

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
Федеральное государственное автономное образовательное  
учреждение высшего образования  
«ЮЖНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Институт философии и социально-политических наук

---

# **Основы истории философии**

*Учебник*

для студентов бакалавриата  
философских и нефилософских специальностей

Ответственные редакторы  
кандидат философских наук, доцент А. В. Тихонов  
кандидат философских наук, доцент А. А. Кириллов

Научный редактор  
доктор философских наук, профессор С. Н. Астапов

Ростов-на-Дону – Таганрог  
2017

УДК 1:93(075.8)  
ББК 87.3(0)я73  
О-753

### Рецензент

кандидат философских наук, доцент *Е. Э. Эгильский*

### Авторский коллектив:

доктор философских наук, профессор *В. Д. Бакулов* – введение; модуль 1, раздел 1.1; модуль 4, разделы 4.1 (в соавторстве), 4.3 (в соавторстве); кандидат философских наук, доцент *А. А. Кириллов* – модуль 1, раздел 1.3 (в соавторстве); модуль 2, раздел 2.2; модуль 4, раздел 4.3 (в соавторстве); старший преподаватель *А. Г. Новохатко* – модуль 2, разделы 2.1, 2.3 (в соавторстве); кандидат философских наук, доцент *В. П. Муленко* – модуль 2, раздел 2.3 (в соавторстве); модуль 5, раздел 5.1 (в соавторстве); кандидат философских наук, доцент *Г. Ф. Перетяжкин* – модуль 3, раздел 3.2 (в соавторстве); кандидат философских наук, доцент *Е. В. Сердюкова* – модуль 5, разделы 5.1 (в соавторстве), 5.2 (в соавторстве); кандидат философских наук, доцент *С. В. Силенко* – модуль 3, раздел 3.1 (в соавторстве); модуль 4, раздел 4.3 (в соавторстве); кандидат философских наук, доцент *Е. И. Шашлова* – модуль 4, разделы 4.3 (в соавторстве), 4.4; кандидат философских наук, доцент *А. В. Тихонов* – модуль 1, разделы 1.2, 1.3 (в соавторстве); модуль 3, разделы 3.1 (в соавторстве), 3.2 (в соавторстве); модуль 4, разделы 4.1 (в соавторстве), 4.2; *М. В. Волков* – модуль 5, раздел 5.2 (в соавторстве)

О-753 **Основы истории философии** : учебник / Южный федеральный университет ; отв. ред. А. В. Тихонов, А. А. Кириллов ; науч. ред. С. Н. Астапов. – Ростов-на-Дону ; Таганрог : Издательство Южного федерального университета, 2017. – 134 с.  
ISBN 978-5-9275-2400-6

Учебник предназначен для студентов бакалавриата философских и нефилософских специальностей и включает в себя курс одной из современных ведущих гуманитарных дисциплин – истории философии. Содержит концептуальное изложение историко-философской проблематики во взаимосвязи с конкретными предметными областями философского знания.

Публикуется в авторской редакции.

УДК 1:93(075.8)  
ББК 87.3(0)я73

ISBN 978-5-9275-2400-6

© Южный федеральный университет, 2017

## Содержание:

<b>Введение. Предмет философии. Специфика философского знания</b>	<b>4</b>
<b>Модуль 1. История философии Древнего мира</b>	<b>10</b>
Раздел 1.1 Философские идеи Древнего Востока	10
Раздел 1.2 Философии древней Греции и Рима	12
Раздел 1.3 Философия поздней античности и ранней Византии	28
<b>Модуль 2. Философия Средних веков и эпохи Возрождения</b>	<b>33</b>
Раздел 2.1 Особенности средневековой философии на Западе	33
Раздел 2.2 Раннехристианская и средневековая византийская философия	38
Раздел 2.3 Философия эпохи Возрождения	47
<b>Модуль 3. Философия Нового времени и немецкого идеализма</b>	<b>54</b>
Раздел 3.1 Философия Нового времени	54
Раздел 3.2. Немецкая классическая философия	66
<b>Модуль 4. Западная философия второй половины XIX века и современная философия: основные направления</b>	<b>81</b>
Раздел 4.1 Неклассическая философия	81
Раздел 4.2. Философия «первого» позитивизма	90
Раздел 4.3 Западная философия между сциентизмом и антисциентизмом	97
Раздел 4.4 Современная западная философия и конец метафизики	113
<b>Модуль 5. Русская философия XIX – первой половины XX вв.</b>	<b>117</b>
Раздел 5.1 Особенности русской философии и основные её представители	117
Раздел 5.2 Отечественная философия XX века	122

## **Введение. Предмет философии. Специфика философского знания**

При изучении предмета философии, прежде всего, необходимо учитывать то, что философия является мировоззренческой формой сознания, а значит смысловой акцент должен быть сделан на понятии мировоззрения и основных исторических типах мировоззрения. Мировоззрение — это целостный взгляд на мир и место человека в нем. Необходимо сравнить философию с такими историческими типами мировоззрения как мифология, религия и наука. В мифологии первобытный человек еще слит с природой, не выделяет себя из нее, поэтому для мифа характерно фантастическое отражение действительности, одушевляющее природу и весь мир. Религия — форма мировоззрения, основанная на вере в наличие сверхъестественных сил, которые влияют на жизнь человека и окружающий мир. Здесь, в отличие от мифологии, мир распадается для человека на посторонний, материальный, в котором он живет, и потусторонний, сакральный, куда он стремится попасть после смерти. Религия впервые ставит проблему смысла человеческой жизни, соотношения в ней преходящего и непреходящего, вечного и временного. Однако осмысливает она эти проблемы иррационально, опираясь на веру. Научное мировоззрение, в противоположность религии, возвращает человека на «грешную землю» и стремится познать объективные законы нашего мира, демонстрируя мощь и практическую значимость человеческого разума. Но в своем стремлении объективного познания мира наука «выносит за скобки» человека как субъекта сознания и свободы, рассматривая его только как объект среди других объектов. Специфика философии как мировоззрения состоит в том, что, с одной стороны, как и религия, она рассматривает проблемы смысла бытия человека как субъекта; с другой стороны, она осмысливает эти проблемы, опираясь, подобно науке, прежде всего на разум. Тем самым философия выступает еще и как форма личностного мировоззрения.

Существенное внимание необходимо уделить проблеме генезиса философии как исторического типа мировоззрения, рассмотрев мифогенную, гносеогенную и социогенную концепции происхождения философии. Кроме того, следует различать концепцию, согласно которой философия — это явление, прежде всего, европейской культуры (Гегель), и концепцию Ясперса, согласно которой философия возникает в «осевое время» (VIII – II вв. до н.э.) одновременно в Индии, Китае, Персии, Иудее и Греции, что свидетельствует об изначальном духовном единстве человеческой истории.

Изучение специфики философского знания с необходимостью предполагает выделение трех аспектов: каков предмет философии, какова форма, в которой она познает свой предмет и каковы функции, которые она выполняет в обществе. Исследование изменения предмета философии по мере ее исторического развития позволяет сделать вывод, что предметом

философии является способ бытия человека в мире. Уникальность и парадоксальность этого бытия состоит в том, что человек соединяет в своей жизнедеятельности противоположности объективного и субъективного, необходимости и свободы, стихийного и сознательного, материального и духовного. Это отношение материального и духовного в человеческой жизни и очерчивает предметное поле философии. Формой, в которой философия осмысливает свой предмет, являются, прежде всего, категории мышления (бытие и сознание, сущность и явление, пространство и время, форма и содержание и т.д.), которые будут рассматриваться на протяжении всего данного курса. Категории — это всеобщие формы нашего мышления, в которых фиксируются универсальные логические параметры мира, в котором живет и действует человек. Принято выделять следующие функции философии: мировоззренческую, методологическую, познавательную, критическую, аксиологическую, воспитательно-гуманитарную, прогностическую.

Поскольку парадоксальность человеческой жизнедеятельности как предмет философии выражается прежде всего в противоречивом единстве материального и духовного, то традиционно отношение материального и духовного называется основным вопросом философии. Онтологическая (бытийная) сторона основного вопроса философии заключается в постановке и решении проблемы: что первично — материя или сознание? При решении этой стороны можно выделить такие направления философии, как: материализм, идеализм (объективный и субъективный), дуализм и плюрализм.

Суть гносеологической (познавательной) стороны основного вопроса философии: познаваем ли мир, что первично в процессе познания? Решение этой стороны дает такие направления философии, как: агностицизм, гностицизм, рационализм, сенсуализм, иррационализм.

Далее, завершая рассмотрение проблематики данного подмодуля, следует уяснить, что по мере исторического развития философии происходила дифференциация философского знания. Уже в античности возникают такие разделы философии, как:

- логика;
- онтология (учение о бытии);
- физика (учение о природе);
- этика (учение о нравственности).

В Новое время оформляются гносеология (учение о познании), эстетика (учение о прекрасном), философия религии, философия истории, философия права, философия природы. В 20 в. возникают новые разделы философского знания: философская антропология, аксиология (учение о ценностях), философия техники, философия политики и т.д. Это говорит о том, что философия:

во-первых, является развивающейся формой знания;  
во-вторых, занимает особое место в культуре, выполняя функцию рефлексии, т.е. самосознания культуры.

«Осевое время человечества» и возникновение философии как познавательной деятельности. Философия возникла в VI в. до н.э. одновременно в Древней Индии, Древнем Китае и Древней Греции. Период с VIII-II вв. до н.э. К. Ясперс назвал осевой эпохой (осевым временем). В это время происходит переход от доисторического (мифологического) мировоззрения к философскому. Кризис первобытного общества и его мировоззрения — вот главные условия возникновения философии. Философия - это гарант и проявление свободы личности и даже бытия личности. Первобытное общество вообще не знает свободной и ответственной личности. И даже древнегреческое общество, по мнению А.Ф. Лосева, не знает "массовой" личности. Понятие "осевого времени" человечества вводится К. Ясперсом в его знаменитой работе «Истоки истории и её цель». Хронологически "осевая эпоха" собой время с 800 до 200 гг. н.э.

Это время представляет возникновения единой мировой истории, основным признаком которой является возникновение современного человека, возникновение мировых религий и зарождение философии. Интересно, что для Ясперса "осью истории" является не Боговоплощение (Христос), как для Гегеля, а философская вера, которая была универсальна, свободна от ограниченности, слепой иррациональной веры и авторитаризма. Человек в "осевую эпоху" пробуждается к ясному и отчетливому мышлению. Сознание осознано и делает своим объектом мышление. В Китае тогда жил Конфуций и Лао-Цзы, в Индии возникли Упанишады, жил Будда, в Палестине выступали пророки Илия, Исаия, в Греции это время Гомера и др.

Новое, возникающее в эту эпоху, считает К. Ясперс, сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Мир для него становится проблемой. Общими для этой эпохи встают самые последние вопросы, человек осознает хрупкость своего бытия, в то же время создает образцы и идеи, с помощью которых он может жить дальше. Возникают религии спасения, и начинается рационализация. Общее изменение человеческого бытия можно назвать одухотворением. Человек больше не замкнут в себе, он неведом для самого себя, а поэтому открыт для новых безграничных возможностей.

Научного объяснения параллелизма в развитии независимых друг от друга культур не существует. Это "осевое время" - священная эпоха мировой истории, объект философской веры и в то же время постулат разума.

Исторические типы мировоззрения: миф, религия, философия. Историческими типами мировоззрения являются мифология, религия и

философия, для которых общим объектом является отношение "человек-мир", а различаются они способами и формами выражения этого отношения.

**Мифология** - такой способ выражения отношения человека к миру, когда мир и человек сливаются, практически не различаются. Мир отражается в художественно-образной форме, он наивно очеловечивается, становится антропоморфным. И закономерным следствием этого является то, что человек еще не выделился из природы, а потому осознает себя маленькой частичкой космоса, винтиком мирового целого, игрушкой в руках судьбы. Отчасти миф объяснял мир, но фантастически. По сути же дела он передавал, транслировал в устном виде небольшой объем драгоценного знания от одного поколения к другому поколению

Своеобразным является понимание взаимосвязи имени и вещи. Имя - характеристика вещи в мифе. Имена принадлежат вещам по природе. Владение подлинными именами - основа магии действия с вещами. Вместе с личными именами люди получали свое место в мире, свою биографию, довольно жесткую программу действия. Имена - средства кодирования, введения в социальность. Но когда уже Фалес сталкивается с тем, что мифологическое объяснение через божественные имена нельзя применять, это служит симптомом кризиса мифологического мировоззрения, началом формирования философии.

**Религия** - вера в сверхъестественное, непосредственно-эмоциональная форма отношения человека к миру. В религиозном мировоззрении происходит отрыв человека от мира, удвоение мира на естественный и сверхъестественный, земной и небесный. Прогрессивность религиозного мировоззрения, по сравнению с мифологическим, заключалась в осознании человеком своей выделенности из мира, своей свободы. Религия дает толчок для формирования личности. Именно личность с ее внутренним миром, глубинными нравственными основами, индивидуальным самосознанием и собственными убеждениями становится объектом пристального внимания вместе с тем нельзя не отметить и отрицательные стороны религии авторитарность, склонность к догматизму и даже фанатизму.

В отличие от мифологического и религиозного мирозерцания **философская мысль** принесла с собой принципиально новый тип миропонимания, прочным фундаментом для которого стали доводы интеллекта. Реальные наблюдения, логический анализ, обобщения, выводы, доказательства постепенно вытесняют фантастический вымысел, сюжеты, образы и самый дух мифологического мышления, предоставляя их сфере художественного творчества. С другой стороны, бытующие в народе мифы переосмысливаются с позиций разума, получают новое, рациональное истолкование. Само понятие мудрости несло в себе возвышенный, не будничным смысл. Мудрость противопоставлялась более обыденным благоразумию и рассудительности. С ней связывалось стремление к

интеллектуальному постижению мира, основанному на бескорыстном служении истине. Развитие философской мысли означало, таким образом, прогрессирующее отмежевание от мифологии, рационализацию мифа, а также преодоление узких рамок обыденного сознания, его ограниченности.

В современной гуманитарной науке в целом и истории философии в частности. Конкурируют несколько объяснительных моделей, осмысляющих процесс генезиса (возникновения) философии. Тесная связь мифологии и философии вызвала к жизни мифогенную концепцию происхождения философии. Согласно мифогенной концепции единственным источником философии объявляется социоантропоморфический комплекс и "философия возникает из мифологии путем внутреннего (имманентного) развития последней за счет изменения одной лишь формы: лично-образная форма сменяется на безличностно-понятийную".

Существование первой философии в форме натурфилософии-знания о природе послужило основанием для гносеогенной объяснительной концепции происхождения философии. Согласно ей, философия возникает в качестве обобщенной системы знания. Аргументом в пользу такого понимания философии явилось просуществовавшее в веках представление о философии как о "сумме всех наук".

Исследователь данной проблемы А.Н. Чанышев обосновывает синтетическую гносео-мифогенную концепцию возникновения философии, в которой называются три источника возникновения философии: мифология, знание, житейская мудрость (там же). Именно она стремится учесть не только значимость мифологии и роль знания в процессе становления философии, но и обыденное житейское здравомыслие, входящее в состав человеческой мудрости, что, и отражено в самом термине "философия" - любовь к мудрости. В этой связи уместно вспомнить о "стоящих на пороге истории философии семи мудрецах". Состав их неоднозначен, ибо в разных источниках приводятся различные имена. Вместе с тем их, проявляющаяся в кратких изречениях, афоризмах, практическая житейская мудрость, обращенная к человеку, составляет тот специфический источник философии, который не может быть сведен ни к мифологии, ни к научному знанию. Достигая максимального обобщения социального и практического опыта, сентенции "семи мудрецов" претендуют на статус всеобщности и свидетельствуют о зарождении нравственной рефлексии. "Ничего сверх меры", "познай самого себя", «знай, свое время», "не позволяй языку опережать разум", "сильнее всего необходимость, ибо она имеет над всем власть", "мудрее всего время, потому что оно все открывает". Гегель считает, что "они постигли существенно практическую сторону сознания, т.е. сознания самой по себе всеобщей нравственности, и высказали свое постижение в виде нравоучительных изречений, а часто в виде гражданских законов, которые они же и осуществляли в греческих государствах...".

Итак, любовь к истине и мудрости, тщательный отбор, сопоставление наиболее ценных достижений разума постепенно становится самостоятельным родом деятельности. В Европе рождение философии было одной из составных частей великого культурного переворота в Древней Греции VIII-V веков до н.э., в контексте которого возникла и наука (прежде всего греческая математика VI - IV веков до н.э.). Слово "философия" было синонимом зарождающегося рационально-теоретического миропонимания. Философскую мысль вдохновляло не накопление сведений, не освоение отдельных вещей, а познание "единого во всем". Ценившие именно такое знание древнегреческие философы полагали, что разум "управляет всем при помощи всего" (Гераклит).

Таким образом, возникновение философии означало появление особой духовной устанковки - поиска гармонии знаний о мире с жизненным опытом людей, с их верованиями, идеалами. В древнегреческой философии было схвачено и передано последующим векам прозрение того, что знаний самих по себе недостаточно, что они обретают смысл только в сочетании с ценностями человеческой жизни. Гениальной догадкой ранней философской мысли было и понимание того, что мудрость - не что-то готовое, что можно открыть, затвердить и использовать. Она - стремление, поиск, требующий напряжения ума и всех духовных сил человека. Это путь, который каждый из нас, даже приобщаясь к мудрости великих, к опыту веков и наших дней, все же должен пройти и сам.

