоретического аспекта проблемы универсалий сегодня, то она – головная боль современной математики и логики, а следовательно, и современного предельно математизированного естествознания. Ведь поднятая в начале XX в. во всей своей остроте проблема оснований математики так и осталась нерешённой.

Схоластика – это своеобразная интеллектуальная готика средневековья, неустанное возведение стройных и законченных концептуальных построений, с той, правда, существенной оговоркой, что обитал в этих величественных интеллектуальных творениях не столько дух Божий, сколько дух рацио, дух науки, впервые столь мощно проявивший себя ещё у досократиков.

Схоластический рационализм – величина, в схоластике постоянно возраставшая. Зрелая схоластика уверенно ставила перед собой задачу построения рациональной, научной теологии, основываясь на убеждении в «возможности исследования веры с помощью разума». Пьер Абеляр – «странствующий рыцарь диалектики», отождествлявший её с логикой, «которая есть дар вечного Логоса», был убеждён, что «вера, не просветленная разумом, недостойна человека». Выражением такой нараставшей рационалистической тенденции в схоластике явились рациональные доказательства бытия Бога, первое из которых, так называемое «**онтологическое**» доказательство, принадлежит Ансельму Кентер-

берийскому. Оно исходит из самого понятия, идеи Бога. Поскольку «Бог есть то, больше чего ничего нельзя помыслить», то, значит, атрибут существования необходимым образом входит в само понятие Бога. (Какой же это Бог, если ему не хватает такой «малости», как существование.) Поэтому когда безумец осмеливается отрицать существование Бога, он просто не понимает, о чём говорит.

Позже, в XIII в., Фома Аквинский сформировал ещё пять рациональных доказательств существования Бога, но эти доказательства не оригинальны, так как были выдвинуты в своё время ещё Аристотелем. В целом же **Фоме Аквинскому принадлежит особое место** в истории средневековой схоластики. Это место определяется прежде всего тем, что Фома переориентировал средневековую схоластику с августино-платоновского философского наследия на **философию Аристотеля**, переистолковав её в духе христианского богословия.

После Фомы Аквинского Аристотель становится главным и безусловным авторитетом, окончательной инстанцией истины в схоластике, которая начинает воспринимать и описывать реальность в терминах и категориях аристотелизма. По вопросу соотношения веры и разума Фома выдвигает и обосновывает концепцию их **изначальной гармонии**, поскольку основные догматы веры, «истины откровения» являются, считает Аквинский, сверхразумными и поэтому не могут противоречить истинам разума. Когда руководимая разумом философия вступает в противоречие с истинами откровения и христианской веры, ошибка, несомненно, на её стороне. Поэтому, заключает Фома, за теологией остаётся в конечном итоге функция определения и указания разуму, а значит, и философии и науке, их высших целей и задач.

В дальнейшем в русле схоластики сформировалось оппозиционное крыло, которое стремилось вывести философию и связанную с нею науку из-под контроля и опеки теологии. Это нашло выражение в **теории двойственной истины**, согласно которой философия и теология не могут противоречить друг другу, так как имеют разные предметные области исследования: философия и наука исследуют природный мир, в то время как теология решает задачу «спасения» человека, которое связано с областью сверхъестественного бытия. Схоластика как течение философской мысли продолжала своё развитие и за временными рамками средневековья уже как **неосхоластика**. Её правопреемницей и наследницей стала в XIX в. философия **неотомизма** (обновленная философия Фомы Аквинского), которая признана католической церковью в качестве её официальной философии.

В постсредневековый период схоластика стала объектом острой, уничтожающей критики со стороны новых философских течений, усилиями которых превратилась в общественном сознании в синоним бесплодного, полностью оторванного от жизни и науки умозрительного мудрствования. По этому поводу уместно сказать, что средневековая философия, и прежде всего её схоластическая ипостась, добросовестно, жертвенно и до конца пронесла эстафету всеобщего, безусловного, необходимого рационального знания (хотя и в теологической упаковке) и передала её новой, уже естественнонаучной рациональности. И как часто бывает в жизни, неблагоприятное дитя, ориентированное двигаться безоглядно только вперёд, с легкостью освободилось от каких-либо обя-



зательств по отношению к прошлому, приняв из материнских рук этот бесценный дар, не только не нашло слов благодарности, но ответило полным отрицанием, обрушив на прошлое едва ли не площадную брань.

В целом же образ всей средневековой философии очерчивается следующими наиболее существенными чертами:

1. **В онтологическом аспекте – это объективный идеализм.** Бог как абсолютная, бесконечная, трансцендентная, неизменная духовная реальность есть вечность, противостоящая, но одновременно и всегда таинственно связанная с имеющим начало и погруженным во временной поток изменений своим творением – миром: природным, человеческим и миром тварных же духов.

2. **В гносеологическом плане** первенство в главном для человека жизненном деле богопознания отдаётся без колебаний **вере** – пламенному порыву любви как ответу на безграничную божественную любовь. Отсюда ключевая роль авторитета, бдительное хранение догматических основ.

В то же время разум как искра божественного интеллекта в человеческой душе – надежный внутренний цензор, зорко стоящий на страже её искренности и чистоты, а значит, и верный компас на труднейшем пути богопознания. Но он же – основной инструмент эффективной познавательной деятельности, направленный на созданный Богом мир. То есть **«познание сердцем»** всегда корректируется и апробируется его (сердца) «умными очами».

Эта линия христианского аскетического **мистицизма**, древнейшей практики «внутреннего молитвенного делания», опыта мистической интуиции, мистического созерцания, скажем современным языком, – христианской йоги («до глазниц борода, из глазниц – бесконечность»), лишь вскользь обозначена, но почти не затронута нами, между тем как это основа основ христианской религии. Она никогда не прерывалась и в западном, католическом христианстве (один из ярких примеров тому – борьба аскета-мистика Бернара Клервосского с «Аристотелем схоластики» – Пьером Абеляром), однако, была отодвинута доминантой схоластического рационализма на задворки западной духовной жизни. Внутренний опыт мистического молитвенного созерцания был уже во многом непонятен и чужд поздней схоластике.

Восточное же, православное христианство избежало этого явного перекося духовности в сторону сухой, рассудочной рациональности. Обнищавшему же духом «европейскому человечеству» ещё только предстоит (если суждено ему свернуть со своего тупикового пути) новое открытие греческой мудрости, на этот раз уже христианской.

3. **В аксиологическом плане** средневековая философия ориентирует человека прежде всего на внутреннее, «духовное делание», борьбу с «внутренним врагом», который прячется и ловко скрывается за всякой «мирской» и «плотской» страстью, «пригвождает ум наш к земным вещам», стоит за «лукавыми помыслами» человеческого ума и «скверными» побуждениями его сердца. Эту исходную аксиологическую ориентацию средневековой философии хорошо выражают слова средневекового поэта, обращенные к юному поколению:

«Юношам заданье – самообузданье.  
Самообузданье – юношам заданье».  
Ведь «проникает в душу грех, предвещая неуспех.  
Предвещая неуспех, проникает в душу грех.»

Из такой аксиологии (учения о ценностных ориентациях) вытекает и соответствующая **праксиология** (учение о человеческих действиях). Чтобы работать на спасение человеческой души, эти действия должны определяться и регулироваться исключительно христианскими ценностями, новозаветными заповедями Христа, показавшего и личный пример неуклонного следования им.

Подводя общий итог знакомству со средневековой философией, вполне правомерно сделать следующий вывод. В XX в., а теперь уже и в начале XXI в. европейская культурная элита непрерывно совершает паломничество за паломничеством на Восток за обретением утраченной духовности. По нашему твёрдому убеждению, несоизмеримо более продуктивным было бы паломничество назад, к своим культурным корням, которые остались в толще средневековой культуры. В современную эпоху **неоязычества**, когда внутреннее измерение человека смято, сплюснуто и затоптано внешним активизмом, средневековье с его главной заботой именно об этом **«внутреннем человеке»** остается тем могучим и огромным материком, на котором обезумевшее в бесконечной гонке за призрачным «здесь и сейчас» европейское человечество могло бы найти и твердую почву под ногами, и регенерацию своей поврежденной, больной духовности.

## Философия эпохи Возрождения

Эпоха Возрождения в европейской истории охватывает период XIV–XVI вв. Иногда она рассматривается как переходный период от средневековья к Новому времени, но все-таки более правы те, кто рассматривает её как начальную фазу Нового времени, которое во второй половине XX в. с лёгкой руки постмодернизма получило название модерна. Родина и наиболее мощный источник Возрождения – Италия. Однако, возникнув первоначально в Италии, оно со временем в той или иной степени охватило все регионы Европы.

Своим названием **Возрождение (или Ренессанс)** обязано обращением интеллектуальной элиты Италии к культурному наследию Античной Греции периода наивысшего её подъёма, в которой итальянские интеллектуалы XIV ст. видели максимально полное воплощение своих идеалов. И если по форме это было как будто возвращение назад, обращение к далёкому, почти двухтысячелетнему прошлому, то по своей глубинной сути это был радикальный мировоззренческий сдвиг, полный разрыв с ещё живым средневековьем и его системой основополагающих ценностей. Суть этой радикально новой мировоззренческой установки хорошо выражают слова **Франческо Петрарки** (1304–1374 гг.), выдающегося поэта и в то же время одного из зачинателей возрожденческого гуманизма : «На что следует надеяться в божественных делах, –

этот вопрос предоставим ангелам, из которых даже наивысшие пали под его тяжестью. Конечно, небожители должны обсуждать небесное, мы же – человеческое... Пока человек пребывает здесь, он должен добиваться той славы, на которую может здесь рассчитывать, а ту, большую, он вкусит на небе, где он не захочет уже и думать об этой земной. Следовательно, порядок таков, чтобы смертные прежде всего заботились о смертных вещах и чтобы вечное следовало за преходящим».

В противоположность средневековому человеку возрожденческий человек ставит, таким образом, на первое место не заботу о вечном, о спасении души, об обретении вечной жизни в потустороннем мире, наоборот, своё земное существование он превращает в самоцель, все силы свои направляет на достижение земного счастья, успеха и славы, максимально полного самопроявления. Гармоничный, духовно и физически совершенный человек, живущий полноценной земной жизнью как антипод средневековому аскетическому отвержению «мира и плоти», и составляет тот самый возрожденческий идеал, максимально полную реализацию которого идеологи Возрождения видели именно в Античной Греции времён Перикла. Человек, не мыслящий своего существования вне связи с Богом, и человек, отвернувшийся от Бога ради своего земного благополучия и счастья, никому не передоверяющий и ни на кого не перекладывающий дела своего земного благоустройства, – в этом коренное отличие антропоцентризма средневекового от пришедшего на смену ему **возрожденческого антропоцентризма**.

Совершенно очевидно, что это уже человек Нового времени, новой буржуазной формации, хотя сама эта формация ещё только начинала складываться, как принято говорить, в недрах феодального общества. Философия в этом случае, как это довольно часто бывало, сработала на опережение.

Таким образом, эпоха Возрождения – это эпоха неуклонного, хотя на первых порах и постепенного складывания новых, буржуазных общественных отношений, развития городов и их успешной борьбы за свою автономию, роста в них мануфактурного производства, непрерывного падения влияния и власти церкви и её идеологии на общество, соответственно и одновременное усиление процессов секуляризации европейской культуры, которая все более и более становится светской и в которой освободившийся трон госпожи и владычицы с течением времени перешёл к очень громко заявившей о себе новой науке, она свою задачу видит исключительно в исследовании природного мира на основе чувственного опыта и экспериментов, все более строгих научных методов с применением всё более точных научных приборов.

Возрождение – это эпоха сначала **астрономической революции**, связанной с именами **Николая Коперника** (1473–1543 гг.), **Тихо Браге** (1546–1601 гг.), **И. Кеплера** (1571–1630 гг.) и **Галилео Галилея** (1564–1642 гг.), а затем в XVII ст. – **научной революции** (**Исаак Ньютон**, 1642–1727 гг.). Возрождение – это и **великие географические открытия** и начало западной «цивилизационной» миссии в Америке, Азии, Африке (1492 г. – открытие Колумбом Америки, 1510–1511 гг. – «цивилизованная» Европа возрождает работоторговлю,

поставив на хорошо отлаженную коммерческую основу массовую, растянувшуюся на века экспортацию негров в Америку).

Реабилитация земного, посюстороннего бытия человека дала великий **импульс художественной культуре**, которая в изображении человека и человеческого мира достигает величайших, остающихся и по сей день непревзойдёнными вершин. Один лишь перечень великих творцов искусства этой эпохи сам говорит за себя: в Италии – **Данте, Боккаччо, Петрарка, Джотто, Боттичелли, Рафаэль, Тициан, Леонардо да Винчи, Микельанджело, Браманте, Альберти**; во Франции – **Рабле, Ариосто**, в Испании – **Сервантес, Эль-Греко, Лопе де Вега**, в Германии – **Дюрер, Грюневальд**, в Голландии – **Брейгель**, в Англии – **Джон Донн, Шекспир**, в Беларуси – **Франциск Скорина**.

Эпоха Возрождения – это и мощное движение **Реформации**, церковный раскол, возникновение **протестантизма** в странах Северной Европы, жесточайшие, до выжженной земли, кровавые религиозные войны, а затем **контрреформация**, положившая конец Возрождению в Италии и странах, оставшихся в зоне влияния папского престола, а также и реванш утратившего север Европы католицизма в других её регионах, в том числе на территории Великого Княжества Литовского. Ключевые фигуры Реформации и контрреформации – **М. Лютер** (1483–1546 гг.) и **И. Лайола** (1491–1556 гг.), основатель «Общества Иисуса», Ордена иезуитов (1534 г.).

**Образ философской мысли Возрождения.** Возрождение как общекультурная установка того времени на возврат к первоначалам, чистым истокам, в философии проявилось прежде всего неприятием, **критикой схоластики** с её культом Аристотеля и умозрительной «диалектикой». Обратной стороной этого отрицания схоластики и всей её проблематики явилась **натурфилософия**. Аналогично тому, как в трактовке человека Возрождение перенесло центр своего внимания на чисто земное измерение его бытия, так в онтологии происходит сдвиг фокуса исследовательского интереса философии на природу, природный космос, происходит возрождение натурфилософии, философии природы. Возрожденческий антропоцентризм, о котором было сказано, естественным образом дополняется **натуроцентризмом** в онтологии. Уже не Бог, а природа оказывается в центре внимания философии.

Возрождается натурфилософия в двух вариантах. В первом случае природа истолковывается в понятиях и представлениях **античной атомистики** (Валла, Монтень, Галилей). Возрождённая атомистика завоёвывает в дальнейшем прочное место в европейской философии и науке. Второй вариант натурфилософии – **пантеистический** – развивали самые выдающиеся философы Возрождения **Николай Кузанский** (1401–1464 гг.) и **Джордано Бруно** (1548–1600 гг.). (Напомним, что пантеизм сближает, иногда до отождествления, природу и Бога). Философские концепции обоих мыслителей изобилуют замечатель-

ными диалектическими идеями (диалектическими в современном смысле как относящимися к развитию и всеобщей связи явлений действительности). Николай Кузанский развил учение о Боге как абсолютной бесконечной субстанции, в ко-

торой совпадают противоположности. Такая субстанция есть тождество бесконечного максимума и бесконечного минимума. Поэтому «Бог есть всё во всём и в то же время ничто из всего». В бесконечности нет центра и периферии. Это взрывало и отбрасывало представления аристотелевской физики и схоластической науки о конечности Космоса и Земле как его центре. Кузанский, таким образом, философски обосновал и подготовил революционный переворот в астрономии, совершённый позднее Н. Коперником. (Геоцентризм прежней космологии был им разрушен, а вместо него утверждён гелиоцентризм).

Возникновение мира, по Кузанскому, есть не единовременный акт, а развёртывание его из бесконечной субстанции, в которой он пребывал в свёрнутом виде. Поэтому мир есть божественная книга, в которой Бог раскрывает себя человеческому познанию, и это познание должно развиваться не в идеальном пространстве схоластических абстракций и определений, а в реальном физическом пространстве прямого контакта с природным миром. При этом нельзя получить вечную и неизменную истину, но можно, всё более и более преодолевая незнание, углублять знание о конкретных вещах и явлениях. Человек есть **микрокосм** и «обладает силой развёртывать из себя все в круге своей области, все производить из потенции своего центра».

**Джордано Бруно** развивает концепцию бесконечной множественности миров в единой Вселенной, её однородности по всем направлениям, которая есть целостный живой организм, пронизанный духом, поскольку в основе всего – **монады**, «живые атомы», удерживающие в себе образ целого мира. Человек лишь своей деятельностью проявляет свое величие и утверждает себя в качестве космической силы.