## **Литература:**

### **Основная**

1. Войтов А.Г. История и философия науки: учеб. пособие для аспирантов. М.: 2005.
2. Новая философская энциклопедия: в 4-х т. М.: 2000. Статьи «Мировоззрение», «Культура», «Мифология», «Религия», «Наука».
3. Основы философии: учебник // А.Н. Ерыгин: Ростов-на-Дону: Наука-Пресс, Изд-во «Дашков и К», 2006.
4. Философия (полный курс): учебник для вузов//А.Н. Ерыгин. М. ИКЦ «МарТ», Ростов-на-Дону, 2004. С. 6-12; 12-22; 22-35; 36-37;39-46.
5. Философия. Краткий тематический словарь//Т.П. Матяш, В.П. Яковлев. Ростов-на-Дону: Феникс, 2001. С. 124-135; 137-151.
6. Философия: учеб. пособие для вузов. Ростов-на-Дону: Феникс, 2006. С.5-21.

### **Дополнительная**

1. Вундт В. Введение в философию: М., 1998. С. 17-29; 30-43.
2. Ильенков Э. В. Философия и культура: М., 1991.
3. Канке В.А. Философия: М.: Логос, 2001. С. 5-20.
4. Лосев А.Ф. Диалектика мифа//Мифология, философия, культура. М.: 1991. С. 22-186.

5. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию: 2-е изд. М.: 1992.
6. Хайдеггер М. Что такое метафизика?//Время и бытие. Статьи и выступления. М.: 1993.

## Модуль 1. История философии Древнего мира

### Раздел 1.1 Философские идеи Древнего Востока

Философия зарождается в глубокой древности на Востоке, однако ее появление произошло отнюдь не во всех культурно-цивилизационных ареалах Древнего Востока. Прежде всего, необходимо отметить генезис философии в таких регионах, как Китай, Индия и древняя Греция и Рим. Философия древности была космоцентрична. Однако космоцентрический характер мировоззрения в каждом случае имел свои отличия.

Для мудрецов древнего Китая характерно понимание человека, природы и космоса как единого целого. Отсюда восприятие истории как циклического процесса. Кроме того, следует отметить невыделенность человека из коллектива, консерватизм сознания, приверженность традиции, боязнь перемен. Вселенная возникает как результат поляризации первичной материи «ци» упорядочивающим действием противоположных начал «ян» и «инь» (света и тьмы, небесного и земного, активного и податливого). Энергия упорядочения обозначается понятием «дэ». От действий человека зависит, будет ли сохраняться гармония и равновесие великой триады: Небо – Человек – Земля, поэтому китайская мудрость изначально носит нравственно-практический и нравственно-политический характер. Расцвет китайской философии приходится на 6 в. до н. э., который называют эпохой «борющихся царств». В этот период возникают основные философские школы Китая: конфуцианство, даосизм, легизм, моизм, школа имен. В ситуации политической неустойчивости в китайском обществе возникает ощущение «потери пути» и не случайно Конфуций и Лао Цзы вводят в свои размышления понятие Дао – пути, по которому нужно идти каждому китайцу, чтобы накапливать космическую энергию упорядочения – Дэ и, тем самым, участвовать в упорядочении дел в Поднебесной. Можно выделить три основные модели Дао-пути, предложенных китайскими мудрецами. **Конфуций** разработал путь нравственного совершенствования человека, стремящегося к достижению идеала «благородного мужа». **Лао Цзы**, в противоположность культуранцизму Конфуция, предложил путь «следования естественности», полагая, что естественно сложившийся порядок всегда лучше искусственного, создаваемого человеком. Отсюда основной для Лао Цзы принцип «недеяния» - «у вэй». Наконец, школа закона, или легизм, делает акцент на принуждении, на неукоснительном соблюдении социальной иерархии, установленного порядка силой наказаний,

репрессий и страха перед законом. Дальнейшее развитие китайской мудрости шло по пути синтеза лучших достижений каждого из направлений, хотя основой синтеза выступает учение Конфуция.

Наиболее полно выразил Конфуций и социально-философские взгляды своего времени. Он подчеркивал, что процветание и стабильность общества и каждого отдельного человека Поднебесной во многом зависит от тяжелого повседневного труда. В наставлениях Конфуция были важные положения об общественном разделении труда, о различии между умственным и физическим трудом. Причем первый объявлялся монополией благородных слоев, второй – уделом простолюдинов. Нужно отметить, что с древнейших времен в Китае высоко ценилась культура труда, равно как и соревновательность и предприимчивость. В философии конфуцианства проблема социального равенства и социальной справедливости занимала важнейшее место. Был провозглашен фундаментальный принцип, который открывал путь наверх практически перед каждым, кто глубоко овладевал мудростью конфуцианства и умел реализовывать ее в общих и личных интересах. Идеал «благородного мужа» задавал культурно-этическую «планку» для всех, кто стремился войти в правящую элиту Китая.

Для древнеиндийской философии характерна теснейшая связь с религией. Размышления здесь переходят в ритуальные действия, религиозное подвижничество и практику медитации, а они, в свою очередь, изменяют сознание, выводя его по ту сторону противоположности объективного и субъективного и подтверждая тем самым одно из основных положений философии о том, что воспринимаемый мир это всего лишь иллюзия, обман – «Майя». Основным источником индийской философии являются священные древнейшие тексты - **Веды**, и особенно та их часть, которая называется «Упанишады». Отношение к Ведам является основанием деления школ древнеиндийской философии на ортодоксальные, признающие авторитет Вед, и неортодоксальные, критически относящиеся к Ведам и отрицающие особый статус варны брахманов. К ортодоксальным относятся школы: веданта, вайшешика, миманса, санкхья, ньяя, йога; к неортодоксальным – адживика, джайнизм, буддизм. Однако следует выделить ряд категорий, являющимися «сквозными» для всех школ философии независимо от степени критичности по отношению к ним. Прежде всего, это категории брахман (абсолютное, безличное духовное начало, из которого возникает мир и в котором он, в конечном счете растворяется), атман (субъективное духовное начало, стремящееся воссоединиться с брахманом и раствориться в нем), мокша – достижение освобождения от цепи перерождений – сансары (в буддизме мокша трансформируется в нирвану), наконец, карма как универсальный закон воздаяния за все совершенные в прошлых жизнях поступки, определяющий характер нового рождения. В заключении следует обратить особое внимание на то, что в индийской

философии абсолютный закон кармы выступает как вечный миропорядок вселенной. Мир выступает как арена деяний, которые определяют будущее человека. Неведение кармических законов приводит к отрицательным последствиям, мешает освобождению, обуславливает несчастья и страдания как в данной, так и в последующих жизнях человека.

Что касается социально-философских воззрений древнеиндийских мудрецов, то на первый план в их размышлениях выходит государство как верховный собственник и генеральный субъект хозяйственных связей. Аппарат власти, система администрации осуществляли подавление и контроль над всякой частной инициативой. Социальное положение человека в древней Индии определяется не его отношением к собственности, а системой строго фиксированных статусов-сословий (варн, позже – каст). Жесткая кастовая система была своеобразной исторической альтернативой рыночной экономике и связанным с нею классово-антагонистическим отношениям.

## **Раздел 1.2 Философия древней Греции и Рима**

Первый этап античной философии, исторически связанный со становлением греческого полиса, часто обозначается термином «натурфилософия», поскольку школы, существующие в этот период времени (VI – V вв. до Р. Хр.) в античной Греции, объединены попытками описания начала всех вещей, начала видимого мира. Проблема происхождения «многого», мира природы, видимых вещей, движения из некоторого безусловного единого начала, часто имеющего вид природной стихии, является центральной для этих философских школ. Для обозначения данного философского периода также используются следующие термины: древнегреческая космология, «физиология», философия «досократиков», «стихийный материализм».

**Фалес (кон. VII в. – 1-я пол. VI в. до Р. Хр.)** является первым философом в древней Греции и в истории западного мира. Он учил о воде как о первопричине и первооснове всего существующего, исходя, видимо, из того представления, что сама вода постоянна при различных изменениях, происходящих с ней. Тяжело сказать, что это была за вода: материальная стихия, некий идеальный принцип, или нечто совсем другое. Также есть свидетельства о том, что Фалес учил о душе как о некоторой внутренней силе, способной начинать движение. Вселенная одушевлена, она наполнена богами. **Анаксимандр (кон. VII в. – 2-я пол. VI в. до Р. Хр.)** считал, что поскольку начало должно как основание мира выступать для него опорой. то им должна быть не вода, а «апейрон», то есть неопределенная сила. **Анаксимен (VI в. до Р. Хр.)** назвал воздух в качестве начала. Эти философы составляют милетскую (ионийскую) школу, которая характеризуется

стремлением проникнуть в устройство природы, мира множественности, стремлением выявить организующий для этого мира принцип, его основание.

Отдельной фигурой выступает **Гераклит (VI в. – V в. до Р. Хр.)**, учивший об огне как о первоначале. Можно посчитать, что огонь был выбран Гераклитом из-за собственной меняющейся природы. Мир тоже изменчив, полон противоположностей, но за противоположностями и движением надо усмотреть гармонию, то есть Логос, разумный закон, конституирующий изменчивый мир. В мире все меняется, и человеку следует постигать гармонию противоположностей. Гераклит считал, что многознание не научает уму; ум заключен в поиске гармонии. Гераклита отличала антипатия к скоплениям людей, также он говорил о суетности жизни большинства.

**Пифагор (ок. 570 г. – 497/6 г.)** и его последователи составляют пифагорейскую школу, просуществовавшую до середины IV в. до Р. Хр., и получившую «второе рождение» в I в. до Р. Хр. Проблема изучения философии Пифагора и его школы состоит в том, что по причине достаточно большого количества мыслителей, объединенных общим понятием «пифагорейцы», а также в силу практического отсутствия подлинных свидетельств об учении Пифагора, вместо сильно различающихся между собой трудов разных пифагорейцев обычно изучается некоторый обобщенный образ пифагорейской школы. В данном случае нам придется тоже пойти по пути ознакомления с «коллективным» пифагореизмом. Считается, что для Пифагора началом было число, а его последователи рассматривали бытие с помощью числа. Аристотель считает, что для пифагорейцев число выступало некоторым посредником между началом и порожденным миром. Число выступает сущностью порожденной вещи, и в числе открывается также природа начала. Числовая гармония содержит мир, душа очищается в процессе познания числе. Вместе с тем, у пифагорейцев есть также учение о числе как о пределе, ограничивающим беспредельное, и, тем самым, создающим предметы мира.

Следующая философская школа – школа элеатов. Ее основатель – **Ксенофан (ок. 570 г. – ок. 470 г.)**, философ, учивший о Боге не антропоморфном, едином, совершенном и вечном. **Парменид (ок. 540 г. – ок. 470 г.)** развивал такой взгляд на бытие, который исключает любое описание бытия как некоторой непостоянной, текучей множественности. При этом небытия не существует совсем; отсюда следует то, что всё множественное, подвижное есть либо кажимость, либо неправильный способ истолкования бытия. Парменид исходит из того, что истинное бытие только бытие и есть, а это может быть только мысль, чуждая всем тем характеристикам, которые относятся к миру материального, вторичного. Именно в таком духе можно трактовать его высказывание: «То же самое - мысль и то, о чём мысль возникает, ибо без бытия, о котором её изрекают,

мысли тебе не найти. Ибо нет и не будет другого сверх бытия ничего: судьба его приковала быть целокупным, неподвижным» («О природе»). Парменид говорит о несотворённости и неуничтожимости бытия. Когда Парменид говорит, что «один только путь остаётся, «есть» гласящий; на нём – примет очень много различных, что нерожденным должно оно быть и негибнущим также, целым, едиnorodным, бездрожным и совершенным» («О природе»), подчёркивая постоянно, помимо описания бытия его главенство и его необходимость, то тогда он провозглашает своё бытие как то, через что и о чём существует мысль. То есть бытие Парменида не только есть всеохватывающая реальность, но и принцип, только благодаря которому и возможны его проявления. **Зенон Элейский (ок. 490 г. – ок. 430 г.)** показал, что нельзя доказать движение тела, также нельзя доказать существование множественности. Доказательства Зенона были направлены на то, чтобы показать, что движение не обладает истинным бытием, истинное бытие есть цельное и неподвижное бытие Парменида. Если допустить движение или множественность, то мы впадаем в противоречия: запущенная стрела висит на месте, Ахилл не догоняет черепаху, целое делится на части до бесконечности или не делится вообще. Все знаменитые апории Зенона предназначены для иллюстрации того, что существует истинное, цельное и неподвижное бытие. Мелисс Самосский (кон. VI в. – нач. V в. до Р. Хр.) учил, что человек состоит из одного вещества, неделимого и неуничтожимого, и эта вещь лежит в основе природных стихий.

Философы – атомисты **Левкипп (сер. V в. – кон. V в. до Р. Хр.)** и **Демокрит (ок. 460 г. – ок. 394 г.)** учили о том, что в основе природы лежат неделимые частицы – атомы. Атомы имеют разные качества и отличаются друг от друга формой. Атомы постигаются разумом, и бытие имеет именно такой вид какой имеет благодаря атомам. Атомы составляют цельное бытие, и предполагают свое собственное небытие, то есть пустоту.

**Эмпедокл (484/481 г. – 424/421 г. до Р. Хр.)** предпринял попытку возврата к более древним натурфилософским учениям. По его мнению, в основе природы лежат четыре стихии. Кроме стихий, существуют как некие идеальные мировые принципы действующие силы Любви и Вражды, под действием которых стихии соединяются и разъединяются соответственно. Эмпедокл рассматривает бытие как постоянный процесс движения от распада к целостности и от целостности к распаду, и в его учении ни один элемент бытия не гибнет и не появляется из ничего. **Анаксагор (ок. 500 г. – ок. 428 г.)**, по свидетельству Аристотеля, вводит понятие Ум как «орудие мирозидания», Ум «несмешанный и чистый». В своем учении о «гомеомериях» (бесконечных частицах, позволяющих быть многообразию мира), Анаксагор провозглашает свой философский принцип «все – во всем» («частица подобна целому»); Уму подчинено все бытие, поскольку Ум упорядочивает бытие и реализуется в нем.

Второй этап развития античной философии включает в себя философию софистов и Сократа, и отличается от космологического тем, что в этот период происходит «смещение оси философского поиска с космоса на человека». Высказывания древних философов о человеке (например, Фалеса о «душе», или Гераклита о том, как следует вести себя) нельзя посчитать именно анализом самого феномена человека или философской проблемы самосознающего «я». Имеющие место обращения натурфилософов к теме человеческого существа принадлежат тому же смысловому полю, что и проблемы природы и первоначала. В древней философии нет проблемы «я» в ее собственном философском смысле (на что обращают внимание такие философы, как Ф. Ницше, М. Хайдеггер, Н. Бердяев, объясняя этот факт, исходя уже из своих учений), человека «открывает» Сократ и софисты. Именно философию Сократа уже можно называть философией «этического рационализма», философские же взгляды софистов рассматриваются как противоположные взглядам Сократа, но не в постановке вопроса о человеке, а в конечном ответе на этот вопрос.

Самыми известными софистами были **Протагор** и **Горгий** (точные даты жизни неизвестны, в целом софисты были более всего активны во второй половине - конце 5 в. до Р. Хр.). Можно сказать, что для них сама мысль стала предметом размышления, и эти философы считали, что достоин внимания не тот или иной предмет мысли, а само наличие мыслей. Предполагаемая полемика Сократа с Протагором и Горгием, а также и с другими софистами, отражена в ранних диалогах Платона. Софисты выступали как учителя для молодых людей, ищущих такое образование, которое помогло бы занять в обществе хорошее место. Поэтому красноречивость и убедительность речи выступали главной ценностью в их обучении. Подобный навык мог способствовать созданию видимости знания сущности дела у обучающегося – это и выступило главным элементом критики софистов со стороны Сократа и Платона. Критика Сократа софистов не заключена лишь в его несогласии с тем, что софисты предоставляли платные образовательные услуги. Дело состоит в том, что они обучали тому, что человек может говорить о каждой вещи и аргумент, и контраргумент; софисты ставили, тем самым, человека в центр всего бытия. Познающий субъект превосходит собой внешние объекты, вне человека не существует ничего безусловного; софисты фактически показывают зависимость всего бытия от мнения человека («человек есть мера всех вещей», - учил Протагор), они игнорируют первичность и важность бытия по истине, и закрывают, считает Сократ, дорогу человеку к этой истине. Продолжая критику софистов, проводимую Сократом, Платон ее еще более онтологизировал. Вместо того, чтобы содержательно постигать каждый элемент бытия, соотнося его с бытийным началом, софист, по мнению Платона, оставляет «заявку» на это постижение нереализованной, софист

занимается лишь пустой оболочкой бытия: тем самым создаётся «призрак», как считает Платон, не относящийся к истине бытия. Хотя создание «софизмов» (ошибочных рассуждений) и их использование в разговоре с собеседником изначально не имело целью просто запутать собеседника и поставить его в неловкое положение, нужно отметить, что, развиваясь (то есть исторически двигаясь от «старших» софистов к «младшим»), школа софистов все менее обращалась к положению о месте человека в бытии, и все более концентрировалась на риторической технике, не подкрепленной идейно.

**Сократ (469/470 г. – 399 г.)** учился у пифагорейца Архелая, Эмпедокла, потом у Анаксагора, но потом разочаровался в этих учениях. Вообще необходимо сказать, что вся сложность описания учения Сократа состоит в том, что мы, говоря о нем, по сути, созидаем некий обобщенный образ, составляющими частями которого выступают свидетельства Платона (главным образом «Апология Сократа») и Ксенофонта («Воспоминания о Сократе») в первую очередь, поскольку сам Сократ не оставил записанного учения. Тайна мудрости Сократа раскрывается в эпизоде, когда он с друзьями-учениками пришел к Дельфийскому Оракулу. Один из них задал оракулу вопрос: есть ли кто из людей, который был бы умнее Сократа? И был получен ответ: – «Нет». Сократ умнее всех, потому что заявляет о своем незнании: «я знаю, что ничего не знаю». Когда человек заявляет о своем знании какого-либо дела или вещи, во-первых, обязательно найдется кто-то, кто знает больше его, а во-вторых, нельзя что-то знать, не зная о благе. А знать о благе – означает быть одновременно моральным и добродетельным человеком. А добродетельный человек – это скромный и воздержный человек, побеждающий свои страсти. Сократ исходил из убеждения, что нельзя человека научить добродетели. Но можно с помощью диалога, с помощью вопросов к собеседнику (метод вопрошания Сократа называется «майевтикой», то есть - искусством воспитывать, возвращать истину) направить его к познанию абсолютных истин, красоты и добра, которые не разделены. Блага заданы человеку, его задача – их познание. Тот человек, который совершает зло – делает это по незнанию блага и добра (это положение критиковалось впоследствии Аристотелем, поскольку с его точки зрения, в данном случае с человека снимается всякая ответственность за поступок). В 399 году Сократа привели в Афинский суд по обвинению в развращении молодежи и призыву к поклонению новым богам. Что же на самом деле было причиной его ареста? Возможно, главной причиной выступила такая социальная обстановка в Афинах, в которой человек, способный увлечь думающих людей, был не нужен; такой человек вызвал зависть людей богатых и известных, власть которых в учении Сократа не являлась ценностью и высмеивалась. Сократ, считая смерть вратами в

благу вечность, принял приговоренную ему чашу с ядом, несмотря на имеющуюся возможность избежать такого финала.

Ученики Сократа не обладали идейным единством, и после смерти Сократа образовали различные философские школы, обозначаемые в литературе как «сократические» философские школы. **Антисфен (444 г. – 368 г.)** является основателем школы циников (киников). Главная идея этого философа была в том, что благо, о котором учил Сократ, имеет свое прямое выражение в практическом поведении человека, свободном от различного вида условностей. Подлинная жизнь сопряжена, по сути, с асоциальным поведением, с презрением человека к ценностям, навязанным обществом. Человек является центром бытия, но бытие человека заключается в собственном противопоставлении окружению. Не менее известным философом-циником был **Диоген Синопский (412 г. – 323 г.)**. Он учил, что человек, находясь в центре бытия, должен быть свободным; а свобода является в первую очередь независимостью от благ такой жизни, где в почете богатство и власть, слава и связанные с этим требования к человеку. Третьим крупным циником был **Кратет (конец IV в. до Р.Хр.)**, учивший о необходимости занятия философией, которое ведет человека по пути добродетели, не ясной для большинства людей. Другой ученик Сократа, **Аристипп (ок. 435 г. - ок. 355 г.)**, основал гедоническую школу в городе Кирены, и известную поэтому как школа киренаиков. Аристипп учил доверять ощущениям и стремится к удовольствиям. Главная ценность для человека заключена в свободе от удовольствия, переставшего быть удовольствием. **Евклид из Мегары (? – ок. 369 г. до Р. Хр.)** основал свою школу, названную в последствии школой мегариков. Учил он тому, что реально существует только общее, а любое единичное зависит от общего. Объясняется это тем, что общее связывалось им с благом, о котором учил Сократ, а только благо имеет реальное существование. **Федон (1-я пол. IV в. до Р.Хр.)** является основателем Элидо – Эритрейской школы, в которой главными вопросами являлись вопросы, относящиеся к нравственной области.

Устное учение Сократа было воспринято разными учениками по-разному. Но самым известным учеником Сократа был Платон. Философские учения Платона и Аристотеля традиционно относят к третьему этапу развития античной философии.

**Платон (427 г. - 347 г.)** – греческий философ эпохи античного классического полиса. Свои философские взгляды выражал в диалогической форме, что ставит перед интерпретаторами вопросы, связанные с систематизацией и изложением его идей. Можно смело утверждать, что интерес к учению Платона существовал всегда: со времени его жизни и по сегодняшний день его учение привлекает к себе внимание различных философов. Но о второй половине 19 века можно сказать как о времени, с

которого в Европе начинается расцвет именно историко-философского интереса к его учению. Актуальными остаются проблемы классификации, хронологии, определения объекта исследования, и подлинности его диалогов, как и вопрос о соотносительности того, что было Платоном написано, и его устного учения. Выделяются различные этапы творчества Платона; это различие связано главным образом с тем, какое описание даёт Платон космосу «умозрительному», в смысловое содержание которого входят понятия «начало», «ум», «благо», «идея». Принято считать, что таких этапов у Платона было три - ранний («сократический»), средний («зрелый») и поздний. В ранних диалогах Платон рассматривает «видимый космос», мир вещей, как вторичное образование по отношению к своему первоначалу. В поздних диалогах (написанных после диалога «Государство») в природу первоначала входит элемент иррациональный, что придаёт уже некоторую значимость материальному миру. При этом стихийный (можно сказать – материальный) элемент, поддающийся оформлению со стороны чистого разумного элемента, не считается Платоном равноценным оформляющему элементу, а скорее необходимым элементом для создания цельного бытия, завершённого во всех его частях. Понятие «гармония» выступает в учении Платона таким понятием, которое относится к пониманию бытийного устройства. В «Государстве» «гармония» представлена как необходимость, которую надо реализовать в жизни для постижения бытия и направления души к его началу, а в «Тимее» показано, что само бытие скрепляется и содержится благодаря гармонии. Также важно знать, что в рамках одного диалога Платон может представить разные описания бытийного начала, что говорит о невозможности составления какого-то одного представления об «царстве идей», о «благое», о начале бытия вообще – то есть о всей области макрокосмического.

Философия для Платона является «высочайшим из искусств», так как она есть познание начала бытия, первостепенного идеального бытия, отличающееся от получения чувственных данных. Философское познание заключено в отыскании того, что представляет в мире множественности его основание: это познание благого и идеального, то есть проявлений первопринципа, инициирующего и бытие, и познание, и придающего им цель. Философ рассматривает все возможные случаи того, как «вечно сущее» проявляется в «сущем» сотворенном. Платон говорит о подобии человеческой души космическим первопринципам, учит об общей целесообразности бытия; это связано способностью души выбирать лучшее связана с пронизанностью «благоем» всего сущего. Внутренний мир человека по своей природе космичен, душа бессмертна, и человеку необходимо поощрять свою лучшую, «неизменную» часть своего существа. В «идеальном» государстве следом «добродетели» являются законы. Душевное устройство человека определяется теми же принципами, какими

определяется и устройство государства, принципы организации всех элементов «видимого» космоса тождественны. Тема любви, «эроса», как особого связующего момента («посредника») человеческой и «божественной» области, занимает также одно из определяющих мест в учении Платона об «идеях» и способе их постижения.

Большинство исследователей определяют учение Платона как «идеалистическое», исходя из общего представления об «идеализме» его философской системы в целом. Представление об «идеализме» Платона в большинстве случаев определено значениями одного из центральных понятий философии Платона – «идеи». Действительно, во всем учении Платона определяющим и центральным понятием является идея «блага», как высшая идея в их иерархии. В целом можно сказать, что для Платона «благо» выступает как «идея идей», как главенствующая идея, то есть как универсальное основание всего «видимого» космоса, «сущего». Её сущностной характеристикой является предоставление существования «сущему». Только через причастность к идее «сущее» содержится в гармоническом порядке; «сущее» пронизано благостью и выход частей «сущего» на «благо само по себе» возможен только лишь через «благо».

Специфической чертой философии раннего Платона является отрицание значимости высказываемых собеседниками Сократа первичных представлений о природе нравственного, о «добродетели», данных изначально и непосредственно. Знанием об определяющих жизненных принципах нельзя обладать заранее, только во время «диалектического» рассуждения (философского диалога) о «добродетели», например, выясняется, что она - «благо», что она «полезна», что она «относится к нашей душе». Говорить о «добродетели» нельзя, не говоря о «разуме»; причем «разум», присутствующий в «душе», описан Платоном исключительно как явление, имеющее всеопределяющую, универсальную основу: «разум управляет всем в нашей душе» («Менон»). «Добродетели» никак не являются состояниями, производящимися человеком, поэтому научиться «добродетели» нельзя. Платон отводит добродетель к безусловному благу, соответственно этому она выступает связующим звеном между человеком и «благом». В диалоге «Горгий» выводы Платона о «добродетели» также связаны с проблемой блага: жить по правилам, установленным началом сущего, означает приближение к «благу». «Добродетельная» душа есть душа «воздержная» («Горгий»), обладающая мерой, которая возможна при ее общей нацеленности на достижение «блага». «Лучшее» не заключается в неограниченной силе и власти, оно заключается в здоровой душе. Платон считает страдающего несправедливо более счастливым, чем причиняющего страдание безнаказанно. Что касается самого «блага», то в этом диалоге Платон описывает его бытийную универсальность: «у всех действий цель одна – благо и все прочее должно

делаться ради блага, но не благо ради чего-то иного», «благу следует подчинить все остальное» («Горгий»).

В диалоге «Апология Сократа» идеалом нравственного поведения является сам Сократ. Добродетель Сократа заключена в «заботе о доблести», в отрицании самовосхваления, в стремлении к потустороннему благу и в критике невежества. Человек, занимающийся философией, является олицетворением самых лучших моральных качеств. Занятие философией «освобождает» душу, «советуя душе сосредотачиваться и собираться в себе самой, верить только себе» («Федон»), философ «гонится за благом» («Горгий»), тем самым приближая свою душу к истинному бытию. Лучшая жизнь заключена в познании бытия, которое происходит через соотнесение всех его элементов с его началом; такое познание и является философией. Она оказывается тем средством, которое способствует дарованию человеку «вознаграждения» в виде благого существования. В диалоге «Евтидем» философия определяется Платоном как «искусство, которое, сделав какое-то приобретение, создав что-либо или изловив, само же и умеет этим воспользоваться, и такое искусство сделает нас счастливыми». В диалоге «Государство» говорится, что человек, занимающийся философией сообразно своим душевным устремлениям, «родственен наивысшему благу». Платон провозглашает бытийную ценность философа: «философы – это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут» («Государство»). Познание «вечно тождественного самому себе», постижение природы начала всего существующего является для Платона чрезвычайно важным, требующим огромных душевных усилий занятием для человека. Знание о начале позволяет человеку уподобиться ему, открыть в себе эту природу и жить дальше уже сообразно с ней. Поэтому-то Платон и отводит философам главенствующую роль в государстве. Задача философа заключена в том, чтобы, узрев истинное бытие, уже никогда от него не отходить; строить жизнь по правилам этого бытия и «обращать» людей к созерцанию «эйдосов», то есть «идей». Платон называет понимание этого обстоятельства «блаженством». Все характеристики, которые дает Платон философу («мужество», «великодушие», «понятливость», обладание сильной памятью) не случайны. Их наличие обусловлено тем, что философ обладает «соразмерностью и прирожденной тонкостью ума», что и делает его «восприимчивым к идее всего сущего» («Государство»).

Что касается диалогов, относящихся к «зрелому» и «позднему» этапам творчества Платона, то они посвящены, в первую очередь, «теории идей» и космологической проблематике. В них также одним из ключевых понятий является понятие «блага», но его смысловое содержание уже не такое однозначное. С одной стороны, сущность блага строго отделена от всего не благого, от преходящего сущего. Благо, как бытийная данность, как нечто, что есть само по себе и не нуждается ни в чем, находится вне

действительной жизни. Стремясь выразить такое «потустороннее» значение блага, Платон пишет следующее: «удел блага необходимо совершенен»; «благо себе довлеет...в этом его отличие от всего существующего» («Филеб»). С другой стороны, в учении Платона «благо», как часть истинного бытия, не просто лежит вне целостности мира; оно является определяющей основой для всего сущего. «Благо» должно избираться, должно познаваться. То есть, можно сказать, что, с одной стороны, «благо» заключено в следовании самым высшим требованиям к человеческому существу, оно заключено только лишь в космическом Разуме. А с другой стороны, «благо» есть целостное человеческое состояние, такое состояние, которое не должно портиться. В диалоге «Филеб» Платон приходит к следующему выводу: «теперь наше рассуждение показывает нам, как вначале, что благо нужно искать не в беспримесной жизни, а в смешанной» («Филеб»). Здесь показано, что без учета всего второстепенного по отношению к чистому «благу», его нельзя понять содержательно. Таким образом чувственное, телесное, выступают уже не помехами для «души», а относятся к бесконечному, неограниченному, стихийному, которое попадает под воздействие космического разума. При этом Платоном не искореняется представление о высшем роде бытия как о самодостаточном совершенном образовании, находящем, правда, подтверждение своего совершенства во всём остальном целом сущем. Соответственно этому, поступок человека становится благим, если он оформлен «разумной» частью души, имеющее прямое отношение к «чистому» благу.

Среди многообразия содержания демиургической и антропологической проблематики в диалогах позднего периода выделяется одна существенная проблема: проблема описания начала бытия. Эта проблема имеет прямое отношение к вопросу воспитания душевных качеств. Диалоги позднего периода, в целом, посвящены описанию этой организующей природы, которую нельзя выявить одним описанием. В диалоге «Филеб» роль Творца Вселенной выполняет космический Разум: «гармония» и «мера» соответствуют бытию благу, стоящему для жизни человека на первом месте, но стремление к ним возможно понять лишь с учётом того, что они («гармония», «мера») возможны в случае воздействия на стихию, на «воспринимающее начало» («Тимей») космического Разума.

Созданный космос целесообразен, и это напрямую касается человека как части созданного космоса. Платон показывает, что человек сотворён таким образом, что он есть существо, устремлённое к «небу», и тот, кто противится этому стремлению, тот противоречит общей схеме бытия и тем делает хуже только себе. Диалог «Тимей» продолжает тему идеальной модели бытия, которой предстоит воплотиться в обществе. «Тимей» можно обозначить как космологическое подтверждение тех онтологических принципов, которые открываются в «Государстве», тем более, что в

космологии «Тимея» явным образом проявлены идеи целесообразности, как принципа бытия, и совпадения принципов существования всех бытийных частей. За утверждением бытийного идеала, выраженного в диалоге в рассказе о древнем государстве Атлантиде, стоит рассуждение, или скорее описание того, каким образом было сотворено, устроено, и как существует множественность бытия; как себя проявляет Единое.

При этом диалог «Тимей» обладает двумя несовпадающими описаниями самого Начала. О нём Платон говорит, как о «творце и родителе Вселенной» («Тимей»), подчёркивая его сакральную природу, рассматривая его как всемогущее существо, действия которого не имеют никаких ограничений. Затем мы встречаем следующее суждение: «Всё до сих пор нами сказанное, за незначительными исключениями, описывало вещи как они были созданы умом – демиургом. Однако рассуждение наше должно перейти к тому, что возникло силой необходимости, ибо из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса» («Тимей»). Существо Демиурга заключено как в «истинном бытии», так и в «акте творения», а также и в «образце» для уподобления. Платон описывает одно и то же начало бытия разными способами. Можно предположить, что соединение этих двух способов описания всего, что относится не фактической, а к умозрительной области есть одна из главных характеристик его учения; и философия, для Платона, выступает возможностью правильного видения этой области. Содержательный философский подход заключен в умении применить и соединить оба типа речи. «Идеи» Платона тоже повторяют совмещенность и ту двойственность, которая свойственна началу: они могут рассматриваться сами по себе, а могут и в связи с сотворенным сущим. В диалоге же «Тимей» все сотворённое есть «видимое живое существо», что даёт повод представить себе Вселенную увеличенной копией живого Демиурга, находящегося над этой Вселенной.

Платон создал Академию как специальное учебное образование, где преподавалась и изучалась математика, геометрия, музыка, астрономия и философия. Самыми известными руководителями Академии после Платона были Спевсипп (409 – 339 гг. до н.э.) и Ксенократ (396 г. – 314 г. до н.э.). История развития Академии является, по сути, историей столкновения различных типов толкования философии Платона. Но самым известным учеником Платона был Аристотель.

**Аристотель (384 – 322 гг. до н.э.)** считал, что человек одновременно принадлежит метафизической области (области надприродного, определяющего, принципиального) и природе. «Физика» как учение изучает «природу», которую Аристотель понимал, как совокупность тел, находящихся в движении; «метафизика» же изучает «первоначала» и «причины», нацелена на раскрытие «сущности» вещей. Необходимо сказать, что философии Аристотеля присуща смысловая двойственность следующего

плана: «метафизика» и «физика» могут выступать у Аристотеля двояко: с одной стороны, как «чистые» состояния (когда природа понимается как материя, а метафизика - как метаприрода, чистый формальный принцип, сущность природы); а с другой - как состояния взаимосвязанные (в этом случае природа сама может называться началом, а метафизика включает в себя и материю). Отсюда и термины философии Аристотеля также могут употребляться по-разному: например, понятие «субстрат» может употребляться в смысле и «субъекта», и «материи»; «начало» можно понимать в глобальном метафизическом смысле, как начало Вселенной, а можно искать «начало» в человеке, в человеческой речи, в природе, в любом срезе бытия.

Раскрывая проблему определения «начала», Аристотель обращается к описаниям «начала», которые были даны философами – предшественниками. Аристотель задаёт уточняющие вопросы, обращаясь к их положениям. Такие вопросы призваны устанавливать именно философскую конкретизацию в отношении «начала». С его точки зрения, ближе всего к полному представлению о «начале» подходит пифагоро-платоновская философия, поскольку в такой философии используется категория «сущность». Сущностью у Аристотеля является «суть бытия» вещи; «то, чем является вещь согласно своему определению или что остаётся в ней по отвлечении её от материи» («Метафизика»); «то, что не сказывается о субстрате, но всё остальное сказывается о нём» («Метафизика»). То есть сущность вещи выражается через ее «материю» и «форму». Если говорить в общих чертах, то «материей» является то, из чего состоят тела; «материя» — это материал физического мира, взятая сама по себе она есть стихия, потенция. «Форма» же придает ей качества; «форма» - это деятельное начало, «формы» сами по себе являются результатом деятельности «перводвигателя», неподвижной сущности, являющейся началом для дальнейшего ряда развития и движения всего сущего.