Для гносеологии Возрождения характерна в целом уверенность в познаваемости мира, подчёркивание важной роли чувственного опыта в познавательном процессе и в то же время признание большой силы разума в получении истинного знания.

Важной составляющей образа философской мысли Возрождения является **гуманизм**, связанный с уже рассмотренным нами антропоцентризмом. Его характеризует вера в безграничные возможности человека, его воли и разума, утверждение идеала свободной, раскрепощённой и творческой человеческой личности, исполненной жаждой жизни, активной и деятельной. При этом гуманисты (Л. Валла, Ф. Рабле, Телезио и др.) обращаются к идеям Эпикура, рассматривая стремление человека к счастью, наслаждению и самосохранению в качестве неотъемлемого свойства его «естественной природы».

Новое понимание человека и смысла его жизни в философии Возрождения дополняется и новыми социально-политическими идеями и представлениями. Идеологи нарождавшейся молодой буржуазии, которой предстояло в борьбе за свои права уничтожить феодальные порядки, решительно отвергли средневековые теории «божественной природы» государства, первенства и верховенства в обществе церковной власти, заложили основы нового политического мышления. На повестке дня стояла задача преодоления феодальной раздробленности и создания новых, буржуазных государств. Жесткий, трезвый реализм присущ **политической теории Н. Макиавелли**, который рассматривает госу-

дарство и принципы управления им уже без каких-либо ссылок на сверхъестественные факторы. Анализируя соотношение судьбы и свободы в обеспечении успеха управления государством и обществом (для Макиавелли они тождественны), он приходит к выводу, что в политике «лучше быть смелым, чем осторожным, потому что судьба – женщина, и если хочешь владеть ею, надо её бить и толкать. Известно, что таким людям она чаще даёт победу над собою, чем тем, кто берётся за дело холодно. И наконец, как женщина, судьба всегда благоволит к молодым, потому что они не так осмотрительны, более отважны и смелее ею повелевают».

Острота социальных противоречий, неоднозначность вектора исторического движения, которому ещё предстояло проложить себе путь через сумятицу больших и малых событий, индивидуальных и массовых социальных действий, тяжёлое и безысходное положение низов дали пищу и первым **социалистическим утопиям (Кампанелла, Мор)**, отразившим как протест против непосильного гнёта, так и мечту о благословенном справедливом мироустройстве. На Беларуси середины XVI ст. такие «еретические» идеи успешно распространял Феодосий Косой, который, по оценке одного из его современников – оппонентов, «как Магомет развратил своим учением Восток, Лютер – Запад, так Феодосий – Литву».

В целом же философия Возрождения, при всём её открытом дистанцировании от схоластики, сохраняет ещё много общих с нею моментов и точек соприкосновения. Достичь своего полного расцвета на новых, уже не связанных со схоластикой основах, философия смогла уже в XVII в., в постренессансную эпоху.

## **Философия Нового времени (XVII в.)**

XVII в. – время великих достижений в европейской философии, которая покидает стены университетов (оставляя их в распоряжении неосхоластики) и становится предметом занятий, инструментом напряжённого интеллектуального поиска политиков, учёных, военных, дипломатов и просто частных лиц. XVII в. – это замечательная плеяда выдающихся мыслителей, создателей оригинальных, самобытных и целостных философских систем: **Фрэнсис Бэкон** (1561–1626 гг.), **Рене Декарт** (Картезий) (1596–1650 гг.), **Томас Гоббс** (1588–1679 гг.), **Бенедикт Спиноза** (1632–1677 гг.), **Джон Локк** (1632–1704 гг.), **Готфрид Лейбниц** (1646–1716 гг.), **Исаак Ньютон** (1642–1727 гг.), **Пьер Гассенди** (1592–1655 гг.), **Блез Паскаль** (1623–1662 гг.), **Никола Мальбранш** (1638–1715 гг.).

Образ философской мысли этого исключительно плодотворного своим новаторским интеллектуальным прорывом времени можно очертить следующими наиболее общими чертами: основной исследовательский интерес направлен на философское обоснование научного познания природы и поиск эффективного научного метода, что можно назвать и определить как **эпистемоцентризм** (греч. episteme – знание), имея в виду, конечно, знание научное.

В рамках такой основной проблемы находят своё полное выражение и самоопределение две главные гносеологические позиции – **сенсуализм и рационализм**. Философия, всё более и более подстраиваясь под науку с её непрерывно нараставшими впечатляющими достижениями и следуя всюду за ней в её обозе, начинает и на мир смотреть её глазами, воспринимать мир её представлениями и понятиями. Поскольку XVII–XVIII вв. – это период великих успехов механики в новоевропейской науке, соответственно в философии, в её онтологической части, в понимании природного мира формируется и утверждается **механистический метафизический материализм**. Оформляется и получает философское обоснование **либерализм** – социально-политическая идеология молодой, устремлённой в будущее, исполненной социального оптимизма европейской буржуазии. В соответствии с новыми социально-политическими реалиями быстро формирующегося буржуазного общества даётся философское определение его сущности и происхождения, места индивида в нём, его ценностные ориентации, принципы его коммуникации и взаимодействия с другими индивидами и с обществом в целом.

Первоначальную постановку и решение обозначенной выше основной проблемы данного периода (эпистемоцентризма) наиболее рельефно и чётко дают **основоположники философии Нового времени – Ф. Бэкон и Р. Декарт**. Их философские концепции имеют и ряд близких, сходных философских подходов, но также и ряд важных, существенных различий, которые мы представим следующей сопоставительной схемой (табл. 5):

Таблица 5

<b>Проблемы</b>	<b>Ф. Бэкон</b> – английский философ, основоположник линии эмпиризма в новоевропейской английской философии, дослужился до должности лорд-канцлера, хранителя печати (второе после Короля, лицо в государстве). Основное произведение – <b>«Новый Органон»</b> (1620)	<b>Р. Декарт</b> – выдающийся французский учёный (физик, математик, основоположник аналитической геометрии, физиолог) и философ. Основные философские работы : <b>«Рассуждение о методе»</b> (1637), <b>«Начала философии»</b> (1644)
<b>Отношение к схоластике</b>	Оба на позиции полного отрицания схоластики, которая, по Декарту, превращает занимающихся ею в педантов, «делая их менее восприимчивыми к доводам разума, чем они были бы, если бы никогда её не изучали». Все умозрительные философские учения для Бэкона – это «слова праздных стариков для невежественных юношей»	
<b>Соотношение философии и науки</b>	Для обоих философия и наука составляют единое целое и соотносятся как фундамент и возведённое на нём здание. По Бэкону, только «естественная философия... должна почи-	

	таться великой матерью наук». А для Декарта «вся философия подобна как бы дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, исходящие от этого ствола, – все прочие науки, сводящиеся к трём главным: медицине, механике и этике»
<b>Предмет и направленность познания</b>	Оба убеждены, что им может быть не что иное, как «глубокое исследование природы», которое обязательно должно носить практический характер, способствовать «действительному могуществу и величию человеческому и расширить его границы», «установить и распространить могущество и власть самого человеческого рода по отношению к совокупности вещей». Для Бэкона «истина и полезность суть... совершенно одни и те же вещи». Оба, таким образом, провозвестники характерного для буржуазной формации потребительского и экспансионистского отношения к природе. «Вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звёзд, небес и всех прочих окружающих нас тел ... мы могли бы использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, как бы господами и владетелями природы» (Декарт)
<b>Отношение к Богу и его связи с миром</b>	И Бэкон и Декарт признают существование Бога, но при рассмотрении природы как предмета науки требуют исследовать её без всяких ссылок на какое-либо его вмешательство в природные явления и сами неукоснительно придерживаются этого принципа

Продолжение табл. 5

<b>Необходимое условие успеха в этом деле</b>	<b>Правильный метод научного познания</b> , так как по убеждению Декарта «гораздо лучше не думать об отыскании истины какой бы то ни было вещи, чем делать это без всякого метода, ибо ... подобные беспорядочные занятия и тёмные мудрствования омрачают естественный свет и ослепляют ум». Поиск и обоснование такого метода становится для обоих мыслителей центральным элементом их философских концепций. И у Бэкона, и у Декарта адекватный метод распадается <b>на две части – негативную и позитивную составляющие</b>	
<b>Негативная составляющая метода</b>	<b>Предварительная процедура очищения ума</b>	
	Бэкон: человеческий ум постоянно осаждают <b>четыре вида призраков</b> (идолов, заблуждений), не освобо-	Декарт: «... для разыскания истины необходимо раз в жизни, насколько это возможно, поставить всё под сомнение», осуществить



	<p>дившись от которых невозможно объективное, достоверное знание о вещах.</p> <p>1. «<b>Призраки рода</b> находят основание в самой природе человека... Все восприятия, как чувства, так и ума, относятся к человеку, а не к миру. Ум человека уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде.»</p> <p>2. «<b>Призраки пещеры</b> суть заблуждения отдельного человека. Ведь у каждого помимо ошибок, свойственных роду человеческому, есть своя пещера, которая разбивает и искажает свет природы». «Вот почему Гераклит правильно сказал, что люди ищут знания в малых мирах, а не в большом или общем мире.»</p>	<p><b>радикальное сомнение</b>, так как наш разум переполнен различными «опротечивыми суждениями», как правильными, так и неправильными, о предметах реальности. Но радикальное сомнение, не будучи чем-либо ограничено, неизбежно приводит к скептицизму, отрицанию познания истины.</p> <p>Декарт как ученый не мог остановиться на позиции скептицизма, наоборот, он преисполнен уверенности в успешном познании природы и даже её покорении на основе такого достоверного научного знания. Поэтому он, настаивая на необходимости во всем сомневаться, обязательно должен был найти и твёрдую, спасающую от скептицизма точку опоры под ногами. И он её благополучно находит. «Отбросив... всё то, в чём так или иначе мы можем сомневаться, и даже предполагая всё это ложным, мы легко допустим, что нет ни Бога, ни земли и что даже у нас самих нет тела, но мы все-таки не можем предположить, что мы не существуем,</p>
--	---	---

Продолжение табл. 5

<p>3. <b>Призраки рынка</b> связаны с общением и взаимодействием людей посредством речи. «Люди объединяются речью. Слова же устанавливаются сообразно разумению толпы. Поэтому плохое и нелепое установление слов удивительным образом осаждает разум... Слова прямо насилуют разум, смешивают всё и ведут людей к пустым и бесчисленным спорам и столкновениям.»</p> <p>4. Существуют также <b>призраки театра</b>, «которые вселились в души людей из разных догматов философии, а также из превратных законов доказательств». Ведь «сколько есть принятых и изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры».</p> <p>Отвергнув аристотелевскую физику, Бэкон обращается к идеалам досократиков в понимании природы, став тем самым основоположником <b>линии материализма</b> в новоевропейской английской философии. Материя для него «непосредственно после Бога...является причиной всех причин, не будучи сама обусловлена никакой причиной». По Бэкону, это «идея, имеющая немаловажное значение, едва ли не величайшая из всех когда-либо высказанных». Он решительно отбрасывает</p>	<p>в то время как сомневаемся в истине всех этих вещей». Заключение, истина, тезис «<b>я мыслю, следовательно, я существую</b>», по Декарту, и есть та твёрдая основа, недоступная никакому сомнению, на которой только и может быть воздвигнуто прочное здание всего человеческого знания.</p> <p>В этом исходном постулате декартовской теории познания и всей его философии в абстрактной форме нашёл своё точное выражение внутренне присущий новоевропейскому буржуазному миру индивидуализм, субъективизм, а в конечном итоге и волюнтаризм, для которых собственное мышление субъекта и его мыслящее Я первичнее и достовернее всего остального, что может быть в действительности.</p> <p>Как же Декарт выбирается из тупика субъективизма? Здесь он прибегает к идее Бога в нашем уме. Декарт сторонник <b>концепции врождённых идей</b> в сознании субъекта. «Так, душа имеет в себе идеи чисел и фигур, имеет также среди общих понятий и то, что «если к равным величинам прибавить равные, то получаемые при этом итоги будут равны между собой», она имеет и другие столь же очевидные понятия». Среди них, по Декарту, присутствует и <b>идея Бога</b>, а его существование «доказуемо одним тем, что необходимость бытия, или существования заключена в понятии, которое мы имеем о нём». То есть Декарт, отвергая схоластику, берёт на вооружение уже известное нам «<b>онтологическое доказательство</b>» бытия Бога Ансельма Кентерберийского. Бог же, по Декарту, поскольку он не может быть обманщиком, является</p>
---	---

аристотелевскую трактовку материи как начала абстрактного, лишь возможного, потенциального, пассивного и бесформенного и присоединяется к позиции досократиков, которые «все.. определяли материю как активную, как имеющую некоторую форму, как наделяющую этой формой образованные из неё предметы и как заключающую в себе принцип движения». Бэкон солидаризируется в итоге с атомистической концепцией материи. «... С неизбежной необходимостью человеческая мысль (если она желает быть последовательной) приходит к атому, который является реальным существом, обладающим материей, формой, измерением, местом, силой сопротивления, стремлением, движением и эманациями и который также при разрушении всех естественных тел остаётся непоколебленным и вечным»

гарантом того, что и внешний мир не есть иллюзия, а столь же достоверная реальность, как и наше мыслящее Я. Декарт – дуалист в трактовке реальности, т.е. он считает, что в сотворенном Богом мире существуют независимо друг от друга две **субстанции – мыслящая, духовная** (её главный атрибут – единство, неделимость, т.е. непротяжённость) и **телесная, материальная** (её главный атрибут – «величина, то есть протяжение в длину, ширину и глубину», а также «фигура, движение, расположение и делимость частей»). Таким образом, для Декарта природный мир – это «протяжённая материя», бесконечно делимая и не имеющая никаких границ. «Земля и небеса созданы из одной и той же материи», которую математик Декарт отождествляет с пространством и сводит к характеристикам, математически определяемым и фиксируемым. Движение сведено Декартом к пространственному перемещению тел «из одного места в другое, ибо только оно для меня понятно, и я не думаю, что в природе следует предполагать какое-либо иное». Отсюда естественный вывод, что «в природе материальных вещей нет ничего, что не позволило бы придумать очень лёгкое механическое объяснение», тем более, что растения, животные, в том числе и человеческое тело для Декарта – это сложные механизмы. Поэтому и «весь вообще видимый мир – подобие механизма, в котором надлежит рассматривать только очертания и движение». С лёгкой руки Декарта природный мир стал восприниматься в дальнейшем европейской

		<p>наукой и воспитанным ею обывателем как холодный безжизненный космос, бездушная механическая система протяжённых тел</p>
<p><b>Позитивная составляющая метода</b></p>	<p>Как уже отмечалось, Бэкон – основоположник <b>ново-европейского английского эмпиризма</b> (эмпирия – греч. опыт), для которого «самое лучшее из всех доказательств есть опыт». Бэкон – горячий сторонник и пропагандист опытного, экспериментального естествознания. Наука, чтобы успешно избегать бесплодных схоластических «заскоков ума за пределы природы», должна твёрдо держаться «почвы опыта». «Человеческому уму, – уверен Бэкон, – надо придать не крылья, а свинец и тяжести, чтобы они сдерживали всякий прыжок и полёт». Это и достигается экспериментами и опытами – <b>«плодоносными»</b> и <b>«светоносными»</b>. И хотя первые приносят прямой результат и пользу, для науки наибольшую ценность представляют светоносные опыты, главная цель которых – открытие законов природы, что «служит основанием как знания, так и деятельности». «За открытием законов следует истинное созерцание и свободное действие». В противоположность аристотелевской дедуктивной логике Бэкон разрабатывает <b>индуктивную логику</b>, «которая движется посредством индукции» (то есть</p>	<p>Декарт – <b>основоположник линии гносеологического рационализма</b> в новоевропейской философии, для которого «ни одну вещь в её сущности мы не воспринимаем при помощи наших чувств, а только посредством нашего разума, когда он вступает в действие». С этой позиции «только один разум способен познать истину, хотя он и должен прибегать к помощи воображения, чувств и памяти».</p> <p>Последние три способности могут, однако, и препятствовать разуму в его познании истины. Таким образом, образцом и моделью любого типа знания является для Декарта общая «математика», включающая «числа и фигуры», поэтому и всеобщий «универсальный и плодотворный» метод научного познания строится им по образцу приёмов исследования в математике, и геометрии в том числе. Основные компоненты этого метода – <b>интуиция и дедукция</b>. С помощью интуиции мы усматриваем, по Декарту, непосредственно, то есть не прибегая к доказательствам, с несомненной ясностью и отчетливостью исходные аксиомы, наиболее общие принципы и положения. Дедукция же есть цепь достоверных логических заключений, выводов из таких уже интуитивно полученных самоочевидных аксиом</p>

	движение познания от частного к общему). <b>Метод эмпирической индукции</b> как основа бэконовской индуктивной логики включает анализ предмета с последующим синтезом	
--	---	--

Окончание табл. 5

Бэкон и Декарт, таким образом, сместили центр философской проблематики в новоевропейской философии из онтологии с её проблемами бытия в **область гносеологии, теории познания**, в которой четко вычленяется проблематика субъекта и объекта, методов и условий получения объективного знания, исключаящего какие-либо субъективные привнесения. При этом каждый из них прокладывает, философски обосновывая, методологический путь одному из **двух основных** направлений ветвей новоевропейской науки: Бэкон – **эмпирическому, опытному естествознанию**, Декарт – **естествознанию теоретико-математическому**.