От фиксации трудностей, возникающих при обращении к мнениям о «начале» ранних философов, Аристотель переходит к теме логической обоснованности высказывания. Аристотель говорит о неизменных началах любого доказательства – об «аксиомах», которые, по сути, представляют собой тоже «начало», но уже для речи. Можно сказать, что «начала речи» несут такую же природу, как и «начало» вообще, и это обстоятельство смыкает языковой и онтологический план философии Аристотеля. В «Метафизике» «категории» представлены как формы высказывания о бытии.

Философия, как высший, умозрительный род знания, не только своим предметом относится к бытию, его началу, но и самой своей природой: «Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука (философия) могла бы быть или только, или больше всего у Бога. Таким образом, все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше –

нет ни одной» («Метафизика»); «Но и научить более способна та наука, которая исследует причины, ибо научают те, кто указывает причины для каждой вещи. А знание и понимание ради самого знания и понимания более всего присуще науке о том, что наиболее достойно знания... А наиболее достойны познания первоначала и причины, ибо через них и на их основе познаётся всё остальное, а не они через то, что им подчинено. И наука, в наибольшей мере главенствующая и главнее вспомогательной, - та, которая познаёт цель, ради которой надлежит действовать в каждом отдельном случае; эта цель есть в каждом отдельном случае то или иное благо, а во всей природе вообще – наилучшее» («Метафизика»). «Причины» имеют четыре значения: сущность вещи, начало движения, материя вещи, и то, ради чего вещь существует.

Человеку свойственно стремление к познанию в силу того, что самой душе свойственно познавать, ощущать, думать, желать. И душа человека (как определенное начало человека) тоже должна быть познана, поскольку душа определяется Аристотелем как «начало живых существ» («О душе»), понимаемое как действующая, целевая и формальная причина для человека. Душа, по Аристотелю, обладает чисто «психологическими» проявлениями ее деятельности, и вторичными проявлениями, «биологическими». «Душа движет тело» («О душе»), выступает причиной движения и роста тела, сама, оставаясь при этом недвижимой. Душу нельзя рассматривать как соединение разных частей, ее следует понимать, как форму естественного тела. Душа – это «первая энтелехия», то есть первая возможность реализоваться потенциальным способностям человека. К способностям души Аристотель относит «растительную» способность; также способности, относящиеся к стремлению, размышлению, движению, ощущению.

Важно отметить, что этические взгляды Аристотеля противоположны учению Сократа. Сократ считал, что если человек не знает, что есть добро, то он не является добродетельным; недобродетельное поведение есть результат незнания. Аристотель считает, что оттого, что человек обладает знанием, что такое добро, он не становится добродетельным. Само по себе знание того, что такое-то или иное нравственное качество, знание его определения, не делает меня носителем этого качества. Принятие позиции Сократа (для которого знание добродетели является самой добродетелью) приводит, по Аристотелю, к допущению того, что человек не может нести ответственность за свои поступки. Вместо поиска ответа на вопрос Сократа – что есть добродетель, гораздо важнее знать, что именно означает быть добродетельным, как возможно обладание добродетелью, как она реализовывается в жизни человека. Этическое знание, по Аристотелю, является знанием о том, как приобрести добродетель, как воспитать нравственные качества в человеке; реализации этих целей на

индивидуальном уровне способствуют природные задатки и волевые усилия человека, а в обществе – законы.

Человек в социально-политическом учении Аристотеля не существует вне государства: «государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, - либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек» («Политика»). «Самодостаточность» человека в общественной жизни является этическим понятием; сама по себе «самодостаточность» есть характеристика блага, имеющую универсальное значение как для метафизических взглядов Аристотеля, так и для этических и политических идей. Жизнь, ориентированная на «благо» - «самодостаточна», и в этико-политическом аспекте философии Аристотеля такая жизнь имеет следующий вид: «понятие самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек – по природе [существо] общественное» («Никомахова этика»).

По мысли Аристотеля, жизнь, ориентированная на благо, является высшей ценностью: «добродетель», «благо», сама общественная жизнь выступают у Аристотеля в едином смысловом комплексе: «наилучшее государство есть вместе с тем государство счастливое и благоденствующее, а благоденствовать невозможно тем, кто не совершает прекрасных поступков; никакого прекрасного деяния ни человек, ни государство не могут совершить, не имея добродетели и разума» («Политика»). Понятие «благо» является связующим звеном между онтологическими и политическими взглядами Аристотеля. Как в любой классической философской системе, практическая часть всего учения является следствием, или продолжением теоретических (онтологических, метафизических) установок. И в практической части философии Аристотеля, «благом» выступает «жизнь сообща»: «Между тем бытие, как мы знаем, есть предмет избрания благодаря чувству, что сам человек добродетелен, а такое чувство доставляет удовольствие само по себе. Следовательно, нам нужно чувствовать в себе, что [добродетель] друга тоже существует, а это получится при жизни сообща и при общности речей и мысли» («Никомахова этика»).

Аристотель дает много определений государству; следующие определения отражают мысль о «естественности» возникновения государства и пребывания человека в нем: «Общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство, достигшее, можно сказать, в полной мере самодовлеющего состояния и возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни. Отсюда следует, что всякое государство – продукт естественного возникновения, как и первичные общения: оно является завершением их, в

завершении же сказывается природа («Политика»); «Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет ввиду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим» («Политика»).

Связь онтологии, этики и политических взглядов выражается в том, что для Аристотеля, как показано в «Политике», темы, касающиеся определения добропорядочного гражданина, вопроса о «наилучшем государственном устройстве», связаны с общим вопросом о «добродетели». Более того, Аристотель в своем учении о государстве повторяет мысль Платона об онтологическом тождестве человека и государства: разность элементов, из которых состоит государство, лежащая в основе различия «добродетели всех граждан», объясняется разностью содержания души человека, в которой есть и «разум», и «страсти».

Аристотель считает, что монархия, аристократия и власть среднего класса, выступают правильными формами государственного правления, при которых власть служит обществу. Корыстное использование власти происходит при «выродившихся» формах управления государством, к которым относятся тирания, олигархия и «крайняя» демократия. Основанием различия форм государственного правления является следующее рассуждение: «ввиду того что высшим благом является счастье, а счастье состоит в совершенной деятельности и применении добродетели и так как оказалось, что одни люди причастны к добродетели, другие же – в малой степени или вовсе не причастны, то ясно, что именно это и повело к образованию различных видов государства и нескольких государственных устройств: различным способом и различными средствами люди создают различные виды жизни и государственного строя» («Политика»). Аристотель также является основателем собственной философской школы, которую возглавил после его смерти **Теофраст (ок. 370 г. – 288/285 г. до н.э.)**.

Последний период развития античной философии носит название философии эпохи эллинизма (конец IV в. до Р.Хр. – III в. п. Р.Хр.). Он включает в себя представителей разных философских школ, занимающих преимущественно критическую позицию по отношению к «догматической» философии (то есть по отношению к учениям Платона и Аристотеля, и их последователей). К этому периоду относятся философские школы эпикурейцев, стоиков, скептиков и неоплатоников.

**Эпикур (341/2 – 270 г. до н.э.)** – создатель собственной философской школы, провозглашающей ценности естественного существования человека. Гедонизм его учения объясняется тем, что он исходил из идеи того, что

ощущения является связующим звеном между человеком и миром. Истинно то, что происходит из ощущений. Удовольствия имеют естественное родство с человеком, следовательно, необходимо к ним стремиться. Но если человек начинает страдать от удовольствия, то ему необходимо отказаться от него. В основе удовольствий должно лежать благоразумие: не всякое удовольствие должно стать смыслом человеческой жизни, а только такое, которое сопряжено с пониманием их ценности. Разумно понятые удовольствия стоят выше простых чувственных. Благом является то, что приносит человеку радость, но только задача состоит в правильном постижении природы этого блага. Что касается физического учения, то Эпикур считал душу смертной, поскольку она, как и все сущее, состоит из атомов. Не сама смерть, а страх перед смертью Эпикур считает злом, поскольку он мешает разумному удовольствию и воспроизводит суеверия. Мыслит человек свойства вещей, поскольку «природа сущего – тела и пространства». В основе мира лежат неделимые частицы, - атомы, которые составляют тела и двигаются в пустоте. Самым известным последователем учения Эпикура был **Лукреций (99 г. – 55 г.)**.

Стоицизм как философское учение развивался в противовес эпикуреизму, но оба этих течения объединяет одна задача: это решение вопроса того, как необходимо жить, следуя природе. Конечно, саму природу стоики понимали по-своему. Для стоиков природа, мироздание, подчинена разумному закону, божественной всепроникающей силе, и долг человека состоит в том, чтобы этому закону следовать. Стоицизм делится на греческий и римский. Главный представитель греческого стоицизма и основатель стоической философии в целом – **Зенон Китионский (346/333 г. – 264/262 г.)**. Он учил, что благо заключено в согласии внешних обстоятельств с целью жизни человека, то есть со следованием разуму. Счастье заключено в реализации собственной жизни: в добродетели, в осуществлении общего разумного закона своими усилиями. К римскому стоицизму относятся **Сенека (4 до н.э. – 65 н.э.)**, **Эпиктет (50 г. – 138 г.)**, **Марк Аврелий (121 г. – 180 г.)**. Марк Аврелий призывал к почитанию душевных качеств, к заботе о душе, считая ее главенствующим в человеке началом.

**Пиррон (ок. 360 г. – 270 г. до н.э.)** является родоначальником философии скептиков, то есть такого учения, которое не считало возможным постижение сущего. Философию скептиков нельзя считать философией простого отказа от окружающего мира, скептики отказывают миру в адекватной познаваемости. Чувства обманывают человека, поскольку им неподвластно определение вещи в том виде, в каком она действительно есть. Понятия тоже не помогают в постижении мира: в понятиях всегда присутствует логическая несогласованность. Вопрос о том, какова действительность на самом деле всегда остается без ответа. Но скепсис не призывает человека к пассивной позиции: осознание непознаваемости мира

заставляет обратиться к самому себе, позволяет выработать правильное отношение к миру. Если вещи мира непознаваемы, то они одинаковы для познающего. Раз так, то лучше жить без мнений об этих вещах. А жизнь без мнений – это жизнь, где оправдана апатия. Позднейший представитель скептицизма – Секст Эмпирик (II в. п. Р. Хр.) определял скептическую философию как философию постоянного поиска ответа на вопрос о сущности той или иной вещи в ситуации безразличия и равенства утверждения и отрицания.

### **Раздел 1.3 Философия поздней античности и ранней Византии (неоплатонизм)**

Философия в Византии – это явление, порождённое особой интеллектуальной средой, средой очень плотно насыщенной старыми эллинскими философскими идеями и именами. Античные идеи и навыки философствования продолжали жить в обществе, несмотря на рождение «Нового Рима» - Константинополя, на запустение и смерть «вечного города» - старой столицы римской империи, так было на протяжении нескольких веков, начиная с 4 века и вплоть до середины 8 столетия. Специфика интеллектуальной среды восточно-римского социума 5-6 столетий не претерпела каких бы то ни было радикальных изменений по сравнению с первыми веками нашей эры. Для людей, живших в выше обозначенный период не существовало таких понятий как «поздняя античность» и «раннее средневековье», «нашей эры» и «до нашей эры». Для них существовала лишь одна реальность – Римская империя, универсальное мировое государство, не имеющее пространственных и временных ограничений в будущем (если взять, к примеру, историософскую концепцию Аммиана Марцеллина). Самоидентификация этих людей строилась на принятых и привычных для них мировоззренческих принципах преемственности и наследования. Эти принципы включали в себя общий корпус понятий: от «прокопэ» Полибия (символизирующее подъём могущества Римской державы) до «теосебейи» Евсевия Кесарийского (способности народа империи принять Божественные Законы).

Не смотря на наметившиеся перемены и новые тенденции в восточно-римской империи в 4-5 веках, доминирующим течением в «ранневизантийской» философии, несомненно, оставался неоплатонизм, хотя ещё можно было встретить стоиков и эпикурейцев. В «восточной» империи существовало четыре региональных центра неоплатонической философии: сирийская школа (Ямвлих, Сопатр Апонейский), пергамская школа (Эдессий Каппадокийский), афинская школа – «академия» (Плутарх Афинский, Прокл Диадох, Дамаский и Симпликий) и александрийская школа (Гиппатия, Исидор). Неоплатонизм получил достаточно сильное и продолжительное развитие: главными продолжателями данной традиции были **Порфирий**

(232/233 г. – 304/306 г.), Ямвлих (240/250 г. – 325 г.), Плутарх Афинский (? - 431/432 п. Р. Хр.), Прокл (410/412 – 485), Олимпиодор Младший (495 г. – 570 г.). Столкновение греческой философии с философией христианской является одним из определяющих факторов дальнейшего развития западной философии.

Неоплатоническая философия стала своеобразной формой интеллектуального, религиозного и политического протеста против христианизации империи. Философские организации неоплатоников представляли собой изолированные сообщества посвящённых, живущих закрытой жизнью и тайно исполняющих древние языческие ритуалы и мистерии. Мифологизация философии у поздних неоплатоников приобрела широкий размах. Если Порфирий был убеждён в том, что философ наилучшим образом достигает единения с божественным началом на пути интеллектуального созерцания, и только для толпы, не способной к философствованию. Необходим путь магического ритуала, то его приемник Ямвлих был уже страстным сторонником «**теургии**» (богодействия): «...вне теургии нет дороги к божественной жизни».

В 4-5 веках неоплатонизм перерождается из модного интеллектуального течения в религиозно-философскую идеологию, оснащённую разветвлённой системой мифологических представлений и понятий. С 361 по 363 года, во время царствования в «восточной» империи Юлиана Отступника (представителя пергамской школы неоплатонизма), была предпринята попытка возвести в ранг государственной идеологии теологических построений неоплатонических мыслителей. В это же время философская доктрина испытывает на себе сильнейшее влияние различных восточно-средиземноморских синкретических культов. Попытка Юлиана Отступника сконструировать для империи тотальную политико-религиозную концепцию, способную объединить разрозненных различными культами, конфессиями и течениями граждан государства, базировалась на метафизической неоплатонической идеи «единого», а вернее, идеи «служения единому». По замыслу последнего империя является земным, воплощённым двойником метафизической, причинной реальности «единого». В данном случае мы можем наблюдать процесс адаптации философско-религиозных построений неоплатонической философии к социально-политическим реалиям восточно-римской империи.

Основатель неоплатонической философской традиции – **Плотин (205 г. – 270 г.)**. Он определял Единое как высшее бытие, источник и основание всего существующего многообразия, которое находится за пределами чувственного и умопостигаемого мира. Единое есть самопродуцирующая активность, имеющая характер деградации первоначального единства. Ступенями этой деградации (эманациями) являются ум, душа, космос, также числа и материя. Человек обладает душой, его восприятия есть по сути

созерцания Единого в чувственном. Смысл человеческой жизни заключается в возвращении к Единому. Актом восхождения души к Единому, происходящему внутри себя же, есть созерцание Основы, Первоначала. Ум делает душу мыслящей, но при этом мысль является продуктом ума и средством воспарения к Единому. Деятельность души заключена в движении к Единому, душа есть движущее начало мира. Необходимо очищать телесное существование. Экстатическое состояние человека есть свидетельство достижения души Единого, видение Единого. Материя в учении Плотина выступает высшей формой ослабления потенции Единого.

Плотин утверждает иерархическую картину мира, которая представляет собой ступени нисходящего бытия, берущего начало в сверхбытии. Центральная категория философии Плотина – Единое – неизречённая полнота из которой проистекает бытие. Единое – это безличное начало (Плотин сакрализует Единое, придавая ему божественный статус, напрямую отождествляя Единое с Богом), имманентное миру, оно выше всякого явленного бытия и не тождественно ему. Творение мира Плотин представляет в виде немотивированного, объективного процесса – эманация (лат. Проистекание).

Иерархия бытия (ипостаси неоплатонической триады):

**Ум** – образ Единого. Ум тождественен всей совокупности идей, которые сами себя мыслят. Статус Ума двойственен: сторона, его обращённая к Единому – целостна, отвращённая же сторона – множественна; **Душа** – образ ума. Существует во времени, это связующее звено между чувственным и сверхчувственным мирами; **Космос** – образ души, чувственный феноменальный мир, наполненный вещами, которые есть отражение идей, без активного воздействия идей мир превращается в **материю**, которая по своей сути есть «небытие». Плотин категоричен в оценке статуса материи – это “украшенный труп”, источник зла. Ипостаси неоплатонической триады – это безличные сущности, ступени диалектического процесса, спускающиеся от света к тьме, от единства к множеству.

У Плотина необходимый процесс творения (эманации) не есть творение «из ничего». Плотин критиковал христианскую позицию, согласно которой Бог творит мир из ничего по собственной воле. В неоплатонизме процесс творения – следствие естественной природы Единого, которое является творцом в силу необходимости, в такой философской позиции отвергается возможность реализации лично-волевой божественной природы.

**Порфирий (234 – 305 гг.)** – ученик Плотина, комментировал и популяризировал своего учителя. Он делал упор на практической стороне учения Плотина. Цель истинного философствования – спасение человеческой души, посредством культивирования добродетели. Реализация данной цели у Порфирия осуществляется через религиозные практики, представленные

традиционными политеистическими культурами и мистериями. Для Порфирия архаическая античная мифология – это аллегорическое изображение высших философских истин. «Практическая философия» Парфирия включает в себя гадательные практики и магию в единстве с языческими культурами.

**Сирийская школа** (Ямблих, Сопатр Апамейский). **Ямблиха (280–330 гг.)** в его философии умозрение уходит на второй план, а на главную роль в постижении истины безгранично претендует **теургия** (богодействие) – система упражнений и ритуалов ритуальных действий, позволяющая «посвященному» подняться до уровня божественного просветления. Теургия не подвластна контролю со стороны разума, она есть кратчайший путь к «божественной жизни». Расцвет языческой неоплатической философии характерен тем, что процесс мифологизации философии приобретает не только символический, но и ритуально-практический характер. Языческие неоплатоники желали быть не только мудрецами-философами, но и теургами-первосвященниками. В этом ключе важной чертой философского метода Ямблиха явилась особая практика толкования и понимания «священных» философских текстов (главным образом Пифагора, Платона и Плотина). Данная практика в последствии ляжет в основу знаменитой христианской экзегезы – аллегорического прочтения текста Священного Писания.