Дуалистическая философия Декарта, внутренне противоречивая, но пронизанная неистребимым гносеологическим оптимизмом, вдохновляемым замечательными успехами опытного и теоретического естествознания, дала мощный толчок новоевропейской философии. Декартовскую линию гносеологического рационализма продолжили Т. Гоббс в Англии, Б. Спиноза в Голландии, Г. Лейбниц в Германии, а в XVIII в. представители и немецкой классической философии.

**Спиноза**, однако, преодолевает декартовский дуализм и создает цельную монистическую концепцию онтологического и гносеологического **панлогизма и пантеизма**. Сердцевина его философии – учение о **субстанции**. Он принимает декартовское определение субстанции как вещи, которая для своего существования не нуждается ни в какой другой вещи. В силу этого субстанция едина, абсолютна, вечна, бесконечна, неизменна, она **«причина самой себя»**, есть **природа или Бог**. Протяжение и мышление, бывшие в декартовской философии самостоятельными независимыми субстанциями, у Спинозы – **атрибуты**, фундаментальные свойства единой субстанции. В единой бесконечной субстанции господствует полная упорядоченность, строгая, причем не механическая, как у Декарта, а логическая необходимость и закономерность. Поскольку протяжение и мышление – **два атрибута** единой субстанции, то онтологический детерминизм у Спинозы неизбежно дополняется логически строгой рациональной упорядоченностью и познавательного процесса. **«Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»**, – формирует Спиноза основополагающий принцип гносеологического рационализма.

Основное философское сочинение Спинозы «Этика, доказанная геометрическим способом» уже в самой структуре текста воспроизводит логику дедуктивной аксиоматики геометрии с ее определениями, аксиомами, теоремами

и доказательствами. Главное стремление души, уверен Спиноза, если она руководствуется разумом, – это познание. **«Все, к чему мы стремимся вследствие разума (Ratio), есть не что иное, как познание... Поэтому нет разумной жизни без познания.»** Это, тем более для Спинозы, несомненно, поскольку для него «воля и разум – одно и то же». Соответственно, «самое полезное в жизни – совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека; ибо *блаженство* есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие созерцательного (интуитивного) познания Бога». И, значит, **«могущество души определяется одной только ее познавательной способностью».** Но для Спинозы присущая человеческой душе «познавательная любовь к Богу», «та наша часть, которая определяется как познавательная способность, то есть лучшая наша часть», реализуется не иначе, как через познание вещей. «Чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем Бога». А так как для Спинозы душа и тело – это модусы, состояния единой субстанции, то «человеческая душа способна к восприятию весьма многого и тем способнее, чем в большее число различных состояний может приходиться ее тело».

При этом, в противоположность Декарту, наделившему, как мы помним, душой лишь человека, Спиноза, делает вывод, что в субстанции все вещи, «хотя и в различных степенях, но все же одушевлены». Человеческая же душа как «часть бесконечного разума бога» посредством «вечной своей части» – разума, способна «постигать вещи в их первых причинах», «ясно и отчетливо», то есть получать объективное, истинное знание «сообразно с порядком разума, ... который (то есть порядок) один и тот же для всех людей».

Такое адекватное познание достигается на уровне **рассудка и интеллектуальной интуиции**, «интуитивного знания», составляющих для Спинозы высшие, второй и третий, способы познания. Познание же **«первого рода, мнение или воображение»** недостоверно. Главную причину того, что чувственный опыт, порождает «неадекватные, то есть искаженные и смутные идеи», Спиноза видит в том, что в нем всегда примешиваются состояния человеческого тела, в силу чего «идеи, которые мы имеем о внешних телах, более относятся к состоянию нашего тела, чем к природе тел внешних».

Гносеологический рационализм Декарта, Гоббса и Спинозы был подвергнут решительной критике **Джоном Локком** (1632 – 1704 гг.), который, продолжая линию английского эмпиризма, в его рамках обосновал и последовательно защищал альтернативную позицию **гносеологического сенсуализма** (лат. *sensus* – ощущения, которые сенсуализм объявляет единственным источником знания). В своей главной философской работе **«Опыт о человеческом разуме»** (1690) Локк отверг декартовскую позицию о наличии в человеческой душе врожденных идей. В душе нет, заявляет он, никаких врожденных, «запечатленных в ней от природы» принципов, идей и положений, «ибо они неизвестны детям, идиотам и другим людям».

Все знания, убежден Локк, – из опыта. Душа новорожденного ребенка – это чистый лист белой бумаги, *tabula rasa*, чистая доска, на которой опыт пишет и запечатлевает свои письмена. В разуме нет ничего, чего до этого не было бы в

чувствах, – присоединяется он к основополагающему принципу сенсуализма. Опыт как источник всякого знания бывает внешним и внутренним. Внешний опыт – это ощущения как результат воздействия внешних материальных тел на органы чувств, внутренний – это рефлексия как результат отражения в сознании состояний нашего тела.

Соответственно теорию познания Локк понимает как теорию формирования, происхождения знаний из опыта. В вещах, воздействующих на органы чувств, Локк (вслед за Галилеем и Декартом) различает **первичные и вторичные качества**. К первым относятся качества, «которые совершенно неотделимы от тела, в каком бы оно ни было состоянии... и порождают в нас простые идеи, т.е. плотность, протяженность, форму, движение или покой ... *Идеи первичных качеств тел сходны с ними, и их прообразы действительно существуют в самих телах*».

Ко вторичным относятся «такие *качества*, как цвета, звуки, вкусы и т.д., которые на деле не играют никакой роли в самих вещах, но представляют собой силы, вызывающие в нас различные ощущения *первичными качествами* вещей, т.е. объемом, формой, строением и движением их незаметных частиц». Соответственно и «*идеи, вызываемые в нас вторичными качествами, вовсе не имеют сходства с телами. В самих телах нет ничего сходного с этими нашими идеями*». Комбинируя простые идеи, разум создает идеи сложные, среди которых и идея субстанции как некоторого «субстрата» – носителя первичных качеств. Идея субстанции связана с идеей материи, которая для Локка «есть протяженная плотная субстанция; будучи объемлема различными поверхностями, она образует соответственно отдельные отличные друг от друга тела».

Линию английского эмпиризма продолжали после Локка уже в XVIII в. **Джордж Беркли** (1685 – 1753 гг.) и **Давид Юм** (1711 – 1776 гг.). Но если Локк ощущения как содержание внешнего опыта материалистически связывал с воздействием предметов внешнего мира, то Беркли и Юм исходят из **идеалистической трактовки опыта** как совокупности непосредственных данностей сознания. На этой основе Беркли строит свою **субъективно-идеалистическую** концепцию, отвергая материю как лишь, по его убеждению, пустое понятие, голую абстракцию, которой ничто в реальности не соответствует. Непосредственно в сознании нам даны лишь ощущения. И первичные качества, как и качества вторичные, – ни что иное как ощущения, данности нашего сознания. Они, следовательно, предполагают существование нашего Я, воспринимающего субъекта.

Для Беркли «**существовать – значит быть воспринимаемым**». Вещи, предметы представляют комбинации, сочетания идей (ощущений), которые не существуют вне разума. Но если последовательно придерживаться такой точки зрения, неизбежен вывод, что существование вещей (как комплексов ощущений) носит дискретный, прерывистый характер. Они существуют только до тех пор, пока есть кто-то, кто их воспринимает. Чтобы избежать такой позиции (а она получила название **солипсизма**, что означает «существую только я один» и мое сознание), Беркли переходит (нарушая следование своей исходной концепции) на позицию объективного идеализма и ссылается на существование везде-

присущего Бога, который своим всевоспринимающим разумом и обеспечивает непрерывное существование всего мира.

Бертран Рассел в своей «Истории западной философии» приводит ироническое стихотворение одного из современников Беркли, излагающего эту философскую конструкцию в следующих словах:

<p>Жил да был молодой человек, который сказал: «Богу должно показаться чрезвычайно забавным, Если он обнаружит, что это дерево Продолжает существовать Даже тогда, когда нет никого во дворе»</p>	<p><i>Ответ:</i> «Дорогой сэръ, Ваше удивление странно: Я всегда во дворе, И вот почему дерево Будет существовать, Наблюдаемое Вашим покорным слугой Богом.»</p>
---	--

Зато **Давид Юм** последовательно выдержал линию субъективно-идеалистического эмпиризма. По его убеждению, раз в опыте сознания нам непосредственно даны только ощущения, то невозможно сделать из этого какие-либо заключения о причине, источнике этих данностей сознания. И материалисты, утверждая, что ощущения вызываются в сознании действием на органы чувств внешних вещей, материи, и идеалисты, объявляющие таким источником ощущений духовную субстанцию, Бога (как у Беркли), одинаково грешат против логики и здравого смысла, что называется, насилуют их.

Гносеологическая позиция Юма – **скептицизм и агностицизм**: мы ничего определенного не можем сказать о природе реальности, как она существует сама по себе. В итоге, заключает Юм, не познание, а лишь **привычка и вера** стоят за нашим убеждением о непрерывном и независимом существовании вещей и явлений окружающего мира. **«Следовательно, руководителем в жизни является не разум, а привычка.»**

## Философия Просвещения

XVIII в. вошел в историю европейской культуры как век Просвещения. Это эпоха промышленной революции, перехода от мануфактурного к промышленному производству, использованию энергии пара, социального и идейно-политического подъема «третьего сословья». В науке это триумф ньютоновской механики, почти полного господства её принципов также и в мировоззрении эпохи. Борьба североамериканцев за независимость завершилась созданием Соединенных Штатов. **«Кант обезглавил Бога, а Вольтер короля»** – этим метким ироничным выражением, получившим широкое хождение в кругах европейской культурной элиты послереволюционной эпохи, прекрасно переданы социально-политические последствия деятельности просветителей, идеологически и духовно подготовивших Французскую буржуазную революцию с ее



бесперывно работавшими гильотинами, беспощадным террором, реками крови, агрессивным экспансионизмом, взаимным истреблением своих фанатичных, охваченных революционным энтузиазмом прославленных вождей и безвестных, безродных детей.

В Просвещении как идейном течении сформировалось **умеренное и радикальное крыло**. Мировоззренческая позиция первых (**Вольтер** (1694 – 1778 гг.), **Ж. Ж. Руссо** (1712 – 1778 гг.) и др.) – это **деизм**: признается существование Бога как творца вселенной и ее законов, которые и регулируют все процессы в ней уже без вмешательства Бога, тем более в дела человеческие.

Для радикального крыла (сюда относятся французские материалисты: **Ж.О. Ламетри** (1709 – 1751 гг.), **Д. Дидро** (1713 – 1784 гг.), **К.А. Гельвеций** (1715 – 1771 гг.), **П.А. Гольбах** (1723 – 1789 гг.)) характерна позиция уже последовательного **материализма и воинствующего атеизма**. Радикализм французских просветителей объясняется тем, что во Франции сохранялись неприемлемые для молодой буржуазии, социально сверхактивного третьего сословия, сословные ограничения, урезавшие возможности его социально-политического подъема. Главная особенность мировоззрения просветителей – **культ разума**.

Отвечая на вопрос «Что такое Посвящение?» Кант говорит, что «это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находился по собственной вине», так как не имел решимости и мужества «пользоваться своим разумом без посторонней помощи. Дерзай будь мудрым! Имей мужество пользоваться своим собственным разумом! – таков девиз эпохи Просвещения». Просветители исполнены веры в могущество человеческого разума, поэтому философия Просвещения в целом – это **мировоззренческий рационализм**.

«Великие люди, – характеризует Энгельс рационализм просветителей, – которые во Франции просвещали головы для приближающейся революции, выступили крайне революционно. Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали. Религия, понимание природы, государственный строй – все было подвергнуто самой беспощадной критике, все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказать от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилom существующего».

Для французских материалистов природа и материя – одно и то же, никакой внеприродной сущности и первопричины для них не существует. Но материализм их **механистичен и метафизичен**, так как природа для них – это сложный механический агрегат, все движения в котором носят механический характер и целиком регулируются законами механики. В теории же познания они стоят на позиции **сенсуализма**, отдавая приоритет в познавательном процессе органам чувств. Мировоззрение просветителей отличает также **вера в социальный прогресс**, возможность преобразовать общество на разумных началах.

## Немецкая классическая философия

Великим достижением немецкой классической философии явилось **раскрытие творческой, активной природы субъекта и его сознания** в познавательном процессе, разработка нового понимания диалектики, а также диалектического метода познания действительности и её преобразования. Преданность идее прогресса, идеалам свободы и гуманизма, уверенность в закономерном характере исторического процесса – важнейшие черты немецкой классической философии. Её представители: основоположник – И. Кант, И.Г. Фихте, Ф. Шеллинг, Г.В. Гегель, Л. Фейербах.

**Критическая философия Канта** (1724 – 1804 гг.). Кант формулирует **новое понимание** предмета и задач философии. По его убеждению, философия возможна лишь **как критика** (т.е. исследование) познавательных способностей и возможностей человеческого разума. Все предшествующие философские системы, считает Кант, были догматическими в том смысле, что, недолго думая, их авторы сразу брались за решение проблем бытия, не исследовав предварительно вопрос, есть ли у нашего разума соответствующие познавательные силы и способности. Критическая же философия должна дать ответ на следующие три вопроса: «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?».

Отвечая на первый вопрос, Кант в своем главном философском произведении **«Критика чистого разума»** приходит к выводу, что познавательные возможности человеческого разума не безграничны. У них есть пределы. Наше познание, по Канту, ограничено лишь **областью явлений (феноменов, т.е. предметами, как они даны нашему сознанию)**. Вещи же, как они существуют вне нашего **сознания (ноумены или «вещи в себе»)** не познаваемы в принципе. Это ограничение познания миром феноменов, явлений и отрицание возможности познания «вещей в себе» получило название кантовского **агностицизма** (гнозис греч. – знание, а – отрицание). Однако, хотя и недоступные познанию, «вещи в себе», по Канту, играют важную роль в познавательном процессе, т.к. воздействуют на органы чувств, порождая в нашем «опыте» неупорядоченное «многообразие чувственных данных», т.е. ощущений. Но в реальном чувственном опыте нам дан вовсе не хаос ощущений, а всякий раз уже упорядоченная их совокупность, воспринимаемая как конкретный предмет реальности. Это значит, по Канту, что автоматически включились в действие, «сработали» уже готовые, наличные в сознании, «доопытные, априорные» познавательные формы, структуры, механизмы, которые синтезируют, связывают в целостное единство неупорядоченное многообразие чувственных данных, вносят организацию в исходный хаос ощущений. **Априоризм (или трансцендентализм)** – учение о наличии в сознании субъекта априорных, т.е. доопытных познавательных форм, – **вторая** важнейшая особенность кантовской гносеологии.

В сознании Кант различает **три познавательных способности**: чувственный опыт (созерцание, восприятие), рассудок и разум. На уровне чувственного созерцания априорными познавательными формами являются, по Канту, про

странство и время. **Пространство** – априорная форма внешнего восприятия, **время** – внутреннего. Благодаря этим формам обеспечивается всеобщность чувственного опыта и общеобязательность основанных на них утверждений геометрии и математики. На **уровне рассудка** (понятийная деятельность) априорными познавательными формами являются **12 категорий** («чистых понятий») рассудка (Кант разделяет их на 4 группы, по 3 категории в каждой – количества, качества, отношения и модальности). Благодаря им обеспечивается всеобщность и общеобязательность положений и выводов теоретического естествознания.

Разум, по Канту, есть высшая, присущая сознанию синтезирующая способность. Его задача – направлять рассудок к предельно возможному обобщению, синтезу того знания, которое он получает в познавательном опыте. В силу этого в нем формируются **три идеи**, выражающие предельно возможное единство в мире явлений: **идея мира** как предельно возможное единство явлений природы; **идея души** как предельно возможное единство психических явлений и **идея Бога** как единой безусловной причины всех обусловленных явлений. Объекты этих идей – мир как целое, душа, Бог – никогда не могут быть даны субъекту в его познавательном опыте. Поэтому когда разум, игнорируя это, пытается получить достоверное знание о них, он неизбежно впадает в **антиномии**, то есть такие противоречия, которые допускают в равной степени достоверные, но взаимоисключающие друг друга решения и которые «нельзя устранить, что бы мы ни предпринимали». «Имеет ли мир начало во времени и какую-либо границу своего протяжения в пространстве; существует ли где-нибудь... неделимое и неразрушимое единство или же все делимо и преходяще; свободен ли я в своих поступках... или же я подобно другим существам управляем природой и судьбой; наконец, существует ли высшая причина мира...» – это «четыре естественные и неизбежные проблемы разума», дать однозначное решение которых человеческому разуму не под силу. Их обнаружение в теоретическом разуме, считает Кант, свидетельствует о том, что разум, покинув твердую почву опыта, вышел за его пределы в область в принципе не познаваемых «вещей в себе». Поэтому Кант отвергает все выработанные предшествующей философией рациональные доказательства бытия Бога. Бог для теоретического разума, по Канту, – это лишь одна из трех идей чистого разума, и существование его можно с одинаковым успехом как доказывать, так и опровергать.

Второй вопрос «Что я должен делать?» – это, по Канту, вопрос уже не теоретической, а **практической философии**, то есть морали, отношений человека с другими людьми. Отношения эти, убежден Кант, каждый должен строить на основе требований **морального закона**, «**категорического императива**», скажем так, голоса совести, который как априорная структура заложен в душе каждого человека и предписывает действовать так, чтобы другой человек никогда не был для нас средством достижения наших собственных, эгоистичных целей, но всегда был бы только целью. То есть кантовский «категорический императив» по своему содержанию близок сформулированному еще в древности, в том числе и в христианском Благовестии (Евангелиях), «золотому правилу морали»: «Как хочешь, чтобы с тобой поступали люди, так и ты поступай с ними». Кантовскую этику, таким образом, пронизывает гуманистическая идея

уважения достоинства и самоценности каждого человека. Этика Канта – это этика неуклонного морального долга, отвергающая любые компромиссы с совестью, уступки природным склонностям, человеческому эгоизму и своекорыстию. Любые такие отступления от требований морального закона, настаивает Кант, лишают наше поведение высокого статуса морального поведения.

Ответ на третий кантовский вопрос «На что я могу надеяться?» вытекает из его теории морали и сводится к тому, что человеку, неуклонно следующему предписаниям морального закона, надеяться можно на Бога. Традиционно, но прежде всего в средние века, мораль выводили из религии. Кант же вслед за другими просветителями **выводит религию из морали**. Человек, по Канту, одновременно принадлежит **двум мирам** – миру явлений, феноменов и миру «вещей в себе», ноуменов. Первый – это мир природной необходимости, в котором все причинно обусловлено, действует закономерность и необходимость. Но когда человек подчиняет свое поведение требованиям морального закона, он становится субъектом свободы, и уже не внешние обстоятельства детерминируют его поступки, а он сам определяет их. При этом потребности и интересы практического разума, который, по Канту, **«обладает первенством»** по отношению к разуму теоретическому, диктуют необходимость принять **в качестве постулатов** бытие Бога, бессмертие души и свободу (под постулатом же Кант понимает «теоретическое, но, как таковое, недоказуемое предположение...»).

«Столп злобы богопротивная» – определил Канта и его философию выдающийся русский философ, естествоиспытатель и православный богослов первой половины XIX в. Павел Флоренский, выразив однозначную позицию ортодоксального верующего в отношении оскорбительного для правоверного христианина кантовского сведения религиозной веры в Бога к прагматическому ожиданию индивидом компенсации в загробной жизни неизбежных издержек своего морального поведения в жизни земной. Требования морального закона и реалии действительности, считает Кант, в которой господствует несправедливость и бессердечный эгоизм, в этой земной жизненной гонке не могут никогда найти примирения, поэтому моральное поведение индивида неизбежно будет для него связано с утратами и потерями. Поэтому, по Канту, верить в Бога полезно, так как только в этом случае у индивида сохраняется надежда получить заслуженное вознаграждение за праведную добродетельную жизнь хотя бы уже после смерти. Знаменитое кантовское «постулирование» бытия Бога сводится к тому, что вера в Бога нужна и полезна именно потому, что в реальной жизни добродетель никогда не может быть заслуженно и достойно вознаграждена, а требования морального закона при этом все равно непреклонны.

В итоге образ философской мысли Канта можно описать следующими основными чертами:

- В **онтологическом** измерении – это **субъективный идеализм** со значительной примесью **материализма**. Субъективный идеализм Канта обусловлен тем, что мир природы, явлений – это продукт синтезирующей активности сознания, которое на основе априорных познавательных форм создает явления, предметы познания из хаоса ощущений. Необходимость, причинность, законо-

мерность, по Канту, вносятся в природу нашим сознанием. Материалистическая же посылка кантовской философии связана с тезисом Канта о наличии за пределами мира феноменов «вещей в себе», то есть вещей, как они существуют вне человеческого сознания.

- В **гносеологическом** аспекте философия Канта – **агностицизм**, связанный с тезисом о **непознаваемости «вещей в себе» и ограничением сферы познаваемого миром явлений, «вещей для нас»**. При этом Кант стремится преодолеть присущие мыслителям XVII – XVIII вв. гносеологические крайности сенсуализма и рационализма, справедливо подчеркивая взаимосвязь **чувственности** («восприимчивости нашей души, ... поскольку она каким-то образом подвергается воздействию») и **рассудка** как **«способности мыслить предмет чувственного созерцания»**. По Канту, *«ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы помыслить. Мысли без созерцания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому в одинаковой мере необходимо свои понятия делать чувственными (т.е. подводить к ним в созерцании предмет), а свои созерцания постигать рассудком (т.е. подводить их под понятия).*

*Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание»*. Тем не менее доминирующей составляющей кантовской гносеологии является **рационалистическая** компонента.

- В **аксиологическом** плане моральная философия Канта – яркое выражение абстрактного буржуазного гуманизма. Он прославляет моральный закон, поднимаясь в его восхвалении до высокой патетики. Знаменитое заключение «Критики практического разума» содержит в себе, можно сказать, подлинный философский гимн этому закону: *«Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования...»*

- В **праксиологическом** аспекте (проблемы социума) важным фактором, стимулировавшим дальнейшее движение европейской философской мысли, был тезис Канта о **примате, первенстве практики над теорией**. Он также выдвигает и обосновывает важную идею «достижения всеобщего правового *гражданского общества*» как «величайшую проблему для человеческого рода», а также исключительно плодотворное положение о социальном антагонизме, противоречиях между людьми в обществе как «причине движения к законосообразному порядку» и усовершенствованию и развитию самого общества, достижения «совершенного гражданского объединения человеческого рода».

Кант делает важное предсказание, что *«в нашей части света (которая, вероятно, со временем станет законодательницей для всех других) будет открыт закономерный ход улучшения государственного устройства»*. По Канту, в ходе человеческой истории *«с очевидностью обнаруживается целесообразность, состоящая в том, чтобы осуществить согласие людей через разногла-*

сие, данное против их воли». Это открывает, считает он, далекую перспективу, и даже гарантию установления **вечного мира на земле**, поскольку *«природа соединяет народы через взаимный корыстолюбивый интерес, а дух торговли, который рано или поздно овладевает каждым народом, - вот что несовместимо с войной»*.

Кант разделяет веру просветителей в общественный прогресс, выдвигает предположение о *единстве человеческой истории*, действию в ней скрытого, *«тайного плана природы»*, сохранения в ней, даже при упадке народов, *«зародыша просвещения, который, развиваясь все больше после каждого переворота, подготовлял более высокую ступень совершенствования»*.

Канта справедливо называют **лицетворением Просвещения**. Он твердо убежден, что **«публичное пользование собственным разумом всегда должно быть свободным и только оно может дать просвещение людям»**, что в обществе должна соблюдаться свобода совести, в государстве процветать веротерпимость, *«республиканский строй – единственно соответствующий праву людей»*, хотя *«установить, а тем более сохранить его до такой степени трудно, что, по мнению многих, оно должно было бы стать государством ангелов, так как люди со своими эгоистическими склонностями не способны к столь возвышенному по форме устройству»*. В полном соответствии с такими представлениями Кант был сторонником борьбы североамериканцев за независимость и Французской буржуазной революции.

Дальнейшее послекантовское развитие немецкой классической философии было связано в первую очередь с переосмыслением кантовской концепции запредельных «опыту», сознанию «вещей в себе». **И.Г. Фихте** (1762 – 1814 гг.) взял на вооружение кантовскую идею о примате, первенстве практической деятельности над деятельностью теоретической, но отверг кантовское учение о «вещах в себе», существующих вне нашего сознания. В результате философия Фихте – **субъективный идеализм**, в котором вся реальность представлена как результат активности, самодеятельности всеобщего самосознания, Я, которое в этом процессе полагает само себя и свою противоположность (мир объектов, не-Я). Для Фихте «вещи сами по себе таковы, какими мы должны их сделать, ... так как мы обретаем в нас самих все то, что мы при этом устанавливаем; мы выносим это из нас самих вовне...». *«Действовать! Действовать! – вот для чего мы существуем»*.

**Объективный идеализм Г.В.Ф. Гегеля** (1770 – 1831 гг.). Наиболее выдающимся после Канта представителем немецкой классической философии был **Г. Гегель**. Как и Фихте, Гегель также расходится с Кантом, но уже не из-за признания существования «вещей в себе», а из-за учения о их непознаваемости. В действительности, по Гегелю, нет никаких непознаваемых «вещей в себе», она в своей сущности едина, и такой единой сущностью, первоосновой всего является **«мировой разум»** (**«мировой дух»**, **«абсолютная идея»**, то есть некое объективное безличное духовное начало). И *«философия именно потому, что она есть проникновение в разумное, представляет собой постижение конечного и действительного... Постичь то, что есть, – вот в чем задача философии, ибо то, что есть, есть разум»*. Для Гегеля *«что разумно, то действительно,*

и что действительно, то разумно». Философия Гегеля, таким образом, – это **объективный идеализм**. Гегель создал грандиозную всеобъемлющую философскую систему объективного идеализма, важнейшим научным достижением, наиболее ценным культурным завоеванием которой является **диалектика и диалектический метод**, получившие у Гегеля свое современное истолкование. А именно, диалектика после Гегеля понимается уже как противоположность метафизике, как всеобщая концепция развития и взаимосвязи всех явлений и аспектов реальности. «Диалектическое ... является вообще принципом всякого движения, всякой жизни и всякой деятельности в действительности. Диалектическое есть также душа всякого истинно научного познания». Стержневой в диалектике **принцип развития** пронизывает все величественное интеллектуальное построение гегелевской системы.

По Гегелю, абсолютное духовное первоначало, мировой разум находится в непрерывном процессе деятельности – саморазвития, в ходе которого проходит **три фазы**. Поскольку деятельность мирового разума есть мышление, то для Гегеля оно совпадает с бытием, **тождественно бытию** и разворачивается на **первой** стадии в сфере чистой логики, чистого мышления, где проходит полный цикл саморазвития, (которое, по Гегелю, есть и его **самопознание**). А так как всеобщей формой реализации мышления является **понятие** («мышление есть постижение в понятиях»), то развитие в этой сфере Гегель описывает как процесс саморазворачивания, самодвижения понятий, категорий. Они выступают у Гегеля как звенья, моменты, ступени единого процесса развивающейся реальности (и их у Гегеля уже не 12, как у Канта, а более сотни).

Единый же алгоритм всякого процесса развития описывается Гегелем тремя сформулированными им законами развития. Первый из них, **закон противоречия**, раскрывает источник, причину всякого развития. «*Противоречие есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в себе противоречие, оно движется, обладает импульсом... Противоречие ... есть ... принцип всякого самодвижения.*» «*Все вещи противоречивы в самих себе, ... это предположение выражает истину и сущность вещей.*» «*Противоречие – вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить.*» Соответственно диалектические понятия как звенья, ступени развития, по Гегелю, это не безжизненные абстрактные тождества с самим собой. Они – «живое противоречие». Противоречие и есть единство противоположностей, но, предупреждает Гегель, как источник развития оно выступает лишь тогда, когда это единство связано с силой, способной удерживать противоположности в одной связке. «*Нечто... жизненно лишь постольку, поскольку оно содержит в себе противоречие, притом есть та сила, которая в состоянии вмещать в себе это противоречие и выдерживать его. Но если нечто существующее не способно в своем положительном определении охватывать свое отрицательное определение и удерживать одно в другом, если оно не способно удерживать в самом себе противоречие, то оно не есть само живое единство, ... а идет в противоречии ко дну.*»

Однако, противоречие в вещах не является раз и навсегда определенной данностью, оно находится в непрерывной динамике, которая включает в себя этап постепенных, количественных изменений, приводящих на определенной фазе, при достижении определенной меры количественных изменений к скачкообразному качественному преобразованию вещи, переходу ее в новое качественное состояние. Этот **закон перехода количества в качество** описывает механизм всякого процесса развития. Но всякое развитие связано всегда и с устранением, разрушением, по гегелевской терминологии, отрицанием наличной, устаревшей формы существования вещи, замены ее новой, которая, в свою очередь, с самого начала содержит в себе свою отрицательность и, пройдя определенный цикл изменений, неизбежно будет подвергнута также отрицанию, уступая место новой реальности. Диалектическое отрицание, по Гегелю, есть, однако, не только разрушение предыдущей формы вещи, но и удержание, сохранение некоторых ее параметров в новой вещи. Этот **третий универсальный закон развития, закон отрицания отрицания** раскрывает направленность развития, выявляет его спиралевидную форму, когда на новой фазе воспроизводятся некоторые черты пройденной фазы, но уже на более высоком уровне.

В содержательном плане саморазвертывание мирового разума в сфере чистой логики описывается Гегелем как вневременное движение от наиболее абстрактных, содержательно бедных категорий ко все более конкретным, богатым содержательными определениями категориям. (Это движение имеет у Гегеля **форму триад**: первая категория выступает как полагание или тезис, вторая – как ее отрицание или антитезис, третья – как их синтез, переводящий реальность на более высокую ступень). Соответственно вневременное саморазвитие духовной первоосновы Гегель представляет как закономерную последовательность следующих триад: **бытие, ничто, становление; качество, количество, мера; сущность, явление, действительность; понятие, объект, идея**; завершается же этот первый цикл **абсолютной идеей**.

Завершив полный цикл самопознания в своей собственной (имманентной) сфере абсолютного бытия – чистого мышления, абсолютная идея, по Гегелю, переходит в «**свое инобытие**», «**отчуждает себя в природу**», говоря обыденным языком, порождает природный мир. Гегель, однако, изменяя основному принципу своего диалектического метода, отказывает природе в развитии. Философия природы у Гегеля также подчинена ритму категориальных триад: **механика** (предмет которой – универсальная телесность и пространственность, включает триаду: **пространство и время, материя и движение, абсолютная механика**), **физика** (предмет которой уже не просто механические массы, но **магнитные, электрические и химические процессы**), **органическая физика** с ее собственной триадой: **геологическая природа, растительная природа, животный организм**. (Эти внутренние категориальные триады в свою очередь конкретизируются собственными триадами).

Пространственно развернув свои определения в явлениях природного мира, мировой разум, по Гегелю, переходит **на третью, высшую стадию своего саморазвития, в сферу духа**, продолжая в ней свое самопознание. При этом для Гегеля «переход природы к духу не есть переход к чему-то безусловно дру-



тому, но только возвращение к самому себе того самого духа, который в природе обладает бытием вне себя». Тем самым «**свобода есть высшее определение духа**», «ибо свобода состоит именно в том, чтобы в своем другом все же быть у самого себя, быть в зависимости только от самого себя, определять самого себя». В качестве третьей завершающей категории большой триады **дух есть живое единство, синтез логической идеи и природы**, которые выступают соответственно как диалектические противоположности.

Сама же сфера духа в свою очередь включает (по принципу матрешки) серию триад. Основная категориальная триада этой сферы: **субъективный дух, объективный дух, абсолютный дух**. Субъективный дух – это процесс зарождения, формирования и функционирования индивидуального сознания, развития человеческой личности и ее многообразной деятельности, начиная с самой ранней стадии роста человеческой души, пробуждения в ней сознания, развития его до самосознания, а затем и подъем самосознания до уровня разума. «... Дух уже с самого начала есть дух, но он не знает еще того, что он есть именно дух... Если этот субъективный дух поднял себя до для-себя-бытия, тогда он уже не субъективный, но *объективный дух*... Объективный дух есть лицо и, как таковое, имеет в собственности реальность своей свободы...»

Теоретическое же выражение эти этапы развития индивидуальной души на уровне субъективного духа находят в **триаде: антропология** (проследивает развитие субъективного духа от души природной через чувствующую душу к душе действительной), **феноменология** (рассматривает развитие субъективного духа от сознания через самосознание к разуму) и **психология** (предмет которой теоретический дух, практический дух и их синтез – дух свободный). (Обратите внимание: свободным, по Гегелю, субъективный дух становится тогда, когда теоретический и практический дух объединятся, когда теория обогащается, соединяется с практикой, а практика с теорией).