**Афинская Академия** (Плутарх Афинский, Сириан, Прокл Диадох, Дамаский). **Прокл Диадох (410–485 гг.)** – представитель позднего языческого неоплатонизма. Прокл впервые ввел термин теология, который впоследствии использовали христианские идеологи. Главный труд «Первоосновы теологии»: Бог, богознание – главная идея и цель философских поисков Прокла. Как и Плотин, Прокл Диадох первоначально представляет Единое, которое явлено как реальность сверхразумная, превосходящее всякое понятие и всякое определение, о котором трудно что-либо сказать (оно существует как «неизреченное»). На персоне Прокла Диадоха языческий неоплатонизм окончательно мистифицируется, превращаясь в специфический религиозный культ. В этой связи примечательно социальная позиция Прокла – стремление организовать на основе неоплатонического учения сообщество адептов, которое по своей структуре, характеру деятельности и ритуальной практике схоже с христианскими церковными организациями.

**Пергамская школа** (Эдесий Каппадокийский, **Юлиан Отступник**, Салустий – синтез философии и мифологии).

**Александрийская школа** (Гиерокл Александрийский, Гемий, Гипатия)

Мифологизация философии явилась отчаянной попыткой языческой элиты устоять перед натиском новой христианской мифологии, это попытка сражаться с «противником» его же оружием. С другой стороны, главы философских школ постепенно сосредотачивают в своих руках жреческие функции, что говорит о падении авторитета традиционного института

общественного жречества. Эта тенденция наиболее ярко представлена в творчестве **Прокла Диадоха (410-485 гг.)**. В его произведениях практически стирается граница между мифологией и философским осмыслением мифологических символов, между философской притчей и молитвенным причитанием.

Таким образом, позднеантичный и «ранневизантийский» неоплатонизм представлял собой причудливое и парадоксальное явление. Он сконцентрировал в себе различные тенденции не свойственные ранее другим философским школам. Помимо своих традиционных философских изысканий неоплатонические школы выполняли функцию трансляции богатой культурной традиции языческого греко-римского мира.

### **Вопросы для самопроверки:**

1. Почему конфуцианство на многие столетия стало главным философским учением Китая?
2. Кто такие легисты и в чем их принципиальное отличие от других китайских философских школ?
3. Каковы критерии разделения школ древнеиндийской философии на ортодоксальные и неортодоксальные?
4. Каковы этапы развития античной философии и ее главные школы?
5. Что является центральной проблемой для философии досократиков?
6. Что является центральной проблемой в философии софистов и Сократа?
7. Что есть философия по Платону?
8. Каково место философа в идеальном государстве Платона и чем оно объясняется?
9. Какова природа первоначала в философии Аристотеля?
10. Что говорил Аристотель о природе души?
11. Какова цель нравственной жизни, по Аристотелю?
12. В чем различия взглядов на природу философов эллинизма?

### **Литература:**

#### **Основная**

1. Антология античной философии. М., 2001.
2. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей. М., 1984.
3. Антология мировой философии в четырех томах. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 1. М., 1969.
4. Аристотель. Сочинения. Том 1 – 4. М., 1976 – 1983.
5. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: «Мысль», 1986.
6. Ксенофонт. Сократические сочинения. Киропедия. М., 2003.
7. Лукреций. О природе вещей. М.: Мир книги; Литература, 2006.
8. Платон. Собрание сочинений в четырех томах. М, 1990 – 1994.
9. Плотин. Сочинения. С.-Пб., 1995.

10. Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: «Республика», 1995.
11. Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. М., 1976.

#### **Дополнительная**

1. Адо П. Что такое античная философия? М.: Издательство гуманитарной литературы, 1999.
2. Арним Г. История античной философии. М.: ЛКИ, 2007.
3. Асмус В.Ф. Античная философия. М.: Высшая школа, 2003.
4. Виндельбанд В. Платон//Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М.: «Юрист», 1995.
5. Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М.: «Гардарика», 2003.
6. Древнекитайская философия. Т. 1. М, «Мысль», 1973.
7. История зарубежной философии. Учебное пособие (под ред. Агапова Е.П., Золотухиной Е.В.). Ростов-на-Дону: Феникс, 2016.
8. Кессиди Ф.Х. Сократ. Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999.
9. Коллстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим. Том 1,2. М.: «Центрполиграф», 2003.
10. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. - М.: Мысль, 1989.
11. Мир философии. Хрестоматия. М., 1997. Часть 1, разд. 1, гл. 1.
12. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2 Т. М., 1993.
13. Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. К.1. Античность. С.Пб., Петрополис, 1994.
14. Соколов В.В. Историческое введение в философию. М.: «Академический проект», 2004.
15. Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. М.: «Мысль», 2003.
16. Философия (полный курс): Учебник для высших учебных заведений. Под ред. А.Н. Ерыгина. М.: ИКЦ «МарТ», Ростов-на-Дону: Изд-во «Март», 2004. стр. 6-36, 39-47.
17. Философия: Учебник для вузов. Отв. ред. проф. В.П. Кохановский. Ростов-на-Дону: Феникс, 1995 – 1999 (1-е издание). 2002 (2-е издание). Глава 1.
18. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М.: «Канон», 1996.
19. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М.: «Высшая школа», 1981.

## **Модуль 2. Философия Средних веков и эпохи Возрождения**

### **Раздел 2.1 Особенности средневековой философии**

Начало Средневековья связывают с падением Западной Римской империи (476 г.). Средневековая философия – это философия эпохи феодализма 5 – 15 вв. Начало средневековой философии ознаменовано

союзом философии и теологии и выступает как синтез двух традиций: античной философии и христианского откровения. В средневековой философии можно выделить два периода: становления и развития. Поскольку философские учения этой эпохи стали складываться уже в 1 – 5 вв., а их основу составили этические концепции стоиков, эпикурейцев и неоплатоников, то можем выделить следующие периоды:

**период апологетики и патристики (3-5 вв.);**

**схоластический период (5-15 вв.).**

Особенностью средневековой философии была ее зависимость от религии. «Философия – служанка богословия», «преддверие христианской веры» - так определялись место и роль философии в общественном сознании того периода.

Если греческая философия была связана с языческим многобожием (политеизмом), то философская мысль средних веков уходит своими корнями в религии единобожия (монотеизма). К таким религиям принадлежали иудаизм, христианство, мусульманство. Таким образом, философия средневековья представляла собой сплав теологии и античной философской мысли (главным образом наследия Платона и Аристотеля).

Средневековое мышление по существу своему теоцентрично. В соответствии с принципом теоцентризма источником всякого бытия, блага и красоты является Бог. Теоцентризм лежал в основе средневековой онтологии – учения о бытии. Главным принципом средневековой философии является принцип абсолютной личности, личности Бога. Принцип абсолютной личности – это результат более глубокого, чем в античности, понимания субъекта, что, собственно, и нашло свое воплощение в теоцентризме. Высшая цель в жизни выражается в служении Богу. Согласно средневековому мышлению, Бог есть первопричина и первооснова мира. Идеализм являлся господствующим направлением в течение всего средневековья: «Вначале было слово. И это слово было Бог». Исходным пунктом философских размышлений стали догматы Священного писания. Предпочтение отдавалось вере, а не знанию; религии, а не науке.

Догмат о творении переносит центр на сверхприродное начало. В отличие от античных богов, которые были родственны природе, христианский Бог стоит над природой, по ту сторону ее и потому является трансцендентным Богом (потусторонним). Активное творческое начало как бы изымается из природы и передается Богу. В таком случае творение – прерогатива Бога, а изобретения со стороны людей считаются богохульством. Такого рода представления были весьма распространены, что существенным образом сдерживало становление инженерной и научной мысли. Согласно христианскому догмату, Бог сотворил мир из ничего, сотворил актом своей воли, благодаря своему всемогуществу. Такое мировоззрение носит название креационизма, что значит «творение», «создание».

Отличительными чертами средневековой философии были также провиденциализм – вера в то, что все в мире совершается по воле божественного провидения и иррационализм – принижение познавательных возможностей человеческого разума, признание основным источником познания интуицию, озарение, откровение и т. п. выходящие за пределы рассудочного познания формы.

Основные черты средневековой философии.

Тесная связь со Священным писанием, которое являлось исчерпывающим знанием о мире и человеке.

Философия, основанная на традиции, текстах Священного писания, была догматична и консервативна, ей был чужд скептицизм.

Философия теоцентрична, поскольку определяющей реальностью всего сущего была не природа, а Бог.

Философский формализм, понимаемый как склонность к застывшим, «окаменелым» формулам, был основан на искусстве толкования, интерпретации текста.

Креационизм – главный принцип онтологии, а откровение – главный принцип гносеологии.

Развитие философской мысли Запада и Востока до XIV в. шло разными путями: на арабском Востоке и в части Испании, покоренной арабами, философия менее находилась под воздействием религии, чем в Европе и Восточной Азии. Арабская и арабоязычная наука в этот период ушла далеко вперед по сравнению с европейской. В Китае наука была тоже более передовой, чем в Европе, хотя влияние религии было весьма сильным. Ряд арабских философов создавал свои труды в русле научно-философских традиций, рожденных античным гением Демокрита – его учением об атомах, пифагорейской математикой, идеями Платона, философским и естественно-научным наследием Аристотеля, особенно его системой логики.

В европейской философии материализм в средние века не получил такого распространения и влияния на культуру, как на Востоке. Господствующей формой идеологии была религиозная идеология, которая из философии стремилось сделать служанку богословия.

Эпоха средневековья выдвинула плеяду выдающихся философов: **Августин (354-430), Боэций (480-524), Эриугена (810-877), Аль-Фараби (870-950), Ибн-Сина (980-1037), Аверроэс (Ибн Рушд, 1126-1198), Пьер Абеляр (1079-1142), Роджер Бэкон (1214-1292), Фома Аквинский (1225-1274), Оккам (1285-1349)** и др.

Следует помнить, что мировоззрение и жизненные принципы раннехристианских общин первоначально формировались в противостоянии языческому миру. Средневековая церковь также враждебно относилась к «языческой» философии древнего мира, особенно к материалистическим учениям. Однако по мере того как христианство приобретало более широкое

влияние, а поэтому стало нуждаться в рациональном обосновании своих догматов, стали появляться попытки использовать для этой цели учения античных философов. При этом усвоение философского наследия античности происходило частями, пристрастно, зачастую им давалось новое толкование для подкрепления религиозных догматов. Основными формами развития философской мысли в период раннего средневековья были апологетика и патристика. Дело в том, что распространение христианства в Европе, в Византии, Передней Азии и Северной Африке происходило в упорной борьбе с другими религиозными и философскими течениями.

**Апологетика и патристика (3-5 вв.).** Апологетика – это раннехристианское философское течение, защищавшее идеи христианства от давления господствующей языческой идеологии. Апологеты обосновали возможность существования философии на основе христианского вероучения. Подвергавшееся гонениям властей, христианство первых веков нуждалось в теоретической защите, осуществленной апологетикой. Наиболее известным представителем апологетики был Юстин Мученик.

Вслед за апологетикой появляется патристика – философское учение «отцов церкви». В сочинениях «отцов церкви» были изложены основные положения христианской философии, богословия, учения о церкви. Этот период характеризуется разработкой целостных религиозно-спекулятивных систем. Различают западную и восточную патристику. Наиболее яркой фигурой на Западе считают Августина Блаженного, на Востоке – Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Максима Исповедника. Отличительная особенность византийской (восточной) философии заключается в том, что она использует греческий язык и тем самым более органично связана с античной культурой, чем латинский Запад.

**Августин Блаженный (354-430 гг.)** оказал сильнейшее влияние на средневековую философию. Августин пришел к христианству через манихейство (религиозно-философское учение, появившееся на Ближнем Востоке в III в., считавшее добро и зло равновеликими началами) и неоплатонизм, под воздействием которых он находился в молодости. В своем учении Августин соединил основы неоплатонической философии с христианскими постулатами. Бог, по Августину, есть причина всего. Бог сотворил мир и продолжает его творить. На основе идей неоплатонизма Августин разработал в христианском богословии философскую проблему теодицеи – проблему существования зла в мире, творимом Богом. Добро – это проявление Бога на земле, учил Августин, зло – это недостаток добра. Зло на земле возникает из-за отдаленности материального существования от своего идеального образа. Воплощая в себе божественный образ предметов, явлений, людей, материя в силу своей косности искажает идеал, превращая его в несовершенное подобие.

В теории познания Августином была провозглашена формула: «Верую, чтобы понимать». Эта формула не означает отказа от рационального познания вообще, но утверждает безусловный примат веры. Главной идеей учения Августина является становление человека от «ветхого» к «новому», преодоление себялюбия в любви к Богу. Августин считал, что спасение человека прежде всего в принадлежности к христианской церкви, которая является представителем «града Божьего на земле». Августин рассматривал два противоположных вида человеческой деятельности – «град земной», т. е. государственность, которая основана на любви к себе, доведенной до абсолюта, презрения к Богу, и «Град Божий» - духовную общность, которая основана на любви к Богу, доведенной до презрения к себе. По Августину, Бог есть наивысшее благо, а душа человеческая близка Богу и бессмертна, она совершеннее, чем тело. Превосходство души над телом требует, чтобы человек заботился в первую очередь о душе, подавляя чувственные наслаждения.

Августин выдвинул проблему свободы личности, поскольку он считал, что субъективно человек действует свободно, но все, что он делает, делает через него Бог. Заслуга Августина в том, что он впервые показал, что жизнь души, жизнь «внутреннего человека», есть нечто невероятно сложное и вряд ли до конца определимое. «Великая бездна сам человек волосы его легче счесть, чем его чувства и движения сердца». Философское обоснование христианства он пытался найти в философии Платона, отмечая, что идеи Платона – это «мысли творца перед актом творения». Августин является родоначальником направления неоплатонизма в христианской философии, которое господствовало в Западной Европе вплоть до 13 в.

Философские идеи изложены в сочинениях Августина: «Об истинной религии», «О граде Божьем», «Исповедь», «О троице» и др., которые стали теоретической основой идеологии христианства.

**Схоластика (5-15 вв.).** Основным философским течением эпохи господства христианской идеологии была схоластика. «Отцом схоластики» считают **Боеция (480-524 гг.)**, которого воспринимали не столько как первого схоластика, сколько как «последнего римлянина», последователя Цицерона, Сенеки, платоников римской эпохи. Главное произведение Боеция, трактат «Утешение философией», является итогом его философских и логических изысканий.

Схоластика, т. е. «школьная философия», господствовавшая в средневековых университетах, соединявшая христианскую догматику с логическими рассуждениями. Основной задачей схоластики было обоснование, защита и систематизация религиозных догматов логическим путем. Догма – это положение, безусловно принимаемое на веру и не подлежащее сомнению и критике. Схоластика создала систему логических аргументов для подтверждения догматов веры. Схоластическими знаниями

называют знания, оторванные от жизни, основанные не на опытном, чувственном познании, а на рассуждениях, опирающихся на догмы.

Схоластика не отрицала рационального познания вообще, хотя и сводила его к логическому познанию Бога. В этом схоластика противостояла мистике – учению о возможности познания Бога исключительно путем сверхъестественного созерцания – путем откровений, озарений и других иррациональных средств. На протяжении девяти веков схоластика господствовала в общественном сознании. Она сыграла положительную роль в развитии от единичных, конкретных предметов. В основе дискуссии об универсалиях лежал следующий вопрос: «Объективно ли существуют общие понятия, или же объективно (реально) существуют только единичные предметы?»

Реализм признавал, что общие понятия существуют объективно, реально, независимо от познающего их ума. Реалисты говорили о реальном существовании общих понятий – «универсалий» («человек вообще», «животное вообще», «дерево вообще» и т. п.) – как о неких духовных сущностях или прообразах единичных вещей. Универсалии, утверждали они, реально существуют до вещей, порождают вещи. Этот крайний реализм своим источником имел учение Платона о «мире идей» и «мире вещей».

Номинализм признавал, что реально, объективно существуют только единичные предметы, а общие понятия – имена создает познающий их субъект, путем абстрагирования признаков, что универсалии существуют не до, а после вещей. Реальны лишь единичные вещи, например, люди, животные, деревья, а вот «человек вообще», «животное вообще» или «дерево вообще» - это лишь слова или названия, с помощью которых люди обобщают в род единичные предметы.

Разновидностью номинализма являлся концептуализм, или умеренный номинализм, который иногда определяют, как промежуточное направление между номинализмом и реализмом. Концептуализм признавал реальность существования общих понятий, но только в уме познающего субъекта.

## **Раздел 2.2 Раннехристианская и средневековая византийская философия**

**Доникейская традиция.** В рамках данной традиции представлены философские доктрины христианских апологетов, активно диспутировавших с языческой философской традицией и заложивших теоретические основания для формирования зрелой византийской философии посленикейского периода<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> термин «доникейская» происходит от названия города в Малой Азии где проходил судьбоносный для истории христианской церкви Вселенский Собор

**Иустин Флавий (Философ) (нач. 2-го в.).** Один из ранних и ярких представителей апологетики. При доказательстве истин христианства часто делает это с позиций эллинской философии. Это делалось с целью установления параллелей между языческой греческой философией и христианской мыслью, однако у Иустина языческая философия представляется предшественницей христианства, а христианство - откровением того, что языческая философия лишь предчувствовала.