Таким образом, по Гегелю, собственность – это тот мостик, по которому субъективный дух переходит в измерение объективности, а личность в собственности обретает внешние границы своей индивидуальной свободы. «*Лишь в собственности лицо есть как разум*», – утверждает, ни капли не усомнившись, Гегель. Поэтому объективный дух как диалектическая противоположность субъективного духа включает в себя прежде всего стоящее на страже собственности **право**, а затем **мораль** и **нравственность**, которая есть **диалектическое единство права и морали**. Сфера же нравственности для Гегеля – это **семья, гражданское общество и государство**. Если в семье «аннулирована персональность, чтобы найти свое сознание в тотальности», то «в гражданском обществе каждый для себя – цель, все другие суть для него ничто. Но без соотношения с другими он не может достигнуть объема своих целей; эти другие суть потому средства для целей особенного».

При этом Гегель понимает, что «гражданского общества создано, впрочем, лишь в современном мире». «Когда элементы распадаются, один становится независимым от другого, тогда возникает гражданское общество», которое в переплетении своих противоположностей представляет «картину столь же необычайной роскоши, излишества, сколь и картину нищеты и общего обоим фи-

зического и нравственного вырождения». При увеличении накопления богатства в нем и величайших выгод, извлекаемых из всеобщего характера связи людей между собой, нарастает *«отрозненность и ограниченность особенного труда, а следовательно, зависимость и бедственность положения прикрепленного к этому труду класса, с чем также связана неспособность чувствовать и наслаждаться дальше свободами и в особенности духовными преимуществами гражданского общества»*.

Поэтому неотъемлемым атрибутом гражданского, то есть буржуазного общества, является возникновение **черни** как результат «опускания жизни массы людей ниже уровня некоторого известного существования, который сам собой устанавливается как необходимый для члена общества, и связанная с этим понижением уровня жизни потеря чувства права, правомерности и чести существования собственной деятельностью, собственным трудом». Принцип гражданского общества требует, чтобы средства к существованию были опосредованы трудом (доставлением работы), но максимальное осуществление этого принципа приводит к «увеличению массы продуктов», не находящих своего потребителя. В итоге *«при чрезмерном богатстве гражданское общество недостаточно богато, т.е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы бороться с чрезмерностью бедности и возникновением черни»*.

**Государство**, по Гегелю, диалектически снимает противоположность семьи и гражданского общества и «есть действительность нравственной идеи», оно «...есть в себе и для себя **разумное**». В нем «свобода достигает наивысшего подобающего ей права», оно «обладает наивысшей правотой в отношении единичного человека, *наивысшей обязанностью* которого является быть членом государства... Так как оно есть объективный дух, то сам индивид лишь постольку объективен, истинен и нравствен, поскольку он есть член государства... Это идея есть в себе и для себя вечное и необходимое бытие духа... Государство есть божественная идея, как она существует на земле», в нем «свобода получает свою объективность и существует, наслаждаясь этой объективностью».

Непрерывной объективацией духа, по Гегелю, является и **мировой исторический процесс**, поскольку государство – основной игрок на его авансцене. В нем, считает Гегель, отчетливо проявляется *«хитрость разума»*, и состоит она в том, что мировой разум – подлинный субъект всемирной истории – пользуется на том или ином ее этапе отдельными народами и индивидами как средством для реализации и достижения **«абсолютной конечной цели истории»**. **А такой целью является идея свободы.** *«Всемирная история есть прогресс в сознании свободы. Эта конечная цель есть то, к чему направлялась работа, совершавшаяся во всемирной истории; ради нее приносились в течение долгого времени всевозможные жертвы на обширном алтаре земли. Одна лишь эта конечная цель осуществляет себя... Эта конечная цель есть то, что Бог имеет в виду в мире.»*

«Быть доверенным лицом всемирного духа» тому или иному народу выпадает лишь однажды в истории, и когда это происходит, тогда, – утверждает Гегель, – «он во всемирной истории – господствующий народ и... составляет

в ней эпоху. Перед лицом этого его абсолютного права быть носителем ступени развития мирового духа в настоящее время духи других народов бесправны, и они, равно как и те, чья эпоха минула, не идут больше в счет во всемирной истории». В трактовке всемирной истории Гегель стоит на позиции **евроцентризма** – лишь европейские народы выполняли высокую миссию «носителя ступени развития мирового духа» (сначала греки, потом римляне и, наконец, германские народы). «Лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен, что свобода духа составляет самое основное свойство его природы».

Но свобода у Гегеля диалектически связана со своей противоположностью – суровой необходимостью и обременена массой ограничений. Не будем забывать, что у Гегеля семья, гражданское общество и государство образуют сферу нравственности, которая, в свою очередь, венчает триаду объективного духа, является синтезом права и морали. Соответственно и свобода – эта «глубинная природа духа» – опосредуется и регламентируется нормами всех этих компонентов объективного духа, а так как государство образует вершину всей триады, то добровольно и прилежно исполняя все законы и установления государства, гражданин максимальным образом реализует «глубинную природу духа» – свою свободу.

Всемирная история, по Гегелю, арена жестокой борьбы, а не арена счастья. *«Периоды счастья являются в ней пустыми листьями, потому что они являются периодами гармонии, отсутствия противоположности.»* Поэтому «войны возникают там, где они вызываются природой вещей», а идеал и требование вечного мира не более чем пустая болтовня. «Высокое значение войны» Гегель видит «в том, что благодаря ей... сохраняется нравственное здоровье народов, его безразличие к застыванию конечных определений; подобно тому как движение ветра не дает озеру загнивать, что с ним непременно случилось бы при продолжительном безветрии, так и война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем паче вечного мира.»

Диалектическая противоположность субъективного духа и духа объективного, по Гегелю, «снимается» **духом абсолютным**, достигает в нем своего высшего единства. Триаду же абсолютного духа, в которой он сам себя раскрывает и познает, составляют **искусство, религия и философия**. В искусстве абсолютный дух познает самого себя **посредством созерцания**, в религии – **через представление**, в философии же – **посредством понятия**. В философии дух становится «сознанием, которое овладевает *понятием*», а развитие философии, её история, убежден Гегель, «есть внутренне необходимое, последовательное поступательное движение, которое разумно внутри себя». Великие философские системы – необходимые звенья «всей цепи духовного развития». Являясь очередными ступенями самопознания абсолютного духа, они вырабатывают новые, более высокие и конкретные принципы, которые, будучи «научными продуктами разума», непреходящи и вечны.

Из всего сказанного сам собой вытекал вывод и итоговая оценка Гегелем собственной философии: «...Мы не должны бояться высказать то, что лежит в природе вещей, а именно высказать, что идея, как она понимается и изображается в новейшей философии, является наиболее развитой, наиболее богатой,

наиболее глубокой». В ней «мысль, постигающая самое себя», приобретает «наиболее конкретный образ, ...идея познана в ее необходимости». И такой вывод, – снимает всякие сомнения и упреки Гегель, – вовсе «не есть плод высокомерия» его философии. Он ведь вытекает из «природы вещей».

Так как цель, к которой стремился всеобщий дух, наконец-то достигнута, то ему, по сути дела, ничего не остается, как почивать на лаврах. Как источник «вечных и непреходящих научных продуктов разума» философия возводилась тем самым на высокий пьедестал **«науки наук»**, с которого просто не было возможности смотреть не свысока и на конкретное естествознание, и на современные Гегелю поиски в философии. Вывод о **«конце философии»** и **«конце истории»** – самое яркое выражение присущего гегелевской философии **противоречия между диалектическим методом** (революционным по своей сути, не допускающим никаких конечных инстанций ни в бытии, ни в познании) и **системой**, завершение которой потребовало от Гегеля такого явного и вопиющего насилия над методом. В целом же исключительное значение Гегеля в истории мировой философии хорошо передают слова Энгельса о том, что он «впервые представил весь естественный, исторический и духовный мир в виде процесса, т.е. в непрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии, и пытался раскрыть внутреннюю связь этого движения и развития...Для нас здесь безразлично, что Гегель не разрешил этой задачи. Его историческая заслуга состояла в том, что он поставил ее».

## Философия XIX века

Вопреки гегелевскому выводу о конце философии и конце истории, последняя, как и человеческое общество, продолжали динамично развиваться на быстрых капиталистических рельсах. Философия же, будучи интеллектуальным зеркалом общества, также не могла быть не вовлечена в этот неудержимый процесс перемен.

В XIX веке, как и предвидел и с гениальной предельной точностью выразил Маркс, наука уже начинает превращаться в непосредственную производительную силу общества, оказывая все нарастающее революционно-преобразующее воздействие на все стороны его жизнедеятельности. В промышленности, технологии и технике XIX век – это эпоха пара и начало эпохи электричества и радио. Начало XIX века – это расцвет и закат наполеоновской эпохи. Идеалы «Свободы, равенства и братства» французской буржуазной революции, вдохновлявшие ее идеологов и деятелей и претендовавшие на их универсальную всеобщность, обнаружили в полной мере свою ограниченность и скроенность лишь по меркам и интересам «третьего сословья», владельцев и собственников капиталов и средств производства, класса буржуазии, на долю же ее социального двойника – рабочего класса выпал жесточайший гнет и бесчеловечная эксплуатация, правовая и социальная незащищенность.

Развиваясь на своей уже собственной экономической основе, буржуазное общество в полной мере проявляет внутренне присущие ему противоречия. Рабочее движение поднимается до политического своего выражения и оформления, а в теории социализма находит и **свою идеологическую платформу**. Парижская коммуна 1871 года явилась первым опытом реализации социалистической идеи в революционной практике социального переустройства. Завершается колониальный передел мира. Капитализм вступает в свою **монополистическую**, а затем и **империалистическую** стадию.

Новый образ европейской мысли в XIX в. формировался прежде всего четырьмя новыми философскими направлениями: марксистской философией, философией жизни, позитивизмом и неокантианством. Именно с ними связано открытие европейской философией новых проблемных горизонтов и освоение их во многом новыми интеллектуальными средствами.

### **Антропологический материализм Людвиг Фейербаха**

Фейербах (1804 – 1872 гг.) завершает блестящую плеяду выдающихся мыслителей немецкой классической философии. В молодости он был последователем гегелевской философии, входил в круг «младогегельянцев». Но под влиянием работ французских материалистов XVIII в. порвал с гегелевским идеализмом и перешел на позиции материализма. Философия Фейербаха – **антропологический материализм**, так как в центре философии, по убеждению Фейербаха, должна стоять проблема человека; следовательно, философия Фейербаха **антропоцентрична**. «Новая философия превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный универсальный предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку».

В понимании человека Фейербах основной акцент делает на природное, биологическое начало в нем и поэтому недостаточно учитывает социальное измерение, социальный круг человеческого бытия. «Я подлинное чувственное существо: тело входит в мою сущность; тело в полноте своего состава и есть мое Я, составляет мою сущность.» В этом существенный недостаток его философии, который во многом был обусловлен логикой его борьбы с идеализмом вообще и гегелевским объективным идеализмом в частности.

В своей главной философской работе «Сущность христианства» Фейербах раскрывает общность философского идеализма и религии, состоящую, по Фейербаху, в том, что и в первом, и в другом случае сознание, разум, воля человека как его сущностные характеристики отрываются, отчуждаются от человека, превращаются в самостоятельную субстанцию и становятся объектом поклонения. Свою задачу Фейербах видит в раскрытии тайны, секрета этой метаморфозы. «Человек – и в этом заключается тайна религии – объективирует свою сущность и делает себя предметом этой объективированной сущности, превратившейся в субъект, в личность, он относится к себе как к объекту... В религии человек *раздваивается в самом себе*: он противопоставляет себе Бога как нечто противоположное ему.» Преодоление такого религиозного отчуждения человека от его природной, биологической основы и сущности означает для Фейербаха его освобождение от самых тяжелых оков. Устранение, по Фейербаху, «чрезвычайно пагубного противоречия» между религией и «прогрессивным разумом и облагороженным чувством человека» «есть необходимое условие возрождения человечества, единственное условие, так сказать, нового человечества и нового времени. Без него все политические и социальные реформы тщетны... Я гроша не дам за такую политическую свободу, которая оставляет человека рабом религии. Истинная свобода лишь там, где человек свободен также и от религиозных предрассудков; истинное образование лишь там, где человек возвысился над своими религиозными предрассудками и воображением». При этом, однако, Фейербах ратует за создание **новой религии**, в которой объектом поклонения для человека будет уже не Бог, а другой человек. «Мы должны на место любви к Богу поставить любовь к человеку как единственную истинную религию, на место веры в Бога – веру человека в самого себя, в свою собственную силу, веру в то, что судьба человечества зависит не от существа, вне его или над ним стоящего, а от него самого, что единственным дьяволом человека является человек грубый, суеверный, своекорыстный, злой, но также единственным Богом человека является человек».

Все богатство социальных отношений и связей между людьми в обществе Фейербах сводит в основном к отношениям моральным, чувственно-эмоциональным, в первую очередь к отношениям чувственной, половой любви. «Новая философия коренится в истинности любви, в истинности чувства». Это значит, что в понимании социальных явлений, в трактовке социума Фейербах не смог, при всем своем стремлении, **преодолеть идеалистического подхода**. В этом один из важнейших недостатков его философии. Материализм Фейербаха, не преодолевший границ онтологии, остался при этом и **материализмом метафизическим**. В запале идейной полемики с Гегелем Фейербах не заметил

и должным образом не оценил важнейшее ее достижение – диалектику. Отбросив гегелевский объективный идеализм, Фейербах, говоря словами Ф.Энгельса, выбросил с водой и ребенка. Поэтому он не смог придать своему антропологическому материализму диалектический характер, что также является его существенным недостатком.

В гносеологии Фейербах занимает **сенсуалистическую позицию**, настаивая на приоритете чувственного познания в познавательном процессе. «Новая философия в отношении своих основ есть не что иное, как *сущность чувства, возведенная до сознания*; она только *подтверждает в уме и при помощи ума то, что исповедуется сердцем каждого настоящего человека*; она есть возведенное к уму сердце. Сердцу не нужны абстрактные, метафизические или теологические объекты, ему нужны *подлинные, чувственные объекты и существа*». В рамках такого подхода он выдвигает и обосновывает исключительно значимое как для гносеологии, так и для глубокого научного понимания онтогенеза (формирования человеческой личности, пробуждения и развития индивидуального сознания) положение о первичности и приоритетности в этом процессе **живой человеческой коммуникации, непосредственных субъект-субъектных отношений**, образующих надежную исходную основу последующей успешной уже **субъект-объектной** взаимосвязи, взаимодействия индивида с внешней средой. «Я емь Я только посредством тебя и с тобою. Я сознаю самого себя только потому, что ты противостоишь моему сознанию как очевидное и осязаемое Я, как другой человек. Знаю ли я, что я мужчина и что такое мужчина, если мне не противостоит женщина?» Поставив в центр философии человека, Фейербах предвосхитил многие идеи философии «человеческого существования», экзистенциализма в XX в. «Истина – не в мышлении и не в знании, как таковом. **Истина – в полноте человеческой жизни и существа.**» В XIX в. его антропологический материализм дал мощный толчок формированию материалистической философии К. Маркса и Ф. Энгельса.

### **Диалектический материализм**

**Карла Маркса (1818 – 1883 гг.) и Фридриха Энгельса (1820 – 1895 гг.)**

В молодости Маркс и Энгельс были гегельянцами. Под влиянием философии Фейербаха они порвали с гегелевским идеализмом и перешли на позиции материализма. Однако в отличие от Фейербаха они удержали наиболее ценное в философии Гегеля – диалектику и диалектический метод, придав им при этом новое, материалистическое толкование. Диалектика впервые была соединена с материализмом, что определило и название новой философии – **диалектический материализм**, в котором исходной, первичной данностью принимается бесконечная в пространстве и во времени самодвижущаяся материя, непрерывно развивающийся самоопорный и самодостаточный природный мир, пронизанный бесчисленными взаимосвязями и отношениями составляющих его вещей, явлений и процессов.

Реальность по природе своей динамична, едина и целостна, что и выражает органично присущую ей **объективную диалектику**. Сознание и мышление, будучи по своей сущности отражением объективного мира, чтобы быть его

адекватным отражением, должно быть также внутренне диалектичным и гибким, способным улавливать любые подвижки и новые тенденции развивающегося бытия. Диалектика как метод и способ мышления несовместимы с застылостью, окаменелостью мысли и любых ее форм, отвергает всякие представления о вечных и неизменных сущностях в самой реальности и, соответственно, представления об абсолютных, вечных и окончательных истинах в мышлении.

Такие общемировоззренческие представления явились исходной предпосылкой философии Маркса и Энгельса, центральную ось которой, однако, составила **социальная проблематика**. В фокусе философии Маркса – уже не природная реальность и не просто жизнь сама по себе, а жизнь социальная, тотальность социальной жизни. В связи с этим Маркс формулирует и новое понимание задач философии, которая, убежден Маркс, не должна ограничиваться лишь объяснением мира, а призвана стать духовным, идейным инструментом его преобразования.

Маркс дает материалистическое истолкование общественной жизни и исторического процесса, которое получило название **исторический материализм**. Это распространение материализма на область социальных явлений составляет **вторую** важнейшую особенность философии марксизма и является ее выдающимся научным завоеванием. Предельно лаконично и емко материалистическое понимание истории дано Марксом в предисловии **«К критике политической экономии»**. Важнейшие моменты такого понимания формулируются Марксом следующим образом: *«В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка, и которому соответствуют определенные формы общественного сознания.*

*Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни людей. Не сознание людей определяет их бытие а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке... Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства...Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества.»*

Таким образом, общество для Маркса – это определенная целостность, основу которой составляет **способ производства**. Специфика же общества, его формационное своеобразие определяется его **экономическим базисом, типом производственных отношений**, которые в свою очередь напрямую связаны,



зависят от **формы собственности на средства производства**, которая (т.е. собственность) является главным, стержневым элементом в структуре экономического базиса. В способе производства заключен и главный фактор, основной механизм самодвижения, саморазвития общества. Его образует, по Марксу, диалектическое взаимодействие **двух сторон способа производства – производительных сил и производственных отношений**. В силу этого исторический процесс приобретает **закономерный характер**. Но эта закономерность не является слепой и механической, не реализуется в режиме автоматизма за спиной и помимо действий самих людей. *«История не делает ничего, она не обладает никаким необъятным богатством, она не сражается ни в каких битвах ! Не «история», а именно человек, действительный, живой человек – вот кто делает все это... История – не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека.»* Частная собственность на средства производства неизбежно раскалывает общество на антагонистически враждебные социальные классы и является основным источником социального неравенства, эксплуатации, угнетения, главной причиной основных форм отчуждения человека в обществе. Лишь социальный строй, основанный на общественной собственности на средства производства, убежден Маркс, создает условия для устранения и преодоления такого социального отчуждения, дает возможность раскрепостить все творческие созидательные силы человека и общества, восстановить и вернуть человеку его утраченную, отчужденную человеческую сущность.

Важнейшим достижением философской мысли Маркса явилась и новая постановка и решение гносеологической проблематики. Отныне познавательный процесс в философии диалектического материализма всегда и непременно рассматривается в его социальной обусловленности, т.е. обусловленности достигнутым уровнем развития **общественной практики**, которая составляет основу познания, его цель и в конечном итоге – критерий истины.

Диалектико-материалистическая философия Маркса и Энгельса, теоретически обосновав и идейно оплодотворив революционное социальное действие, оказала и продолжает оказывать мощное влияние как на развитие философской мысли, так и на сам исторический процесс, который с конца XIX в. и почти весь XX в. прошел под знаком борьбы за воплощение социалистической идеи.

**Философия жизни.** Когда европейская знаменитость Гегель в переполненной аудитории Берлинского университета читал свои лекции, собиравшие интеллектуалов со всей Европы (включая Россию), молодой, самоуверенный и амбициозный приват-доцент **Артур Шопенгауэр** (1788 – 1860 гг.), из принципа и в пику Гегелю назначавший на то же самое время свои лекции, оставался один на один с пустым залом. В своих претензиях и ожиданиях Шопенгауэр не обманулся. Признание и слава, правда уже на склоне жизни, пришли к нему, а замечательный литературный дар и писательское мастерство, отличающие все его произведения, обеспечивают им постоянный читательский успех.

Шопенгауэр отверг как несостоятельную всю послекантовскую линию в немецкой философии, особенно же резким нападкам он подвергает гегелевскую философию, характеризуя ее не иначе как «нелепость», «чистое шарлатанство», «бессмыслицу» и т.п., а самого Гегеля как «убийцу истины». Свою

же философию и себя объявляет единственным достойным продолжателем кантовского философского наследия. Тем не менее Шопенгауэр тоже пересматривает кантовское учение о «вещах в себе», а именно тезис о их принципиальной непознаваемости. Исходный методологический принцип Шопенгауэра – «мы должны познать природу из самих себя, а не себя самих из природы». Осуществив «внутреннее восприятие», направив взор внутрь самих себя, легко убедиться, что вопреки тому, что утверждали о человеке все без исключения философы-предшественники, его «основную суть и зерно» составляет не познающее и мыслящее Я, не его интеллект, а его желания, воля. «... *В нашем собственном сознании воля всегда является как нечто первичное и основное и сохраняет за собою безусловное первенство над интеллектом, который, напротив, всегда является чем-то вторичным, подчиненным и условным.*» Воля, однако, – не только внутренняя сущность человека, она **первооснова и первоначало всего существующего**. «Во всех явлениях этого мира на его различных ступенях объективируется именно то, что в нашем непосредственном познании открывается нам как воля». Таким образом, по убеждению Шопенгауэра, «вещь в себе – исключительно воля.» Опять же, вопреки тому, что утверждалось в философии до этого, воля – не «разумное стремление», не функция интеллекта, наоборот, «интеллект – только простое орудие воли». Интеллект – вовсе не орган, инструмент «чистого и незаинтересованного познания», он – послушный слуга своего господина – воли, и призван обеспечить выживание организма, его пропитание, защиту от врагов и опасностей, возможность нормального и благополучного воспроизводства. Воля – начало метафизическое, а значит, вечное и неизменное. Она «везде и всегда равна себе. Ее функции в высшей степени просты, они состоят в желании или нежелании чего-либо, – а это дается нам в высшей степени легко и не требует от нас никаких упражнений... Хотеть – не учатся, как это необходимо в мышлении. Даже в самом маленьком насекомом воля дается сполна, вся целиком; насекомое хочет, чего оно хочет, так же решительно и полно, как и человек. Различие заключается только в том, чего оно хочет, т.е. в мотивах, а это уже дело интеллекта». Последний же «как нечто вторичное и обусловливаемое телесными органами имеет бесчисленные степени совершенства, по самому существу дела всегда ограничен и несвободен от недостатков... Интеллект так же преходящ, как и мозг, продуктом или скорее функцией которого он и является».

Воля сама по себе **бессознательна**, но всегда **активна и деятельна**. «Как вещь в себе, она не знает лени и абсолютно неумоима; ее деятельность – это ее сущность; она никогда не прекращает желать.» Она проявляет свою деятельность как слепая, бессознательная жажда и сила жизни, жажда существования. «Каждое существо хочет постоянно, сильно и решительно.» Интеллект же сам по себе безволен, инертен, ленив и бездеятелен и «начинает действовать только тогда, когда получит толчок от чего-то другого, от воли, которая его порабощает, направляет и поощряет к работе, – словом, сообщает ему ту деятельность, которой в нем прежде не было, поэтому он охотно отдыхает, когда ему дозволено». И самым метким сравнением для прояснения «их взаимных отношений будет могучий слепой, который несет на своих плечах зрячего парали-

тика». Поскольку сущность воли – слепая бессознательная жажда жизни, «привязанность к жизни, забота об индивидууме и породе», то «половой инстинкт – это фокус воли».

Таким образом, мир по своей метафизической сущности, как вещь в себе – это слепая и бессознательная воля к жизни, начало абсолютное и безусловное, не связанное и не ограниченное пространством, временем и причинностью. Явления же, включенные в систему пространственно-временных и причинно-следственных отношений, – не что иное, как воплощение (объективация) воли, которое «совершенно обуславливается познающим субъектом, т.е. интеллектом, и, следовательно, вне этого познания, просто как таковое, немислимо, ибо оно прежде всего только конкретное представление и, как таковое, феномен мозга. Если его не будет, вещь в себе все-таки останется... Все, что ни есть в познании, и самый мир есть объект в отношении к субъекту, лишь для субъекта он и существует. Мир есть мое представление». Поэтому своему главному философскому произведению Шопенгауэр дает название **«Мир как воля и представление»** (1819).

Шопенгауэр – **пессимист**. Испытав сильное увлечение древнеиндийской философией, он принимает исходный, главный тезис буддизма, что реальность, мир как представление, жизнь – это страдание. Воля, проявляясь в своих объективациях как сильная, непреодолимая, страстная «привязанность к жизни, как забота об индивидууме и породе», эгоистична и равнодушна ко всем другим существам. Будда, а вместе с ним и Шопенгауэр, убежден, что «страсти болезненны, и мало от них радости». Воля, единая в своей сущности, как «вещь в себе», в мире явлений, в мире-представлении дробится и множится на бесконечное число сущностей, существ и индивидов, ожесточенно и непрерывно борющихся за свое существование, самосохранение и воспроизводство. Страдание – их общий удел. Избавление от страданий может принести лишь обращение воли, отказ от желаний, жажды жизни, которая сама по себе бесцельна и бессмысленна. Отрицание воли к жизни, ее обращение позволяет преодолеть эгоистический индивидуализм существования и познать, увидеть свое родство, сущностное единство и глубинное тождество со всем существующим. Ведь «индивидуальность присуща воле только в ее утверждении, а не в ее отрицании».

Уже основные моральные добродетели – справедливость, честность, а еще более любовь, обеспечивают выход за узкие пределы индивидуализма, эгоизма и себялюбия, но лишь «полный переворот человеческой природы» (а это уже самый последовательный аскетизм) означает возврат от необходимости к свободе, есть путь обретения спокойствия и душевного мира. «Тот, кто тем или иным путем освободился от этой априори присущей нам ошибки – будто бы мы рождены для того, чтобы быть счастливы, – тотчас же видит все совершенно в другом свете; тогда он видит, что мир, если он и не оправдывает его желаний, оправдывает его мировоззрение. Несчастья всякого рода перестают его удивлять, хотя бы он и страдал от них, так как он уже понял, что именно муки и скорби ведут его к истинной цели жизни, – к тому, чтобы воля от нее отвлелась. Чтобы с ним ни случилось, – это дает ему удивительное спокойствие...

Страдание – это тот очистительный процесс, который в большинстве случаев святит человека, т.е. уводит его с распутий воли к жизни.»

У Шопенгауэра (и в целом в философии жизни) онтологическое основание мировоззрения смещается уже с физики на биологию, науку об органическом мире. Теперь уже не только физический мир, но и живая, органическая природа оказываются в фокусе исследовательского интереса, как философского, так и научного. При этом, хотя Шопенгауэр и отдает безусловное первенство и приоритет воле – началу бессознательному, слепому и неразумному, а интеллект ставит всегда на задний план, сам он неизменно претендует на истину и не упускает случая при обосновании своих философских положений прибегнуть к данным современной ему науки (биологии, физиологии, психологии). Да и итоговое обращение воли, ее самообращение тоже результат познания, довольно сложного познавательного действия. Представленное Шопенгауэром философское направление, для которого реальность в своей основе неразумна и бессознательна, получило соответственно и название – **иррационализм**. Продолжали разрабатывать начатую Шопенгауэром философию жизни в дальнейшем Ф. Ницше (1844 – 1900 гг.), В. Дильтей (1833 – 1911 гг.), А. Бергсон (1859 – 1941 гг.), Г. Зиммель (1858 – 1918 гг.), О. Шпенглер (1880 – 1936 гг.) и др.

**Филосовский волюнтаризм Ницше.** Для Ницше реальность уже не воля к жизни, как у Шопенгауэра, а **воля к власти**. Господствовать, доминировать, властвовать, повелевать – именно к этому, убежден Ницше, стремится все существующее, а не просто к существованию, бытию, жизни. Везде и всюду Ницше усматривает именно это стремление – сердцевину и суть всего. Для него философия – вовсе не плод чистого, незаинтересованного стремления к познанию, постижению истины, как об этом всегда твердили и твердят ее творцы и создатели. «Я не верю, будто влечение к познанию родило философию, а верю, что совсем иное влечение воспользовалось этим самым познанием... как своим инструментом... Ибо властолюбиво всякое влечение – и именно *как таковое* оно пытается философствовать.» Поэтому «их (философов) воля к истине есть *воля к власти*». Сама же философия, с ее вечными поисками «истинной, подлинной» реальности и поскольку она «рассматривает этот мир как что-то кажущееся», для Ницше – «великая школа клеветы, ... скрытая ярость против основных предпосылок жизни, против ... ценности жизни, против всего, что становится на сторону жизни».

Таким образом, для Ницше видимый мир не иллюзия, не представление, как у Шопенгауэра, а мир единственно реальный. И для Ницше сознание, интеллект – лишь «средство для сохранения индивида», у него «нет никакого назначения, выходящего за пределы человеческой жизни... Наш познавательный аппарат устроен не в целях «познания» и направлен не на познание, но на *овладение* вещами». При этом наше «познание», убежден Ницше, не простирается дальше, «чем это нужно в обрез для сохранения жизни». Концепция познания Ницше – «**перспективизм**». Мир не имеет какого-нибудь одного смысла, но бесчисленные смыслы, а они порождаются, вырастают из наших потребностей и влечений. Всякое же «влечение есть известный вид властолюбия, всякое влечение имеет свою перспективу, которое оно хотело бы навязать как норму всем

другим влечениям». При этом **мерилом «бытия» и «реальности»** является для Ницше «степень нашего *чувства жизни и власти*». Чем сильнее, интенсивнее и выше это чувство, тем больше соответственно реальности и бытия. Бытие и реальность, таким образом, по Ницше, конституируются, создаются волей к власти и степени, силой ее проявления и выражения. В итоге «мы можем *постичь* лишь мир, который мы сами *создали*».

Генезис и развитие европейской культуры, считает Ницше, связан с постоянным и неуклонно нарастающим доминированием в ней аполлонского начала (олицетворением которого является логика, наука, разум и основанная на нем философия) и одновременно все большим ослаблением и подавлением начала дионисийского, выражающего саму жизнь в ее непосредственности, в свободной игре и борьбе всех ее сил. Счастливое и гармоничное равновесие этих начал Ницше усматривает лишь в Античной Греции досократовского периода.

Современная европейская культура, убежден Ницше, – это культура декаданса, упадка и разложения, господства серой посредственности и слабости, нарастания уравнивающей все и вся демократии. Короче, в ней ослаблена и подорвана воля к власти. «Наш век есть век *обратных* инстинктов. Он хочет прежде всего и раньше всего удобства, во-вторых, он хочет гласности и большого театрального шума, того оглушительного барабанного боя, который соответствует его базарным вкусам, он хочет, в-третьих, чтобы каждый с глубокой покорностью лежал на брюхе перед величайшей ложью, которая называется «равенством людей», и уважал только *уравнивающие и нивелирующие* добродетели». Спасение и выход – лишь на пути «переоценки ценностей», которую и провозглашает Ницше. «Я учу говорить *нет* всему, что ослабляет, что истощает... Я учу говорить *да* всему, что усиливает, что накапливает силы, что оправдывает чувство силы. До сих пор никто не учил ни тому, ни другому: учили добродетели, самоотречению, состраданию, учили даже отрицанию жизни. Все это суть ценности истощенных.» Поэтому долой мораль, долой христианство, для Ницше – главные виновники деградации европейской культуры. Вместо сострадания (которое для Ницше «более опасно, нежели любой порок») и поддержки слабого – «падающего подтолкни», «следует чтить рок, говорящий слабому: погибни!». Смысл человеческой жизни с позиции «воли к власти» ясен и прост: «Мужчина должен быть воспитан для войны, женщина – для отдохновения воина. Все остальное – неразумие». А отправляющемуся на отдых воину Ницше советует: «Ты идешь к женщине? Не забудь плетку!»

Ницше – очевидный **мировоззренческий антипод** Маркса, его непримиримый идейный контрагент. Но как и полагается антиподам, у них немало и точек соприкосновения. Это, в первую очередь, их посюсторонность, направленность на земное, материальное, чувственно укорененное бытие, бескомпромиссное и последовательное отрицание всего сверхприродного и сверхъестественного. Обоим присуща любовь и преданность Земле, реальности посюсторонней, освобожденной от иллюзий и миражей мифологизма. Оба – мыслители предельной интеллектуальной честности, искренности и прямоты. В обоих живет и действует мощь и сила свободного творческого духа. В обоих проявился ярко выраженный провидческий дар: социального мыслителя-ученого, глубоко

проникшего в суть явлений и вскрывшего законы их развития (Маркс), и вдохновенного поэта-философа, интуитивно постигшего основные тенденции современных ему событий и их дальнейшего протекания (Ницше). И оба они – буревестники будущего, которое и не замедлило в XX в., ставшем веком кульминационного накала социально-классовой борьбы, величайших революционных потрясений, военно-политических катаклизмов, отозваться воплощением их идей в полярных проектах мироустройства: коммунистическом, который призван был реализовать идею общества свободно ассоциированных, всемерно развитых творческих личностей, и национал-социалистическом с «триумфом воли» одной, арийской, нордической расы.