В философском творчестве Иустина осмысление тринитарной темы выходит на первый план, представленная идеей единства Отца, Сына и Духа «в Силе», однако они различаются «в порядке». «Иисус Христос» - писал Иустин: «...Сын Самого истинного Бога, и поставляем Его на втором месте, а Духа пророческого на третьем». «Разговора с Трифоном» Иустин утверждает, что Иисус «есть Бог, Сын Единого нерождённого и неизречённого Бога». Здесь же, он замечает, что именно Слово общалось с иудеями ветхого завета, именно о нём говорит древнее писание, именно Логос «являлся Аврааму, Исааку, Иакову и другим патриархам», Логос «подчинён Отцу и Господу и служит воле Его». Итак, очевидно, что идея божественности Логоса переплетается у Иустина с идеей о его подчинённости Богу-Отцу.

В своей антропологии Иустин так же пытался адаптировать христианское мировоззрение к эллинским философским стандартам. Основной тезис – необходимость спасение человеком собственной души за чем следует воскресение, которое он мыслил, как телесное. Божественная предопределённость в мире представлена как неотвратимость наказания за совершаемое человеком зло и награда в виде жизни вечной за добро. Сам же человек изначально свободен в выборе своего жизненного пути.

**Александрийская школа** («катэхеоменос» - огласительное училище):

**Пантен** (по свидетельству патриарха Фотия, Пантен был учеником тех, кто знали апостолов, и он сам слушал некоторых из апостолов), **Климент (150-219 гг.)** (до прибытия в Александрию занимался с христианскими учителями в Греции, Сирии и Палестине, его учителями были ученики апостолов Петра, Иакова, Иоанна и Павла), **Ориген (185-254 гг.)** (по Евсевию Кесарийскому). В египетском христианстве имела место идея апостольского преемства не только для епископов, но и для «учителей», которые имели статус мирянина, а не клирика (пример Климента). Александрийские «учителя» как православные, так и тяготевшие к гностической линии, рассматривали себя продолжателями апостольской традиции (отсюда их харизматический статус). Род деятельности – работа в специальном скриптории, где тиражируются библейские тексты, работа с текстами включала в себя определённое толкование Писания (метод заимствован у александрийской школы филологии) для раскрытия его глубокого смысла, который может быть постигнут только с помощью аллегорической интерпретации. Во времена Оригена в александрийской школе изучают геометрию, арифметику и учения

различных философских школ. Сратник и приемник Оригена **Геракл** преподаёт ученикам школы исключительно философские дисциплины (диалектика, физика и этика) и только немного касается начал христианства (в тот период христианскую теологию преподаёт сам Ориген). С 234 г.н.э. наследники Оригена по александрийской школе Геракл, **Дионисий**, **Теогност** и **Дидим Слепец** становятся не только «учителями», но и епископами, что указывает на крепнущую связь между школой и церковью (в рамках оформляющегося союза можно наблюдать срастание христианских идей с эллинской наукой и философией). Развитие школа пресекается в период епископства **Теофила (385-412 гг.)**, который был ярким противником интеграции античной интеллектуальной культуры и формирующейся христианской теологии.

Основные представители Александрийской школы:

**Климент Александрийский**. Его сочинения обращены прежде всего к язычникам. В творчестве Климента продолжается процесс, инициированный Иустином Философом, философизации христианства. Философия и религия дополняют друг друга, философия предшествуя подготавливает человека к правильному пониманию истин теологии. Философия бывает истинная и ложная. Ложная – софистика, эпикурейство, истинная философия учит, как человеку вернуться к Богопочитанию и благочестию.

**Ориген** преемник Климента (с 217 г.) он впервые применил к лицам Святая Троицы термины «ипостась», «единосущие», то есть, ту грекоязычную терминологию, которую впоследствии использовали каппадокийские Отцы, однако эти понятия у Оригена носят ярко выраженный синонимический характер, они взаимозаменяемы (это отличает Оригена от святоотеческой традиции). Сын и Святой Дух не являются тварными существами, они вместе с Отцом принадлежат к сфере божества и составляют Троицу, однако, Ориген утверждает, что Сын и Святой Дух отнюдь не равны Отцу. Сын и Святой Дух лишь отражения, а Отец - выше и превосходнее их. Все свойства в Отце первоначальны и принадлежат Ему в цельном виде, во всей полноте их идеального содержания. Составляя вместе божественную Троицу и обладая общей природой ипостаси Троицы не равны по полноте божества, которое в высшем и непостижимом виде содержится только в Отце.

Ориген является автором доктрины о 3-х смыслах Библии (возможных способах толкования священного текста): телесный (буквальный), душевный (моральный), духовный (философско-мистический). Проблеме природы и сущности человека у Оригена на прямую связана с учение об апокатастасисе - неизбежном спасение и соединении с Богом всех человеческих душ, в этой связи он впервые вводит термин «Богочеловек». Основное произведение - «О началах» (о Боге как вечном источнике всего сущего; о мире и его творении; о человеке и его назначении; об Откровении и способах его постижения)

Философия истории Оригена строится на аллегорическом истолковании Библии. По его мнению, библейские исторические сюжеты не могут непосредственно передавать вечный смысл Откровения, метод Оригена можно обозначить как деисторизация Библии. За историческим текстом Библии стоит вневременной, внеисторический, контекст.

«Новая» философия восточных Отцов Церкви. Каноническими фигурами византийской философской и богословской традиций стали каппадокийские **Отцы Церкви (Василий Кесарийский, Григорий Нисский и Григорий Назианзин)**. Будучи учениками знаменитых языческих риторов и софистов, они вобрали в себя всю сумму знаний античной интеллектуальной культуры, их язык, понятийный аппарат, навыки мышления и терминология соответствовали лучшим традициям популярных тогда философских школ. Изложение и толкование Священного Писания у них происходит на языке понятном каждому образованному человеку, именно они вводят в обиход манеру категориальной перекодировки библейских текстов, что в последствии будет названо «**византийским вкусом**». Это язык неоплатонической философии, язык интеллектуальной элиты империи. Однако философия, излагаемая этим языком, имеет иную идеологическую сущность. Она представляет собой вывернутую наизнанку старую языческую мудрость и повернута эта риторика прежде всего против самой философской традиции. По этому вопросу знаменитый российский исследователь Аверинцев С.С. высказал гипотезу о том, что в теолого-философских построениях Василия Великого возможно библейский Творец наделяется чертами платоновского Димиурга, а деление физического космоса на «подлунную» и «надлунную» части целиком заимствованно у Аристотеля. И уже не у кого не вызывает сомнение то, что концепция всемирной симпатии взята из сочинений Посидония Апомейского, где постулируется идея о беспричинной связи всех вещей, которая одушевляет природу. Несмотря на перемены в общественной жизни восточно-римской империи, «евангелическая простота» не смогла проникнуть в высшие интеллектуальные слои. Весь разветвлённый арсенал утончённых философских категорий плавно переключался в богословскую лексику, Василий Великий пишет целый трактат «О том, как молодым людям извлечь пользу из языческих книг». Это своего рода живая иллюстрация к процессу трансформации языческого культурного слоя в христианский:

Оформление «новой», «нашей» философии происходит в пространстве, насыщенном старыми языческими философскими представлениями. Это пространство продолжало существовать даже после исчезновения самой философии в текстах, в школьной традиции и в навыках мышления. Преведняя языческая философия перемещается в параллельный мир по отношению к действительности, вынуждена существовать на «полях» и в «скобках» новой идеологии. Не имея права голоса, она говорит устами своих противников, её авторитет не значителен, но ссылки на неё обязательны.

Активная деятельность каппадокийских Отцов церкви, Иоанна Златоуста и других представителей «новой» философии, привела к идеологической революции в интеллектуальной жизни империи. Непрерывающаяся полемика ортодоксов с различными еретическими течениями привела к «мобилизации» всего изошёренного дискуссионного арсенала языческой философии. Необходимость участия в острых спорах, проведения тонкой дискуссии по множеству путанных и противоречивых вопросов, потребность доказывать и опровергать, способствовало частичному восстановлению интереса к языческой философии, в особенности к тем авторам и произведениям, которые могли служить ярким риторическим образцом и примером строго и логичного структурирования. Это означает, что весь набор формально-логических принципов аргументации языческой философии признаётся годным для использования в христианских диспутах и строительстве теологических конструкций. Сфера дискуссии – эта та область, где актуализируется и в прямом смысле выживает старая языческая философия. Здесь произведения «старых» греческих авторов находят своё признание и приобретают «учительный» авторитет. Благодаря подобному утилитарному применению языческая философия актуализируется в «новой» философии, в новой, уже «византийской» реальности. В последствии произошла эволюция: от чисто утилитарного использования языческих философских произведений к исследованию их самостоятельной ценности, вне идеологического контекста. Наиболее ярким примером подобной деятельности может служить «Мирибиблион» патриарха Фотия, где мирно соседствуют такие авторы как Феодор Антиохийский, Григорий Нисский и Софроний с Эпиктетом, Либанием и даже Лукианом.

Однако в своей гносеологии «новая» философия пришла к осознанию невозможности применения формально-логических принципов для «истинного познания». Это означает, что высший этап познания перенесён в сферу неформализуемых феноменов. На первое место выходит эмоционально-эстетический опыт и проблема непонятного выражения духовных сущностей «...ибо вера возникает из душевного расположения, а диалектика от искусства её создателей. Следовательно, в ком есть действительная вера, для него не необходимы, а скорее излишни доказательства от разума. Ибо то, что мы постигаем верою, вы пытаетесь утверждать разумом и часто не можете выразит словом понятное нам. Таким образом, действительная вера лучше и надёжнее ваших хитроумных суждений...». Увлечённость «невыразимым, неразличимым, неизречённым» есть не столько оригинальная черта «новой» философии, сколько знамение времени. Идея неизречённости, трансцендентного, несказанной полноты Единого, является ключевым моментом поздней неоплатонической философии. В данном случае «старая» и «новая» философии идут руку об руку друг с другом. Они с одинаковым чувством глубокого религиозного

трепета относятся к процессу познания или было бы правильно сказать, приближения к познанию Единого, Бога, Абсолюта. Для них очевидна беспомощность и бесполезность в данном деле всех способностей человеческого разума. Умозрительные принципы познания заменяются на разветвлённую систему упражнений и ритуалов, призванных обеспечить «...силу дивного посвящения и сверх природную, всё превышающую надежду». Эмоциональная экзальтированность и теургичность выходят на первое место в этих философских доктринах. Высшим достижением подобного познания считалось молчаливое почитание божества в сокровенных «безднах неведения». Автор «Ареопагитик», **Дионисий** указывает на существование двух способов передачи информации об истине: «Один – невысказанный и тайный, другой – явный и легко познаваемый; первый – символический и мистериальный, второй – философский и общедоступный». Таким образом, намечается общая тенденция эпохи – высшая и не молвленная истина транслируется только первым способом. Если философские суждения содержат формально-логическую истину, то мистериальный, теургический образ – умонепостигаемую, наиболее близкую к «душевному и божественным силам».

Употребление таких понятий как догма и ересь в языческой неоплатонической и христианской традициях приобретает первостепенное значение. И в первом и во втором случае, догма означает принятое положение, единственно возможное мнение, в рамках которого может существовать частное мнение человека, причисляющего себя к обществу неоплатоников или христиан. Всякая же другая доктрина признаётся ересью. Этот факт говорит о том, что «позднеантичный платонизм» и «ранневизантийская философия» являются культурными феноменами одного порядка, но с различной религиозно-идеологической направленностью. Последнее способствовало выработке специфической формы понимания философии в культурном мире Византии. Византийских интеллектуалов редко занимала проблема определения предмета философии, так как в данном вопросе они придерживались консервативных взглядов и предпочитали дань традиции. В 7 веке **Иоанн Дамаскин**, богослов и мыслитель, ставящий себе в заслугу выше обозначенный консерватизм «...я не скажу ничего своего, но по мере сил соберу воедино, представлю в сжатом изложении то, что было разработано испытанными наставниками»<sup>2</sup>, дал поистине эпохальное определение философии: «Философия разделяется на теоретическую и практическую: теоретическая – на богословие, физиологию и математику, практическая – этику, экономику, политику... богословию свойственно рассматривать бестелесное и невещественное: прежде всего Бога, поистине невещественного, затем ангелов и души..., физиология есть знание

---

<sup>2</sup> Культура Византии второй половины 7-12 вв. М., Н., 1989.

вещественного и непосредственно нам доступного, то есть животных, растений, камней и тому подобного..., математика есть знание того, что само по себе бестелесно, но что, тем не менее, можно наблюдать в телах: я имею ввиду числа и гармонию звуков, а, кроме того, - геометрию светил – астрономию..., практическая философия касается добродетелей, так как упорядочивает нравы и учит, как вести образ жизни: при этом, если она предполагает законы одному человеку, то называется этикой; если целому хозяйству – экономикой; если городам и странам – политикой»<sup>3</sup>.

В промежуток времени между творчеством **Псевдо-Дионисия Ареопагита (вторая половина 5 в. – начало 6 в.)** и **Иоанна Дамаскина (675-753 гг.)** вырабатывается канон византийской философии. Отправной точкой классической византийской философии является идея о надприродном положении Бога. Положение, привнесённое из библейских текстов, становится определяющим для развития философской мысли. Основным объектом рассмотрения становится, как выразился Иоанн Дамаскин «невещественное», то есть Бог как абсолютное бытие, взгляд познающего человека направлен не на мир, а не «запредельное». Мыслить надприродного Бога невозможно в пределах логики многообразного мира, поэтому весь гносеологический опыт предыдущей философской традиции оказывается бесполезным в данном аспекте. Задача познания Бога человеческим разумом – невыполнима, однако человеку, как творению Бога, последний проявлен в духовно-эмоциональном мировосприятии, человеку остаётся лишь один способ – непосредственное, сверхлогическое постижение, то есть мистика. Мистика в классической византийской философии становится основным способом истолкования предельных проблем отношения Боги и сотворённого им мира, и человека. Мифологизация философии, начавшаяся в неоплатонизме, завершилась полной мистификацией в классической византийской философии.

#### **Канон христианской мудрости.**

Главные действующие лица рождающейся византийской христианской философии – это Отцы Церкви, заложившие основы восточно-христианской ортодоксии: Святитель – ученый епископ – центральная фигура умственной жизни в эпоху догматических споров (**тринитарный** – о сущности и соотношении божественных ипостасей, **христологический** – о соотношении божественного и человеческого в персоне Иисуса Христа, **антропологический** – о природе и предназначении человека). Центральная задача, которую ставят перед собой восточные патристики (в рамках философствования) – как мистическое христианское учение может быть осмысленно в категориях эллинской философии. Святые Отцы – «каппадокийцы» называют христианскую веру «Наша философия», как бы указывая на то, что в рамках

---

<sup>3</sup> Там же.

евангельского откровения произошло рождение мировоззрения, которое открывает перед человеком новые горизонты осмысления своего бытия. Традиционная философия в новом мировоззрении приобретает статус средства прояснения уже наличной христианской веры, с помощью её происходит интеллектуально-эмоциональном усвоении догматов и канонических положений, а так же, она выступает в качестве эффективного инструмента для решения догматических споров и вопросов. Закономерно то, что терминология христианских теоретиков заимствована из классического греческого философского языка: **догма** – от греческого слова мнение, принятое положение, утверждённое на Вселенском соборе положение, искажение которого исключено; **ересь** – особое мнение, образ мыслей, сообщество последователей, нарушающих или сознательно искажающих канонизированные положения.

**Василий Великий (330 – 379 гг.)**

**Григорий Богослов (329 – 390 гг.)**

**Григорий Нисский (335 – 394 гг.)**

Центральной философской темой в святоотеческой традиции была эстетизация Творцы и его творения. Отцы Церкви уделяют большое внимание вопросу о представленности Бога через явление «истинно прекрасного». «Блистание божественной красоты» в их понимании носит неизрекаемый и неопишуемый характер. Природа Бога мыслится Василием Великим как необычайная красота, которая просто поражает человеческую душу, однако она не может быть по достоинству описана словом. Идея божественной абсолютной красоты у Святых отцов играет прежде всего гносеологическую роль, так как в процессе стремления человеческой души к «невидимой красоте» человек становится на путь познания, которое осуществляется через любовь, от того, что познаваемое прекрасно по природе.

В рамках космологии Святые Отцы развивают тоже тенденцию эстетизации миропорядка: **космос** – это тварный порядок; материя, из которой сотворён мир носит временный характер, она возникает и уничтожается. Полемизируя с христианизированными гностиками и манихеями Святые Отцы отрицают самостоятельный онтологический статус материального мира, указывая на его производность от творческой воли Всемогущего Бога: «Мир – это белое и прекрасное творение Бога, полное целесообразности». Основные черты святоотеческой космологии: креационизм, теологизм, гармоничность и иерархичность космоса, эстетическое оправдание мира.

**Немесий Эмесский (кон. 4 в.)** развивал антропологическую традицию в византийской философии (трактат «О природе человека»). По мнению Немесия человек занимает ключевое положение во вселенной, так как он представляет собой итог божественного творения, связывая в своей персоне мир духовный и материальный. Немесий указывает и подчёркивает гармоничность и эстетичность божественного творения вселенной, которое

находит свой логический финал в человеке, так, как только он один способен в своей природе соединить воедино умопостигаемое и видимое. Человек – это «малый мир» (микрокосмос), так как является образом всего творения, Бог творит его по своему образу и подобию, и ради спасения его вочеловечивается.

**Псевдо-Дионисий Ареопагит (вторая половина 5 в. – начало 6 в.)** анонимный автор такого ключевого текста для всей византийской философии как «Ареопагитики» (состоит из книг «О божественных именах», «О небесной иерархии», «О таинственном богословии»). Дионисий Ареопагит создаёт стройную концепцию апофатического богословия, указывая на то, что о Боге можно судить только отрицательно, констатируя его непохожесть на всё земное, но то, что является результатами его творения. Бог у Дионисия – это запретельная реальность. Однако, замечает автор «Ареопагитики» косвенно человеку дано познать Бога через эстетические характеристики (катафатическое обозначение Бога) – здесь Творец явлен как «единое-благое-и-прекрасное». Здесь положительное определение Бога следует из результатов его представленности как Творца всего существующего мироздания. Сотворённый Богом небесный мир (представленный ангельской иерархией, которая носит светоносный характер) противопоставлен материальному миру, в котором совершенство творения убывает соответственно угасанию божественного света. Материальный мир согласно автору «Ареопагитики» – это нисхождение божественного света в бездну материального небытия.