Жизнь для обоих немислима вне атмосферы борьбы, предельного напряжения духовных и физических сил. Отсюда – неприятие тусклого, бесцветного, рутинного, самодостаточного и самоудовлетворенного, ровного и гладкого, закосневшего в своей бесконфликтности существования. Оба не приемлют существующий социальный порядок и ведут его принципиальную бескомпромиссную критику. Но эта критика с полярно противоположных позиций. Философия Маркса – отрицание и критика существующего общества слева, философия Ницше – критика и неприятие его с крайне правой позиции. Ницше – певец рабства, цинично откровенного и узаконенного социального неравенства как «основного условия высшей культуры» – здоровой, жизнеутверждающей, яркой и цветущей, возможной, по его убеждению, лишь на основе ничем не скованного проявления и действия воли к власти. Маркс же – пламенный борец за социальную свободу и социальное равенство всех людей, освобождение человека от всех форм угнетения и эксплуатации. Существенно сближает философские позиции Маркса и Ницше и то, что воля, в том числе и к власти, в смысле преодоления реальности, овладения ею, ее подчинения, – **неотъемлемый компонент социального действия**, а оно у Маркса – основа и ут́ок общественной практики. Маркс и Ницше – **оптимисты**. Но опоры оптимизма у них разные. У Маркса – это ставка на силу революционных масс, у Ницше – на силу и твердость господствующего класса. «Я ставлю перед вами эту скрижаль – будьте тверды!» Он развивает также **«учение о вечном возвращении»** в качестве средства воспитания и отбора носителей воли к власти.

Для философии обоих характерна устремленность в будущее и борьба «во имя грядущего». Но для Маркса оно связано с коренным преобразованием антагонистического общества на экономически новом базисе, то есть общественной собственности на средства производства, что станет началом «развития человеческих сил, которое является самоцелью». И это, по Марксу, будет означать кардинальный переход из царства необходимости в царство свободы. Для Ницше будущее связано с ожиданием **сверхчеловека**, в котором максимально и с предельной полнотой реализуется, наконец, воля к власти, настоящее же должно самозабвенно работать на его появление.

Шопенгауэр и Ницше создали **натуралистический вариант** философии жизни, сконцентрировав в основном внимание на непосредственно биологической, витальной ее ипостаси. Открытые к тому времени наукой законы, регулирующие биологию жизни, в том числе закон естественного отбора и борьбы за

существование, были неоправданно абсолютизированы и перенесены Ницше на более высокую, социальную форму жизни.

**Бергсон: философия «творческой эволюции».** У Бергсона (1859–1941) жизнь представлена как космический процесс «творческой эволюции». Основа, суть и средоточие жизни – творческий, бессознательный порыв духа, непрерывно созидающего всё новые и новые органические формы. Отталкиваясь от сформулированного физикой второго начала термодинамики, **закона возрастания энтропии**, по которому всякая физическая система неизбежно движется, эволюционирует в направлении возрастания энтропии, хаоса, дезорганизации, распада, утраты существовавшего в ней структурного порядка, Бергсон описывает жизнь как **антиэнтропийный процесс**, неодолимо направленный вверх в противоположность всегда движущейся вниз, к потере своей организации мертвой, неживой материи. Неживая материя для Бергсона – это застывшие остатки духа. Истошив свою творческую жизненную энергию, дух выпадает в осадок в виде объектов неживой природы. Глубинная суть жизни, как и сознания, – одна и та же. Это **длительность, «конкретное время»**, которое отличается от делимого на серию рядоположенных равнозначных моментов физического времени тем, что в нем прошлое присутствует и представлено в настоящем, равно как и будущее в форме ожидания. Интеллект не способен познать реальность изнутри, в ее глубинной сути, как длительность. Это под силу лишь **интуиции**, которая и есть «видение духа со стороны самого духа». Не утрачивая сознания, она в то же время непосредственно и прямо проникает в глубь вещей, позволяет постигать реальность, то есть саму длительность во всей ее неповторимости и уникальности.

У Дильтея, Зиммеля, Шпенглера, Ортеги-и-Гассета жизнь представлена уже в ее высших проявлениях как спонтанное и свободное творчество различных уникальных и неповторимых культурно-исторических форм и образований. Познание их в такой их неповторимости недоступно методам и способам естественных наук. «Науки о духе», предмет которых как раз и составляет познание таких культурно-исторических образований, должны выработать и использовать свои собственные, «имманентные» методы, в основе которых «понимание», интуитивное проникновение и раскрытие таких феноменов изнутри. Философия жизни оказала большое влияние на ряд философских направлений XX в. – экзистенциализм, персонализм, герменевтику и др.

**Философия позитивизма.** Как и философия жизни, позитивизм в определенном смысле тоже стал реакцией на немецкую «спекулятивно-умозрительную» (для позитивизма) философию. Основоположник позитивизма – французский философ **Огюст Конт** (1798 – 1857 гг.). В самом названии позитивизма – его основное кредо, цель и идеал: **позитивное, положительное знание, представленное наукой**. Философия низводится позитивизмом с высокого пьедестала науки наук на положение ее добросовестной и преданной служанки. И лишь в этом качестве помощницы науки она сама способна приобрести и сохранить научный характер. «**Наука сама себе философия**» и никакой стоящей над ней «царицы наук», натурфилософии быть не должно и не может,

– так безоговорочно пересматривается традиционное, отдававшее приоритетное положение философии соотношение ее с наукой.

Позитивизму прежде всего присуща решительная **антиметафизическая установка**. Ее суть в том, что из философии изгоняются коренные мировоззренческие, так называемые «метафизические» проблемы и вопросы (о сущности мира и его явлений, их причинах и т.д.) как недопускающие однозначного, «позитивного», окончательного решения. Наука тоже должна избегать искушения искать причины вещей. Ее сфера – не поиск ответов на вопрос «почему», а только на вопрос «как». Конт считает, что человечество в своем развитии прошло уже две стадии (теологическую и метафизическую) и вступило, наконец, в третью, позитивную, научную стадию. На первой стадии реальность объяснялась действием сверхъестественных существ и сил, на второй – действием абстрактных философских сущностей и идей (пример тому – гегелевская философия). *«Только на позитивной стадии человеческий дух, поняв невозможность достижения абсолютного знания, не вопрошает более, каковы источники и судьба Вселенной, каковы внутренние причины феноменов, а ищет и открывает, комбинируя рассуждение с наблюдением, их действующие законы, то есть неизменные связи последовательности и сходства.»* **Феноменализм** (сведение науки лишь к описанию явлений и отказ от их объяснения) – **вторая** важнейшая особенность позитивистской философии. Для позитивизма также характерна претензия подняться над традиционной противоположностью материализма и идеализма, преодолеть ее на том основании, что все «метафизические» проблемы выносятся им за скобки философии.

В своем развитии философия позитивизма прошла три стадии. На первой (ее виднейшие представители – сам Конт и английские философы **Джон Милль** (1806 – 1873 гг.) и **Герберт Спенсер** (1820 – 1903 гг.)) задачу философии позитивисты видели в **обобщении данных конкретных наук, сведении их в единую научную картину мира**.

Второй этап в развитии позитивизма получил название «**эмпириокритицизма**» (критика, исследование опыта) и связан с именами **Рихарда Авенариуса** (1843 – 1896 гг.) и выдающегося физика **Эрнста Маха** (1838 – 1916 гг.). Эта фаза в развитии позитивизма совпала с революционным прорывом науки в совершенно новую область реальности, в микромир, где ставшие привычными представления, принципы и законы классической механики и физики уже не работали (открытие явления радиоактивности, сложной структуры атома, до этого представляемого учеными в буквальном значении этого греческого термина – «неделимый» – и т.д.).

На повестку дня остро встала проблема пересмотра старой и выработки новой методологии познавательного процесса. Философия, по мысли Маха и Авенариуса, и должна была стать методологией нового естествознания. Решение проблемы, по Маху, в отказе от придания научным представлениям и понятиям статуса утверждений об объективной, существующей самой по себе реальности, в трактовке, понимании их **как условных конструкций и конвенций, соглашений между учеными**, с помощью которых всего лишь фиксируется связь и взаимозависимость «предметов опыта». В результате, научный



«фундаментальный метод – это метод вариаций», посредством которых находятся и формулируются инвариантные, закономерные связи между «элементами опыта». Примечательно, что физик Мах, став пленником своей «новой научной методологии», отказался признать объективное существование такой реальности, как атом.

Третья стадия в развитии позитивизма – неопозитивизм, будет рассмотрена в рамках философии XX в.

## Философия XX века

XX век – это век революций, в ходе которых, говоря словами поэта, «мир изменяли, Бастилии снова штурмуя». И самой радикальной по своей преобразующей силе была социалистическая революция в России. Это две мировые войны, распад колониальной системы, а вслед за этим, а точнее – параллельное формирование и неокOLONИализма. Это возникновение и рост социалистической системы, её нешуточный, самый серьёзный вызов и противостояние капитализму, а на самом исходе столетия столь же серьёзное поражение самой социалистической идеи на родине её первого воплощения в действительность, которое вызвало не менее радикальный геополитический сдвиг, чем и само её возникновение. Это великие достижения в науке и технике, вылившиеся в середине XX в. в уникальное историческое явление – научно-техническую революцию, символом которой стала ЭВМ и порождаемые ею глубокие, радикальные изменения действительности как человеческой, так и природной. Это прорыв человека в Космос, интенсивное его исследование, а к концу столетия все более отчетливые перспективы и его милитаризации.

Бурную и драматическую историю XX в. вполне уместно рассматривать как борьбу за реализацию давней философской идеи (а еще более давней религиозно-поэтической мечты) о всеединстве рода людского, о том желанном будущем, «когда народы, распри позабыв, в единую семью соединятся». При этом коммунистический экспансионизм и мессианизм, бравший на себя миссию освобождения всего человечества от всех форм несправедливости, социального отчуждения и подавления, сразу же после его падения сменился либеральной глобализацией с совершенно очевидным обликом ускоренной американизации всего и вся на нашей маленькой планете, прямо-таки лихорадочной реализацией либерального мондиалистского проекта единого мира, призванного закрепить и обеспечить господство американизированного «европейского человечества» на планете, подвести под счастливый «золотой миллиард» все остальные миллиарды человеческого рода. Но в основе данного проекта не мощный подъем духовной и социальной синергии, а технологический прорыв и связанное с ним лидерство либерального Запада и базирующаяся на них грубая военная сила, усиленно сдабриваемая напыщенной риторикой о «вечных либеральных общечеловеческих ценностях», свободе и правах человека.

Очевидное, легко фиксируемое, чувственно зримое разрушение и деградация природной среды идет рука об руку с еще более интенсивным, но чувственно не столь наглядным разрушением, «вытаптыванием» тысячелетиями

складывавшегося, яркого и веселого в своем цветущем разнообразии ландшафта мировой культуры. И это – самый страшный итог XX в., поставившего мировую культуру на грань духовного коллапса.

Естественно, эти новые реалии находили и находят свою концептуализацию и философское осмысление как в новых, возникших уже в XX в. направлениях и течениях философской мысли, так и в тех направлениях, начало и исток которых – ещё в XIX в.

Образ философской мысли XX в. можно описать следующими **основными чертами**:

**Плюрализм** философских направлений, течений и школ как выражение чрезвычайного усложнения и углубления общественной практики, форм взаимодействия человека с природой и обществом, самосознания общества и человека.

Философия XX в. продолжила намеченные еще в европейской мысли XIX в. **поиски новой рациональности** (при этом наибольшая проницательность была проявлена в данном отношении основоположником феноменологии **Эдмундом Гуссерлем** (1859 – 1938 гг.). Гуссерль ни на минуту не прекращал борьбы за «философию как строгую науку» и с полным на то основанием отвел следующими примечательными словами упреки в свой адрес Льва Шестова, всю жизнь посвятившего развенчанию науки и убежденного в полной несостоятельности научного разума. Гуссерю сказал: «... то, что Вы делаете, я называю также наукой»).

**Деэссенциализм**, почти повсеместный отказ от поиска сущностных основ вещей и явлений, – еще одна важная особенность философии XX – XXI вв. (гуссерлевский тезис «сколько явления, столько и бытия» достаточно хорошо передает суть этого принципа).

Философия XX в. открыла также и интенсивно осваивает *свой «микромир»* – пестрый, бесконечно разнообразный, субъективно окрашенный, коррелятивный установкам, сознанию и действиям людей и их сообществ **мир повседневности**.

Важная характеристика европейской философии этого периода – смещение исследовательского интереса на **аксиологически-праксеологическую** проблематику, в первую очередь, проблематику социального действия и культуры как универсума его объективаций.

**Радикальный гносеологический сдвиг** как одна из самых существенных особенностей философии XX в. наиболее полно выражен и наиболее последовательно реализуется прежде всего гуссерлевской феноменологией. (Традиционная, догуссерлевская гносеология концентрировала своё внимание на «первичном» познании, исследовала первоначальный опыт субъект-объектного взаимодействия и формирования в процессе и в результате этого взаимодействия соответствующего познавательного образа, представления, знания об изучаемом объекте. Феноменология же начинает исследовать гносеологическую ситуацию как раз там, где традиционная гносеология, удовлетворённая полученным результатом, со спокойной душой ставит последнюю, окончательную точку. Там, где традиционная гносеология видела уже исчерпание познавательной проблематики, феноменология фикс-

сирует туго завязанный проблемный узел. Гносеологический субъект феноменологии – не растерянный новичок, а можно сказать, уже «профессионал» в данной предметной области, она им уже хорошо обжита, освоена, стала неотъемлемой составляющей его собственного «жизненного мира».

Панорама философской мысли XX в. включает немало направлений: *диалектический материализм, неомарксизм, философия жизни, неопозитивизм, экзистенциализм, философия науки и техники, философская антропология, психоанализ, структурализм, персонализм, герменевтика, критический рационализм, научный материализм, постмодернизм, феноменология, прагматизм, неореализм, неотомизм* и др. Наиболее влиятельными и соответственно наиболее репрезентативными на Западе стали неопозитивизм и экзистенциализм.

**Неопозитивизм: философия языка – научного и повседневного.** Третья фаза в развитии позитивизма – **неопозитивизм** – пришла уже на первую половину XX в. В неопозитивизме, ставшем важнейшим и влиятельнейшим направлением европейской философии прошлого века (основные представители: **Бертран Рассел** (1872 – 1970 гг.), **Людвиг Витгенштейн** (1889 – 1951 гг.), **Рудольф Карнап** (1892 – 1970 гг.)), задачи философии по отношению к науке сводятся к проблемам **анализа и исследования языка**, сначала языка самой науки (период «*логического позитивизма*», «*логического атомизма*», «*логического эмпиризма*»), а позднее – живого естественного языка повседневности (этап *аналитической, лингвистической философии*).

В рамках первого этапа была поставлена задача очистить язык науки от всех ненаучных и псевдонаучных, «метафизических» высказываний, что и должно было быть **единственной функцией и основным делом** философии. Образцом же логической строгости научного языка для неопозитивистов стал язык математической логики, в котором каждому термину соответствует одно и только одно значение. Неопозитивистская программа реформирования, коренного преобразования научного языка включала в себя два обязательных принципа – **редукционизм и верификацию**. То или иное высказывание признавалось удовлетворяющим требованиям научности, если оно допускало сведение, редукцию его к простым, так называемым «протокольным», «атомарным» высказываниям, которые уже можно было проверить, верифицировать простым соотношением с показаниями органов чувств познающего субъекта.

Всесторонняя критика данной программы довольно скоро выявила ее невыполнимость и несостоятельность по существу своему. Ведь если буквально следовать ей, то из науки пришлось бы исключить все самое ценное, а именно – научные законы, формулировки которых представляют всеобщие высказывания, не сводимые к эмпирически верифицируемым простым, «атомарным» высказываниям. В результате такого подхода философия была переориентирована на исследование естественных языков. А в них отсутствует жесткая однозначность слов и терминов. Здесь «значение слова – это его употребление в языке», оно определяется контекстом его использования, «**языковой игрой**». При этом «нет общего основания для употребления одного и того же слова, просто слова роднятся одно с другим множеством различных способов», – говорит поздний Витгенштейн, автор концепции «языковых игр». Язык в этом случае понимает-

ся как определенная деятельность, коммуникативная система, в самом процессе функционирования которой формируются и создаются значения слов и выражений. **Задача же философии** сводится к прояснению языковых выражений и устранению всякого рода философских и не только философских обобщений и заблуждений, корень которых в смешении правил различных «языковых игр». «У нас в голове путаница относительно того, что *может* быть сказано о мире, и мы пытаемся прояснить эту путаницу. Эта деятельность по прояснению и есть философия... Философия есть борьба против зачаровывания нашего интеллекта средствами нашего языка... Не ищите смысл, ищите употребление... Главный источник нашего недопонимания в том, что мы не *обозреваем* употребления наших слов... Философия просто все предъявляет нам, ничего не объясняя и не делая выводов. – Так как все открыто взору, то нечего и объяснять. Ведь нас интересует не то, что скрыто», – считает Витгенштейн. При этом те или иные «языковые игры», различные контексты использования слов и выражений предполагают как свою основу и источник соответствующие **«формы жизни»**.