Именно Дионисий Ареопагит решает центральную задачу эпохи: установление связи между онтологическими положениями философской доктрины и проблематикой формирования нового человеческого христианского сообщества – Церкви. Автор «Ареопагитики» устанавливает корреляцию между иерархией «небесного социума» (**иерархия** – греческое слово, которое можно перевести как священноначалие), представленного ангельскими чинами и иерархией «земного социума» церковной организацией (то есть – христианская Церковь есть прямое продолжение чистого божественного света).

**Максим Исповедник (580-662 гг.)** один из наиболее талантливых комментаторов и интерпретаторов Псевдо-Дионисия Ареопагита. Опираясь на идею автора «Ареопагитики» о соответствии между небесной и земной иерархией, Максим Исповедник создаёт историософскую концепцию о двух периодах человеческой истории: первый период – вочеловечивание Бога, он оканчивается с момента прихода в мир Иисуса Христа; второй период – обожествление человека, время торжества христианства, преодоления греховности человеческого бытия и воссоединение с Богом.

**Иоанн Дамаскин (675-753 гг.)** ярый защитник иконопочитания, теоретик восточно-христианской ортодоксии, учёный с энциклопедическим запасом знаний. Прославился своим трактатом «Источник знания». Это

произведение состоит из трёх частей: «Диалектика – здесь изложены основы диалектики и логики Аристотеля, «Книга о ересях» – там максимально полно представлены основы еретических идеологий и дана их убедительная критика, «Точное изложение православной веры» – эта часть наиболее важна и ценна, так как здесь представлены церковные догматы, выписанные изящным философским языком. По сути дела, трактат Иоанна Дамаскина цементирует более чем трёхсотлетнюю традицию христианского философствования, начатую Святыми Отцами Церкви.

### **Раздел 2.3 Философия эпохи Возрождения.**

Прогресс культуры в Западной Европе, начавшийся с XIV в. принято называть эпохой Возрождения (Ренессанса – фр.), ее расцвет приходится на XV-XVI вв., с XVI в. культура Ренессанса становится общеевропейским явлением. Название эпохи связано с тем, что в этот период возрождается интерес к духовному наследию античности.

Эпоха Возрождения в целом была ориентирована на искусство, и центральное место в ней занимает культ художника-творца. Художник подражает не просто созданиям Бога, но самому божественному творчеству. Человек начинает искать точку опоры в себе самом: в своей душе, теле, телесности (культ красоты – Боттичелли, Леонардо, Рафаэль). Разносторонность развития и дарования особенно почитались в эту эпоху.

Средневековая философия глубоко и последовательно продумала принцип Абсолюта, когда везде и во всем видели примат не природы, не человека, а Бога. Такого рода философское мировоззрение наиболее органично соответствует всему социальному и хозяйственно-политическому укладу средних веков, основывающемуся на сельском хозяйстве. По мере перехода к городскому образу жизни и развитию промышленности выявляется особая значимость человека, его творческой активности. В центре внимания философии Возрождения оказывается человек.

Формирование новых социально-экономических отношений в Европе способствовало возникновению духовной оппозиции феодализму как укладу жизни и господствующему образу мыслей. Технические изобретения и научные открытия обогащали труд новыми, более эффективными способами действия (самопрялка, усовершенствованный ткацкий станок, бумажное производство, доменная металлургия и т. д.). Применение пороха и создание огнестрельного оружия совершили переворот в военном деле, что свело на нет значение рыцарства как рода войск и как феодального сословия. Рождение книгопечатания необычайно способствовало развитию гуманитарной культуры. Использование компаса значительно увеличивало возможности мореплавания, стремительно расширялась сеть водных торговых коммуникаций и особенно разветвлённой она была в

Средиземноморье – неудивительно, что именно в итальянских городах возникли первые мануфактуры (от лат. manus-рука и factura-изготовление) как ступень перехода от ремесла к капиталистическому способу производства.

Италия - родина европейского Ренессанса. В Северной и Средней Италии (Болонья, Генуя, Флоренция, Сиена и др.) уже к XII – XIII вв. был достигнут весьма высокий уровень городской жизни, тогда как в других странах Западной Европы, города еще не являлись экономическими центрами, а были лишь административными. Бурное развитие ремесла и торговли, совершенствование коммунальной государственности, развитие банковского дела усиливает экономическую мощь итальянских городов и позволяет вести успешную борьбу с представителями феодальной знати - нобилиями (от лат. nobilis – благородный, знатный). Борьбу с феодалами возглавляли пополаны (итал. popolani от popolo-народ), представлявшие в городских коммунах верхи торгово-ремесленных слоёв городов (к XIV в. произошло расслоение на богатую городскую верхушку - «жирный народ» и массу ремесленников, мелких торговцев - «тощий народ»).

Бурная, по сравнению с остальной Европой, экономическая жизнь обусловила и подъем социальной активности населения, привела к изменению в психологии горожан. Примером тому служит переосмысление представлений о факторе времени в жизни человека. Если в средневековье фактор времени в жизни человека был обесценен (прошлое – это память, будущее – надежда, настоящее – ничто по сравнению с вечностью), то в новых условиях подчеркивается ценность настоящего. Формируется представление о том, что бог, подобно банкиру, раздает людям время как деньги, контролирует его использование и строго наказывает тех из них, кто бесполезно растрчивает эту драгоценность (Дж. Манетти). Показательно, что механические часы, изобретенные в XIII в., с XIV в. уже появляются на башнях некоторых городов (Милан, Венеция и др.) и, посылая звуковой сигнал, напоминают о динамике жизни.

Рост спроса на умственный труд и, как следствие этого, возрастание числа лиц свободных профессий – ещё одна особенность эпохи Возрождения. В средневековой Европе они, как и ремесленники, были объединены строго по профессиональному признаку в корпорации врачей, художников, учителей и т.д. Деятельность корпораций строго регламентировалась и контролировалась со стороны церкви.

Усложнение производственной и культурной деятельности, распад корпоративно-цеховой ее организации, повышение роли личностного фактора в жизни общества, экономическая независимость представителей умственного труда от церкви и цеховых организаций, приводят к появлению в итальянских городах светской интеллигенции (от лат. Intelligens-понимающий, мыслящий, разумный). Это, в свою очередь, способствовало

появлению первых кружков гуманистов, в которых изучался древнегреческий язык, наследие античных авторов, поэтому в ренессансной философии, наряду с оригинальными системами, встречаются и всевозможные модификации античных философских учений /платонизма, перипатетизма и т. д., и принципиально новые подходы к решению проблем, которые интересовали ещё античность. Наглядным примером может служить решение проблемы свободы воли. Если для античности характерен был фатализм в её решении (Демокрит, стоики), для средневековья – провиденциализм /бог не оставляет места фатуму, он превращается в провидение, т. е. промысел божий/, гуманистическая философия Возрождения рождает концепцию “фортуны”, которая наиболее рельефно представлена в творчестве Никколо Макиавелли. Всё, что совершается в природе или обществе, он рассматривал как результат воздействия судьбы-фортуны, фортуны-необходимости. Каждый человек, рано или поздно, испытывает всю её мощь. Для одних – она сила разрушительная, как разрушительны бывают разливы рек, но для тех, кто сумеет заслужить внимание фортуны – она верная спутница и помощница. Фортуна на стороне тех, чьи жизненные планы грандиозны, кто способен к мобилизации всей своей воли, опирающейся на трезвый ум, для достижения высоких целей. Это и есть, согласно Макиавелли, высшая доблесть - вирту (от лат. virtus – доблесть, талант).

Таким образом, на смену идеалу средневековья – человеку аскетичному, смиренному, приходит новый – человек активный, человек – творец собственной жизни, человек – кузнец самого себя (Пико делла Мирандолла).

Особенностью ранней буржуазной культуры было обращение к античному наследию (не возврат к прошлому, а обращение). Что же касается философии, то теперь началось ее отделение от теологии. Религия отделяется от науки, политики и морали. Начинается эпоха становления опытных наук, их роль признается как единственная, дающая истинное знание о природе. В эпоху Возрождения было выработано новое философское мировоззрение благодаря творчеству целой плеяды выдающихся философов: Джанотто Манетти (1396-1459), Николая Коперника (1473-1543), Николая Кузанского (1401-1464), Джордано Бруно (1548-1600), Галилео Галилея (1564-1642), Лоренцо Валлы (1407-1457), Джованни Пико делла Мирандолы (1463-1494), Томмазо Кампанеллы (1568-1639), Томаса Мора (1478-1535), Никколо Макиавелли (1469-1527), Эразма Роттердамского (1469-1536), Мишеля Монтеня (1533-1592) и др.

Большую роль в развитии философии этой эпохи сыграл **Николай Кузанский (1401-1464)** – первый выдающийся представитель пантеистической философии эпохи Возрождения. Кузанский сближает Бога с природой, творца с творением, приписывая природе божественные атрибуты,

и, прежде всего, бесконечность в пространстве. Для него Земля не является центром мира. Он утверждал, что возможности человека в области познания безграничны, что вера не противоречит познанию и не может его заменить. Н. Кузанский выдвинул и обосновал положения о необходимости разработки математического метода познания мира и экспериментального подхода к изучению природы. Его воззрения оказали значительное воздействие на мыслителей эпохи Возрождения и получили своё дальнейшее развитие в философских учениях Нового времени.

Величайшим гением этого периода был **Джордано Бруно (1548-1600)**. Он, отбросив все церковные догмы, развил гелиоцентрические идеи Коперника, верил в существование множества миров. Бруно много писал о Боге, но его Богом была Вселенная! Он отрицал Бога, диктующего законы миру. Человек для Бруно – часть природы. Любовь к познанию и сила разума возвышают его над миром.

Огромное значение для развития философии эпохи Возрождения имели труды **Галилео Галилея (1564-1642)**. Его открытия в астрономии переросли в жестокую полемику с церковью, которая отстаивала аристотелевско-птолемеевскую картину мира. Галилей призывал изучать природу только опытным путем на основе математики и механики. Он считал, что к истине могут вести только научные методы, включающие в себя эксперимент. Научная методология Галилея, опираясь на математику и механику, определила его мировоззрение как механистический материализм. Бог у Галилея – это перводвигатель, сообщивший движение планетам. Дальше «механицизм» в природе заработал самостоятельно и стал обладать своими собственными закономерностями, которые должны изучать науки. Галилей одним из первых сформулировал деистический взгляд на природу.

Натурфилософские идеи мыслителей эпохи Возрождения оказали определяющее влияние на развитие философии и естествознания Нового времени.

Основной чертой идеологии Возрождения становится гуманизм – идейное движение, утверждающее ценность человека и человеческой жизни. Родоначальником идеологии гуманизма считается поэт **Франческо Петрарка (1304-1374)**. В философии Ренессанса гуманизм проявился, в частности, в антропоцентризме – мировоззрении, ставившем в фокус мирового бытия человека.

Своеобразным проявлением гуманизма становится рационализм, утверждающий примат разума над верой. Человек может самостоятельно исследовать тайны бытия, изучая основы существования природы. В эпоху Возрождения были отвергнуты схоластические, умозрительные принципы познания, возобновилось опытное, естественнонаучное познание. Были созданы принципиально новые, антисхоластические картины мира:

гелиоцентрическая картина Николая Коперника и картина бесконечной Вселенной Джордано Бруно.

Во взглядах на природу в философии Возрождения господствовал пантеизм – учение, отождествляющее природу и Бога. В этике Ренессанса были восстановлены некоторые принципы дохристианских учений о нравственности (эпикуреизма, стоицизма, скептицизма). В социальной философии появились новые концепции, направленные в сторону индивидуализма и секуляризации (обмирщения, ослабления церковного влияния во всех сферах). Важнейшее достижение эпохи Возрождения в том, что была сломлена диктатура церкви в духовной жизни общества.

Основу человеческих отношений, считали гуманисты, составляют взаимоуважение и любовь. В философии эпохи Возрождения доминирует эстетическое (что в переводе с греческого означает относящееся к чувству), мыслителей больше интересуют творчество и красота человеческой личности, а не религиозные догмы. Основания антропоцентризма Возрождения лежат в изменении экономических отношений. Дальнейшее разделение сельского хозяйства и ремесла, бурное развитие мануфактурного производства знаменовали переход от феодализма к раннему капитализму.

#### **Направления в философии эпохи Возрождения:**

1) гуманистическое (14-15 вв.) – решались проблемы человека, утверждались его величие и могущество, отрицались догматы церкви (Ф. Петрарка, Л. Валла, Дж. Манетти);

2) неоплатоническое (15-16 вв.) – с позиций идеализма пытались познать явления природы, Космос, проблемы человека, развивали учение Платона (Н. Кузанский, П. Мирандола, Парацельс);

3) натурфилософское (16 – начало 17 вв.) – опираясь на научные и астрономические открытия, сделали попытку изменить представление об устройстве Вселенной, Космосе и основе мироздания (Н. Коперник, Дж. Бруно, Г. Галилей, М. Монтень);

4) реформационное (16-17 вв.) – попытка пересмотра церковной идеологии и взаимоотношений между людьми и церковью (Э. Роттердамский, Ж. Кальвин, М. Лютер, Т. Мюнцер);

5) политическое (15-16 вв.) – связано с проблемами управления государством, отрицание теократии и обоснование необходимости светского государства (Н. Макиавелли);

6) утопическо-социалистическое (15-17 вв.) – поиски идеального общества на основе регулирования всех взаимоотношений со стороны государства при условии отсутствия частной собственности (Т. Мор, Т. Кампанелла).

Подведем некоторые итоги. Ранее мы уже говорили, что философы средневековья и эпохи Возрождения стали восприимчивыми философами

античности. Сравнивая парадигмальные особенности философии этих эпох, можем выделить их различия.

### **Различия в философии эпох античности, средневековья и Возрождения:**

1. Венцом античной философии было: Единое Благо, Мировой Ум, Мировая Душа, Космос. Здесь нет четкого деления на субъект и природу, это безличный неоплатонизм.

2. В средние века античная философия подвергается трансформации: на место Единого Блага был поставлен Бог, а в соответствии с этим стали понимать Мировой Ум как Иисуса Христа, Мировую Душу как Святой Дух. В основе средневековой философии лежат два принципа: идея творения и идея откровения, чуждые философским взглядам античности.

3. В эпоху Возрождения Бога понимают, как имманентного всему природному.

4. В античном мировоззрении господствуют: универсализм, космоцентризм, политеизм.

5. В средневековом мировоззрении доминируют теоцентризм и монотеизм, в эпоху Возрождения превалируют пантеистические идеи.

6. При переходе от античности к средневековью произошел существенный сдвиг в сторону субъекта; субъективное, правда, оценивались исключительно по принципу абсолютной личности. Сделав еще один шаг в сторону субъективного, эпоха Возрождения пришла к антропоцентризму. Формально Бог - еще в центре мироздания, но преимущественное внимание обращается уже не на него, а на человека.

Философия эпохи Возрождения явилась стадией отрицания средневековой философии по ряду оснований:

1) в гносеологии происходит разрушение религиозной парадигмы и формируется новая научная парадигма, которая должна была удовлетворить потребности зарождающихся новой машинной материально-технической базы и новых общественных отношений;

2) в этике имеет место переход от теоцентризма к антропоцентризму;

3) в натурфилософии геоцентрическая концепция Вселенной сменяется гелиоцентрической.

Таким образом, теоретической основой философии эпохи Возрождения был антропоцентрический неоплатонизм.

### **Вопросы для самопроверки:**

1. Каковы характерные особенности философии средневековья?
2. Какие философские течения возникли в эпоху средневековья?
3. В чём суть схоластического спора об универсалиях между реалистами и номиналистами?
4. Что способствовало становлению нового философского мировоззрения в эпоху Возрождения?

5. Какие философские направления возникли в эпоху Возрождения и в чём их суть?
6. Каковы главные особенности философии этого периода?

## **Литература:**

### **Основная**

1. Антология мировой философии. М.: Мысль, 1969. – Т. 1. Ч. 2.
2. Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского средневековья): в 2-х томах. СПб.: РХГИ, 2002.
3. Бруно Дж. Избранное. – Самара, Агни, 2000.
4. Виндельбанд В. История новой философии в её связи с общей культурой и отдельными науками. Т.1.: От Возрождения до Просвещения. М.: ТЕПРА – Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2000. – 640 с.
5. Галилей Г. Избранные труды в 2-х томах. М.: Наука, 1964.
6. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб.: Наука, 2004.
7. Деломо Жан. Цивилизация Возрождения. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 720 с.
8. Кампанелла Т. Город Солнца. М.: Наука, 1954.
9. Коперник Николай. О вращении небесных сфер. М.: Наука, 1964.
10. Ле Гофф Жак. Цивилизация средневекового Запада. Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 568 с.
11. Лоренцо Вала. Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М.: Наука, 1989. – 480 с.
12. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Искусство, 1978.
13. Макиавелли Н. Избранные сочинения. М.: Мысль, 1982.
14. Мор Томас. Утопия. М.: Наука, 1978.
15. Петрарка Франческо. Эстетические фрагменты. М.: Искусство, 1982. 367 с.
16. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М.: МГУ, 1985. – 384 с.
17. Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книги 1-я и 2-я. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.
18. Эразм Роттердамский. Философские произведения. М. Наука, 1986. 704 с.