Постепенно антиметафизическая установка неопозитивизма смягчалась по мере осознания им неустранимости социокультурной обусловленности мировоззрения и познания. В дальнейшем, на стадии постпозитивизма, исследовательский интерес его представителей (Карл Поппер, П. Фейерабенд) концентрируется на проблемах роста научного знания, закономерностей развития науки как социального института, ее социокультурных детерминант и влияния на общество, культуру и человека и т.д.

Как позитивизм во всех его модификациях самым непосредственным образом представляет естественно-научное крыло европейской культуры, выражая соответственно мировоззрение естественно-научной и технической интеллигенции общества, так **экзистенциализм** со своей стороны – наиболее полный репрезентант гуманитарного крыла европейской культуры, выразитель мировосприятия ее творцов и носителей. При этом развитие этих полярных по сути дела философских направлений не было для них зачастую целью самой в себе. И те и другие проявили себя во многих случаях прежде всего как субъекты масштабного социального действия.

Так, многие представители позитивизма, особенно неопозитивизма, были в первую очередь выдающимися учеными, внесшими большой вклад в математику, логику, физику. Особенно масштабна фигура **Бертрана Рассела**. Великий математик и логик XX в. не дожил только два года до своего столетия, был четырежды женат, выдающийся общественный деятель, активнейший борец за мир, ядерное разоружение, ко всему – нобелевский лауреат по литературе: так были отмечены замечательные литературные достоинства его работ, общественно-политических в том числе. То что к середине XX в., времени создания ЭВМ – этого подлинного чуда научно-технической мысли, логико-математическая база этой удивительной техники была уже в полной готовности, – немалая заслуга и творцов неопозитивизма. В свою очередь, некоторые создатели экзистенциальной философии мощно заявили себя в практике художественного творчества. Нобелевские премии по литературе получили Камю и Сартр за свои уже чисто художественные (естественно, и философски насы-

щенные) произведения. Замечательными писателями были **Мигель де Унамуно**, **Сент-Экзюпери**, **С. де Бовуар**, **Г.О. Марсель**.

**Экзистенциализм – философия человеческого существования** – возник в 1-й четверти XX в. Основные представители: во Франции уже упоминавшиеся **Жан Поль Сартр** (1905 – 1980 гг.), **Альбер Камю** (1913 – 1960 гг.), **Габриель Марсель** (1889 – 1973 гг.); в Германии **Мартин Хайдеггер** (1889 – 1976 гг.), **Карл Ясперс** (1883 – 1969 гг.); в Испании **Хосе Ортега-и-Гассет** (1883 – 1955 гг.). В России еще раньше экзистенциальная проблематика стала, можно сказать, идейным стержнем творчества **Ф. Достоевского**, а в чисто философском плане ее успешно развивали **Лев Шестов** (1866 – 1938 гг.) и **Николай Бердяев** (1874 – 1948 гг.).

«Неизреченно и лишено имени то, что составляет тайну души моей, голос утробы моей.» Такой цитатой из классика можно выразить главную, стержневую идею экзистенциализма. В центре экзистенциальной философии **человек в его уникальной неповторимости**, во всей его актуальной и потенциальной бесконечности, неисчерпаемости, беспредельности. Экзистенциализм отвергает как несостоятельные в принципе претензии науки и естественно-научного разума познать и определить человека, исчерпывающе раскрыть его природу и сущность. Науке с ее неустранимым объективизмом, лишь внешним рассмотрением предметов и явлений, ориентацией на открытие и фиксацию инвариантного, общего, закономерного в них, недоступно человеческое бытие как изначально индивидуальное, субъективное и неповторимое.

Именно с этих позиций еще в XIX в. идейный предшественник экзистенциализма, тоже, как и Шопенгауэр, непримиримый оппонент Гегеля, датский мыслитель **Сёрен Кьеркегор** (1813 – 1855 гг.) поднял бунт против гегелевского объективистского рационализма, безличного и всепроникающего мирового разума его философской системы, из поля зрения которой выпадает, по Кьеркегору, главный предмет – индивидуальное человеческое существование. Для Кьеркегора исполненный самолюбования Гегель и его философия – это «ворона и сыр, выпавший из рта в момент приступа красноречия». Кьеркегор убежден, что возможна лишь **субъективная, «качественная» диалектика человеческого существования**, включающая три стадии роста личности.

**Дон Жуан**, покоритель женских сердец, не способный управлять своими страстями, ориентированный на все новые и новые чувственные наслаждения, – олицетворение первой, эстетической стадии человеческой экзистенции. Неизбежно сопутствующие этому внутренняя неудовлетворенность и опустошенность души становятся экзистенциальной основой подъема личности на этическую стадию. На ней уже не чувственные наслаждения ведут человека по жизни, а он сам подчиняет ее требованиям этического долга, определяет свое поведение кантовским категорическим императивом. Но лишь «подвиг веры» и индивидуальная встреча с Богом на основе разрыва со всем преходяще земным поднимает личность на ступень вечности, гарантируя сохранение и истинность ее экзистенции.

В экзистенциализме существование противопоставляется сущности как данность первичная данности вторичной. Смысл этого основополагающего в эк-

зистенциализме принципа – «**существование первично, сущность вторична**» – в том, что для него нет никакой неизменной, изначально данной природы или сущности человека, и человек не запрограммирован от рождения быть именно таким, а не чем-то другим. «Экзистенция первична» – это значит, что человек сначала рождается, существует, непрерывно действуя, и при этом создает самого себя, свою сущность, которая является уже итогом, результатом его существования. Отсюда определения: экзистенция – «**ничто**», экзистенция – «**свобода**», т.е. изначально неопределенность, незаданность сущности человека. А раз так, экзистенция истолковывается как неограниченный веер возможностей, выбирает между которыми и реализует которые сам человек, беря на себя всю ответственность за все, что он выбрал, не перекладывая ее ни на внешние, ни на внутренние «объективные» причины и факторы.

В понимании экзистенции воплотились также некоторые важнейшие принципы гуссерлевской феноменологии. Ее предмет – описание сознания как смыслоконституирующей активности, которая в своих предметных формах, объективациях «конституирует», порождает специфическое, «интенциональное» бытие, экстенсивное в пространственно-временном измерении, уникальное и неповторимое, субъективно, личностно окрашенное, вырастающее на «мнящих интенциях» и своими объективациями «трансцендирующее», всегда перешагивающее границы телесной оболочки, биологической организации человека, соединяющее его Я и эти объективации нерасторжимой связью, не допускающей традиционное для новоевропейской философии разделение на субъект и объект. Отсюда и определение экзистенции в экзистенциализме как «**трансценденции**» и понимание человека как существа, что «ставит пред собой все новые и новые задачи». Это бытие – действие, смыслопорождающее и смыслонаделяющее.

Экзистенциализм различает существование подлинное и неподлинное. **Подлинное существование** – это верность самому себе, своей свободе и своему выбору. Ничего не стоит истина, если за ней не стоит индивидуальное усилие, напряженное субъективное переживание и поиск, готовность отстаивать ее любой ценой, даже ценой собственной жизни. Поэтому истина может быть только **субъективной**. **Неподлинное существование** – это измена своему Я, своей свободе, это анонимное, безличное, массовидное существование, стремление жить как все, и думать и действовать так же.

Экзистенциализм фиксирует сложную, трагическую диалектику взаимосвязи человека и мира, прежде всего социального. «Ад – это другие» – знаменитое определение Сартра как нельзя лучше передает эту жизненную драму человеческого существования, которое не может реализоваться вне взаимодействия с другими, между тем как среда всегда наготове его поглотить, подавить, сnivelировать. Экзистенциализм требует от человека оставаться человеком в любых ситуациях, не превращаться самому в вещь и не становиться ею в чьих-либо руках. Поэтому экзистенциализм – это и протест, и одновременно довольно полный диагноз современного глобализирующегося общества массовидной, космополитической культуры, стандартизирующей и нивелирующей человеческую индивидуальность, ускоренной цвишенизации, разрушения в труху и

крошево живоносных культурных традиций, в котором социальная инженерия и технологии манипулирования составляют основу господства и управления.

В последнюю четверть XX в. в европейской философии возникает и завоевывает значительное влияние **постмодернизм**, сумевший во многом достаточно полно выразить важнейшие параметры складывающейся в мире новой реальности. Его важнейшие представители: **Ж.Ф. Лиотар** (р. 1924 г.), **Ж. Бодрийяр** (р. 1929 г.), **Ж. Делез** (1925 – 1995 гг.), **Ж. Деррида** (1930 – 2004 гг.).

**Постмодернизм (философия деконструкции)** – это, в первую очередь, атака на логоцентризм. Это его знамя, это его боевой штандар. В логоцентризме как сущностной, сквозной и стержневой структуре всей европейской культуры он усматривает главный корень всех ее недостатков. Имеется в виду пронизывающая всю европейскую культуру, идущая еще от досократиков (а у Гераклита получившая свое блестящее категориальное выражение в его бессмертном «Логосе») главная культурная доминанта европейской культуры – ее преимущественная установка на рацию, строгую научность, безусловное и общезначимое знание, на объективную истину. И, конечно же, максимально полным воплощением «логоцентризма» европейской культуры является современная новейшая техника, вся непрерывно разрастающаяся вширь и ввысь мощнейшая, уже без всяких оговорок глобальная техносфера и научное естествознание, оплодотворяющее и порождающее эту техносферу.

Европейская культура репрессивна по своей природе, и эта ее репрессивность – простое и неизбежное следствие ее логоцентризма, – так характеризует постмодернизм европейскую культуру, основанную преимущественно на рацию. Тезис о репрессивности европейской культуры – не собственное «открытие» постмодернизма, эта мысль восходит к концепции воли к власти Ницше, по представлениям которого все окружающее – объективации воли к власти, и как такое стремится подавлять и властвовать. Следовательно, и основанная на логосе культура непрерывно продуцирует, созидает, конструирует многообразные, просто бесчисленные миры смыслов, ценностей, структур и отношений, которые подчиняют, угнетают и поработщают свободный дух... Поэтому свою философию постмодернизм определяет **как деконструкцию** и видит ее задачу в «разборке», разрушении, деконструкции всех опирающихся на логос **«означений», универсальный** европейской культуры, создающих каркас ее целостности всех взаимосвязанных **фундаментальных категориальных противоположностей, «бинарных оппозиций»**: добра и зла, истины и заблуждения, мужского и женского, возвышенного и низменного, прекрасного и безобразного, справедливого и несправедливого, верха и низа, света и тьмы и т.д. «Деконструкция состоит не в переходе от одного понятия к другому, но в переворачивании их концептуального порядка и в стремлении сделать его артикулированным... Цель грамматики – деконструкция всех означений, которые имеют своим источником Логос» (Ж. Деррида).

Постмодернизм описывает реальность как **текст**, застывший в своих «означаемых». Зоной, свободной от давящего пресса бесконечного ряда объективаций культуры, является лишь фаза, предваряющая их окончательное оформление, фаза интенции – замысла (на уровне еще «немой мысли»), его вынашивания, а затем и реализации. Это интервал, в пределах которого «означающее»

еще только ищет, пытается найти предметную форму своего выражения и, обретя, наконец, ее, превращается уже в «означаемое».

Живая, наполненная творческой энергией и самодвижением реальность, – это путь, фаза превращения «означающего» в «означаемое». Переворачивая и выворачивая наизнанку застывшие «окаменелости» культуры, постмодернизм хочет воскресить их, дать им новое дыхание, вдохнуть в них новую жизнь. В этом, скорее всего, и состоит весь позитив постмодернистской философии, которую (в данном ее аспекте), видимо, допустимо интерпретировать как описание во многом нелегкого, но тем не менее успешного процесса освоения и присвоения индивидом интеллектуального и духовного богатства, как накопленного уже, так и актуально продуцируемого культурой.

Что же касается тезиса о изначальной репрессивности культуры и необходимости деконструкции, разборки, разрушения и разложения ее объективаций, то этот тезис требует уже другой трактовки. Он хорошо вписывается в современный геополитический контекст с глобализацией как его основной, главной и сущностной особенностью. Можно согласиться, что любые объективации любой культуры (и вовсе не одной только «логоцентристской» европейской) требуют если не подчинения, то в любом случае не терпят полного игнорирования себя, в той или иной мере заставляют считаться с собой. Постмодернизм – это удар по всем современным животворным культурным традициям, привязывающим индивида, его разум и сердце к своим родным духовным и культурным истокам и образующим последний серьезный рубеж, последнюю преграду на пути полного торжества мондиалистской глобализации. Ведь она – воистину «всемирный тигель культуры», в котором должны переплавиться, превратиться в безликую однородную массу и смесь все наличные культурные традиции, чтобы на этой основе сформировать соответствующего человека – «гражданина мира», безродного космополита, не укорененного прочно нигде социального атома, свободного от всяких привязанностей и обязательств перед породившей и взрастившей его культурой, его духовной родиной. Очень хорошо работает на глобализацию философия, которая ублачивает обывателя от культуры своим отрицанием ее универсалий, утверждениями об изжитости и старомодности представлений о реальности через призму категорий всеобщности, единства и универсальности, о бытийной, онтологической самодостаточности всякой бытийной мелкоты, всякого (пусть мимолетного и эфемерного) феномена и явления действительности из бесконечной их череды, о недопустимости ставить вопрос о единстве этой яркой и пестрой, бесконечно разнообразной реальности, в то самое время как универсализм и всеединство в лице неолиберальной глобализации и мондиализма – это самая жесткая, очевидная и всеопределяющая реальность сегодняшнего мира.

Но если опрокинуть постмодернистский страх перед якобы неизбежной репрессивностью культуры на будущее, то тогда эту философию можно истолковать как верный диагноз, предчувствие, предсказание жесткого глобального тоталитаризма, которым будет увенчано и закреплено здание ускоренно возводимого «общечеловеческого всеединства».

Отвергая и отбрасывая все фундаментальные «бинарные оппозиции» культуры, постмодернизм сводит философию (в ее позитивном аспекте) к свободно-



му, ничем не ограниченному **«творчеству концептов»**, если прибегнуть к терминологии позднего Гуссерля, «конституированию интенциональных предметов». Это мышление интеллектуального коллажа, в том числе и произвольного цитирования, свободного заимствования и по желанию и прихоти автора комбинирования интеллектуального материала из разных сфер, эпох и традиций. В результате философия превращается в изготовление и плетение словес, словес хитроумных, прячущихся, скрывающих свое содержание, убегающих ясности, определенности и четкости, семантики зыбкой, текучей, мерцающей.

В постмодернизме, который отвергает саму идею единства, как якобы полностью себя исчерпавшую, и концентрирует все свое внимание по сути дела на пестром хаосе повседневности, достигает своего апогея та **«космическая непочтительность»**, о которой говорил Б. Рассел как о наиболее тревожной и опасной тенденции современной европейской культуры. Это культура общества, в котором политическая вертикаль, опираясь на вертикаль естественно-научную, взметнулась в предельные для нее высоты мондиализма, духовная же – провалилась в социальное подполье, в аксиологический антимир. Печальна судьба мировой культуры, которой уготована участь быть «реформированной», переделанной, «обновленной» по такому образцу.

Таким образом, и новейшая философия продолжает чутко реагировать на острейшие коллизии и противоречия современности.

Учебное издание

**Габрусь Иван Федорович**

**ИСТОРИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ  
ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

Учебно-методическое пособие  
для студентов, магистрантов и аспирантов БГУИР

Редактор Т.Н. Крюкова  
Корректор Н.В. Гриневич

Подписано в печать 17.01.2006.  
Гарнитура «Таймс».  
Уч.-изд. л. 5,6.

Формат 60x84 1/16.  
Печать ризографическая.  
Тираж 500 экз.

Бумага офсетная.  
Усл. печ. л. 5,75.  
Заказ 295.

---

Издатель и полиграфическое исполнение: Учреждение образования  
«Белорусский государственный университет информатики и радиоэлектроники»  
Лицензия на осуществление издательской деятельности №02330/0056964 от 01.04.2004.  
Лицензия на осуществление полиграфической деятельности №02330/0131518 от 30.04.2004.  
220013, Минск, П. Бровки, 6