### **Дополнительная**

1. Асмус В.Ф. Историко-философские этюды. М.: Мысль, 1984. 318 с.
2. Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М.: Наука, 1978. 178 с.
3. Бурлацкий Ф. М. Загадки и уроки Никколо Макиавелли. М., 1977.
4. Гарэн Эудженио. Проблемы итальянского Возрождения. М.: Прогресс, 1986. – 400 с.
5. Герье Н.И. Блаженный Августин. М.: Эксмо, 2003. – 640 с.
6. Горфункель А. Г. Философия эпохи Возрождения. М.: Высшая школа, 1980. 368 с.

7. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвующего большинства. М.: Искусство, 1990. 396 с.
8. Коплстон Ф.Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя. Вестком, Долгопрудный, 1999. – 276 с.
9. Коплстон Ф. Ч. История философии. М.: Центрполиграф, 2003. 494 с.
10. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. – М.: 1979.
11. Николай Кузанский. Сочинения. В 2-х томах. – М.: мысль
12. Рассел Б. История западной философии. М.: 2008.
13. Реале Джованни и Дарио Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье. ТОО ТК «Петрополис», 1997. 368 с.
14. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. Об общественном договоре. М.: Наука, 1969.
15. Соколов В. В. Европейская философия XV-XVII веков. М.: Высшая школа, 1984. 448 с.
16. Соколов В. В. Средневековая философия. М.: Высшая школа, 1979.

### **Модуль 3. Философия Нового времени и немецкого идеализма**

#### **Раздел 3.1 Философия Нового времени**

Философия Нового времени (кон. XVI-XVII вв.), продолжая традиции возрожденческого гуманизма, утрачивает, в значительной степени, интерес к теологическим построениям и обращается к рассмотрению проблем, связанных с развитием естествознания. Эта эпоха знаменательна многими научными открытиями в области астрономии, физики, географии, математики. Существенное влияние на ход развития философской мысли в этот период оказали математика и связанные с ней точные науки, привив философии стремление следовать строгим рациональным законам (Галилей использует дедуктивный метод, разрабатывая прикладную механику). Кроме того, философия ориентируется на требования эмпирического естествознания (Кеплер в астрономии применяет индуктивный метод).<sup>4</sup>

Философия Нового времени охватывает широкий круг проблем: поиск эффективной методологии научного исследования, изучение познавательных возможностей человека, рассмотрение первых оснований всего существующего, анализ вопросов социальной жизни.

Особенно острый характер приобрели методологические и гносеологические дискуссии, вылившиеся в борьбу мировоззрений. В ходе этих дискуссий сформировались основные гносеологические направления: эмпиризм (**Ф. Бэкон**), сенсуализм (**Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм**), рационализм (**Р. Декарт, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц**).

---

<sup>4</sup> В.Вундт. Введение в философию. М.: «ЧеРо», «Добросвет», 2001, с. 142-143, 151-152.

**Эмпиризм Ф. Бэкона (1561-1626).** Основные произведения Ф. Бэкона: «О достоинстве и приумножении наук» (1623), «Новый Органон» (1620), «Новая Атлантида» (1627).

«Новый Органон», опубликованный в 1620 году, по замыслу Ф. Бэкона, представлял собой вторую часть философского труда всей его жизни – «Великого Восстановления Наук», рассчитанного на шесть томов, но так и незавершенного. Первая часть труда – «О достоинстве и приумножении наук» - опубликована позднее, в 1623 году. «Великое Восстановление Наук» - это попытка принципиально новой систематизации и классификации наук. Считая науку первостепенно важной для всего человечества, он полагал, что предшествующая наука не выполнила своей задачи потому, что его предшественники в научной сфере были либо эмпирики, либо догматики. Первые, подобно муравьям, только собирали и использовали собранное; вторые, как пауки, вытягивали из самих себя ткань науки. Подлинные же ученые должны организовывать свою деятельность по принципу пчелиного улья – с разделением труда, иерархией и оправданием в конечном продукте. Целевой установкой науки является обязательность изобретений и открытий ради пользы человечеству. А пользу приносит только адекватное природе знание. Истинно полезное знание, то есть – истолкование природы.

Он разделил науки по принципу трех способностей души: на науки о памяти, фантазии и разума. Также Бэкон поставил вопрос о фундаментальных принципах научного бесплодия Средних веков. Причина незнания кроется не в разуме, а в способе, в методе, с каким мы подходим к познанию. В Средние века и в современных ему науках господствует дедукция, предполагающая наличие некоторой абсолютно достоверной предпосылки (аксиомы), на основе которой путем логических переходов осуществляется получение нового знания. В математике такие предпосылки очевидны, но откуда же берутся эти предпосылки в других областях знания?

По его мнению, источником предпосылок, на которых базируется неаксиомное, то есть, не математическое знание, являются представления и принципы, возникающие на донаучной стадии познания и некритично заимствованные наукой. В итоге они сбивают с истинного пути все попытки объективного исследования мира и ведут к искажению результатов познания, Бэкон называл их «идолами», и распределил их по четырем типам.

К первому типу относятся так называемые «идолы рода» – типичные предрассудки, имеющие свое основание в самой природе мышления человека. Они связаны также с неосознанным стремлением исследователя предполагать в природе больший порядок, чем он есть на самом деле, а потому измышляются сравнения и сходства в вещах, разрозненных и несопоставимых. Сюда относятся также опора только на те факты, которые служат подтверждением случайного мнения, принимаемого за истинное, а также – поиск объяснений таких первичных природных явлений, которые

должны восприниматься непосредственно. Такие случаи являются примерами пустых умствований. Второй тип «идолов» – «идолы рынка» - это заблуждения, проистекающие от неправильного употребления слов. Бэкон считает, что для обозначения предметов мира человечество создает слова задолго до того, как об этих предметах у него появляется по-настоящему строгое научное знание. В итоге ученые оказываются перед опасностью заняться исследованием не реального мира, а изучением лишь содержания наших слов о нем. А слова эти на самом деле - туманные абстракции, далекие от истинно научного представления о мире. Поэтому и дедуктивные теории, построенные на них, оказываются бесплодными. Третий тип «идолов» – «идолы пещеры». Это суеверия, присущие отдельному исследователю и, в конечном счете, определяющиеся его личными склонностями и воспитанием. Четвертый тип – «идолы театра», основу которых составляют предрассудки предшествующих теорий, принятые, в силу авторитета их создателей, за абсолютные истины. Таким образом, ошибки и заблуждения разума являются следствием врожденных и приобретенных «идолов».

Ученый должен освобождать свой разум от «идолов», и, как считает Бэкон, единственное, что может вывести наше познание на правильный путь, это опыт. Но опыт должен в корне отличаться от созерцательного наблюдения, он должен быть активным и действенным, то есть, это должно быть целенаправленное познание, опирающееся на строго разработанный метод. Бэкон показывает необходимость выработки целостного взгляда на строение, классификацию, цели и методы исследования. Научное знание проистекает из целенаправленно организованного опыта, эксперимента, «поскольку природа вещей лучше обнаруживает себя в состоянии искусственной стесненности, чем в естественной свободе». Должен быть эксперимент, опирающийся на индукцию, поскольку именно индуктивный метод позволяет наблюдать единичные природные факты, незамутненные дедуктивным силлогизмом. Лишь сопоставляя и обобщая эти факты, можно переходить к формулированию общих правил и законов природы.

Надо расшифровать тайный язык природы из документов самой же природы, из фактов опыта, а не из абстракций. Самое главное – выработать правильный метод анализа и обобщения опытных данных, позволяющий постепенно проникнуть в сущность исследуемых явлений. Индуктивный метод был известен Аристотелю, но тот, считает Бэкон, предпочитал разум, а не конкретный факт и понуждал исследователя рассматривать не факт, а мысль в качестве бессодержательной формы, чья задача состоит только в наполнении самой себя содержанием. В отличие от Аристотеля, Бэкон вводит необходимость рассмотрения не только фактов, подтверждающих сделанное обобщение, но и опровергающих его. Более того, поиск опровергающих фактов должен быть целенаправленным для того, чтобы отделить от явления

признаки, не относящиеся с необходимостью к его природе, то есть, не сущностные.

Индукция Бэкона – не простая перечислительная индукция, а научная, она предполагает анализ информации, заключающейся в посылках индуктивного вывода, индуктивный анализ является достаточной гарантией необходимости и достоверности получаемого заключения, если использовать метод таблиц «открытия»: «присутствия», «отсутствия» и «степеней». Главные методологические приемы – аналогия и исключение. Средства индукции предназначаются вначале для выявления форм «простых свойств», или «природ», затем – для выявления «формы» или формальной причины, отличной от действующей или материальной. Форма трактуется Бэконом как сущность вещи, как ее причина и внутренний источник, как определение и различие вещи, как закон чистого действия материи. Бэкон различает два вида форм: формы конкретных вещей, или субстанции, и формы простых свойств, или природ. Форма субстанции есть нечто сложное, состоящее из множества форм простых природ. Простые – это формы первого класса – вечные и неподвижные, но разнокачественные, своеобразные и индивидуальные.

Познание тогда представляет собой движение от единичных фактов к обобщающим умозаключениям, а от них – вновь к единичным, но уже другого типа, что приводит в конечном счете к открытию свойств и определений, относящихся к сущности явлений. Для науки важны не всякие опыты, а прежде всего поставленные с целью открытия новых свойств явлений их причин, дающих материал для последующего более полного и глубокого теоретического понимания. Нужно отличать «светоносные» эксперименты от «плодоносных», ориентированных на практическую пользу.

**Рационалистическая философия.** Интерес к умозрительному исследованию возрождается в творчестве **Р. Декарта (1596-1650)**. Основные произведения Декарта: «Правила для руководства ума» (1628-1629), «Рассуждение о методе» (1637), «Размышления о первой философии» (1641), «Первоначала философии» (1644). Будучи математиком, французский мыслитель стремился привнести в философию математические методы, прежде всего – дедукцию. Это проявилось в поиске достоверных очевидных оснований философского знания, являющихся подобием математических аксиом. «Ничего невозможно познать прежде, чем интеллект, так как от него зависит познание всего остального, а не наоборот».<sup>5</sup>

К таким непосредственно очевидным истинам, способным составить основание исследования природы, Декарт относит следующее: мышление самодостовечно («мыслю, следовательно, существую»), познание природы имеет математический характер, идея Бога как бесконечно совершенного

---

<sup>5</sup> Декарт Р. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль. 1989, 1991. Т. 1. с. 102

существа вложена в человеческое сознание самим Богом. Названные идеи имеют внеопытное происхождение, вследствие чего признаются врожденными. Врожденные идеи постигаются посредством интеллектуальной интуиции, задают исходные принципы познания. Получение конкретного знания возможно путем осуществления непрерывной дедукции.

Декарт разработал концепцию дуалистической метафизики, согласно которой существуют две противоположные субстанции: духовная и материальная. Главным признаком духовной субстанции является мышление. Духовная субстанция способна осознавать себя, не имеет протяженности, присуща человеку. Материальная субстанция обладает протяженностью, и полностью противоположна духовной.

Такая постановка проблемы повлекла ряд вопросов: если духовная и материальная субстанции противоположны, то, как они могут взаимодействовать между собой (в человеке присутствуют обе субстанции); как человек взаимодействуя с материальным миром при помощи мысли, изменяет его? Применительно к человеку Декарт предложил следующее решение: духовное и телесное соприкасаются в человеке, благодаря наличию в человеческом теле шишковидной железы, вследствие чего душа может влиять на телесные процессы и наоборот. Согласованное действие двух субстанций в мире возможно благодаря деятельности Бога.

Идеи Декарта получили дальнейшее развитие в философии **Б. Спинозы (1632-1677)**. Основные произведения: «Начала философии Рене Декарта» (1663), «Богословско-политический трактат» (1670), «Этика» (1677). Спиноза преодолевает декартовский дуализм посредством признания полной зависимости духовного и материального начал от Бога. Эти начала утрачивают характер самостоятельных субстанций. «Бог ... - первая причина всех вещей, а также причина самого себя – познается из самого себя».<sup>6</sup> В этом случае понимание Бога совпадает с понятием субстанции, рассматриваемой Спинозой в качестве «причины самой себя». Бог в учении Спинозы не имеет личностных характеристик, вследствие чего, устанавливается тождество Бога и природы. В понятии субстанции объединяются одновременно божественное и природное. Субстанция обладает абсолютной бесконечностью, так как бесконечны все ее свойства и количество этих свойств также бесконечно.

Мышление и протяжение рассматриваются Спинозой как атрибуты единой субстанции, которые на божественном уровне существуют как бесконечные, а на уровне модусов (конкретных вещей) представлены в ограниченных формах. Существует полное соответствие между

---

<sup>6</sup> Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т., М.: Госполитиздат, 1957. Т.1, с. 82.

материальными и духовными модусами, отсюда вытекает вывод о том, что «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей».

Данный вариант рассмотрения проблемы субстанции имеет в качестве гносеологического следствия вывод о приоритетности интуитивного и рационального познания по сравнению с чувственным. Чувственное познание не позволяет выявить сущность вещей, так как для этого необходимо постижение Бога и его атрибутов. Эта задача решается в объединении возможностей интеллектуальной интуиции и дедуктивного метода. Спиноза считает, что мировой порядок характеризуется с точки зрения строгих причинно-следственных связей. Понятие случайности есть результат фрагментарного чувственного познания. Целостное исследование, рассматривающее вещи как модусы единой субстанции, позволяет выявить взаимообусловленность и необходимость всего существующего.

В противоположность монистическому учению о субстанции Спинозы **Г.В. Лейбниц (1646-1648)** разработал монадологию, как плюралистический вариант решения проблемы субстанции. Основные произведения: «Рассуждение о метафизике» (1686), «Новые опыты о человеческом разуме» (1705), «Теодицея» (1710), «Монадология» (1714).

Лейбниц считает, что единственная реальность, в полной мере доступная нашему познанию, это - наша душа. Поэтому, судить о мире в целом возможно по аналогии с нашей душой. На этом основании возникает предположение о существовании множества самостоятельных духовных сущностей, подобных нашей душе. Эти духовные сущности в учении Лейбница получили название «монад». Монада является простой неделимой сущностью, в монаду не может проникнуть ничего извне, вся совокупность представлений возможных во Вселенной изначально заключена в каждой монаде. Монады различаются ясностью представлений (осознанности). Степень ясности представления определяется порядок расположения монад. Монады неживой природы обладают смутными представлениями, монады душ животных и людей – ясными, абсолютно ясным представлением обладает высшая монада – Бог. Монада Бога включает в себя весь мир.

Деятельность монад заключается в интенсивной внутренней жизни, проявляющейся в смене состояний. Замкнутость монад преодолевается посредством предустановленной гармонии, основными принципами которой являются аналогия (все вещи в мире аналогичны друг другу) и непрерывность (все различия непрерывно переходят друг в друга).

Монадология Лейбница тесно связана с его теорией познания. Опытное познание способно предоставить только смутные представления. Источником истинного знания является разум. Первичные истины разума обнаруживаются интуитивно и опираются на закон тождества (аналитические суждения, где предикат, раскрывает признаки, присущие субъекту). С первым видом истин тесно связаны истины, основанные на

законе непротиворечия (математические истины). Эти законы неприменимы к истинам факта, то есть к опытному знанию, так как на этом уровне присутствует случайность. Достичь упорядоченного теоретического осмысления данных опыта возможно, благодаря разработанному Лейбницем закону достаточного основания. Исследование фактического материала должно осуществляться с целью установления причинных зависимостей между фактами и законов, обусловивших существование фиксируемых причинных связей.

Рассмотрение рационалистической традиции Нового времени позволяет установить, что в основе учений ее представителей лежат своего рода аксиоматические положения, являющиеся основанием для построения теорий:

- 1) идею полного соответствия мысли и действительности;
- 2) убеждение в том, что разум предназначен для постижения абсолютной истины при условии использования правильной исследовательской методологии.

У Декарта ясное и отчетливое мышление позволяет достичь достоверного знания. Спиноза полагал, что связь и порядок идей тот же, что связь и порядок вещей. Лейбниц считал познающий дух способным отразить Вселенную во всех ее частях и связях.

Системы Декарта, Спинозы, Лейбница не были свободны от внутренних противоречий. Все названные системы утверждали противоположность между духом и природой. Дух непосредственно не соприкасается с внешней действительностью, познание осуществляется исключительно в сфере чистой рациональности. Тогда каким образом дух познает действительность? Почему рациональные построения способны выразить объективный порядок природы?

Для решения этих вопросов приходилось использовать разнообразные допущения: у Декарта - способность интеллектуальной интуиции постигать сущность вещей заложена Богом; Спиноза принимает эту идею Декарта, с той только разницей, что постижение сущности он связывал с выведением точных определений понятий; Лейбниц указывает на предустановленную гармонию как условие достоверности знания.

**Сенсуалистическая концепция Дж. Локка (1632-1704).** Основные произведения Дж. Локка: «О медицинском искусстве» (1669), «Опыт о человеческом разумении» (1690), «Письма о веротерпимости» (1685-1692), «Разумность христианства» (1695), «Два трактата о правлении» (1690).

Главная задача философии, по Д. Локку, заключена в разрешении вопроса о происхождении, достоверности и границах человеческого знания. Человек представлен в философии Д. Локка прежде всего как познающий субъект: «Если этим исследованием природы разума мне удастся открыть его силы, как далеко они простираются, каким вещам они в некоторой степени

соответствуют и где они изменяют нам, мне думается, оно будет полезно тем, что заставит деятельный дух человека быть осторожнее и не заниматься превышающими его познавательную силу вещами, останавливаться на своих крайних границах познания и оставаться в спокойном неведении относительно таких вещей, которые по исследованию окажутся превосходящими наши способности. Тогда, быть может, мы не будем из показного стремления к универсальному знанию с такой поспешностью поднимать вопросы, ставить в тупик и себя и других спорами о вещах, к которым наши познавательные способности не приспособлены, относительно которых мы не можем построить в уме ясных и отчетливых понятий или даже (что случается слишком часто) вовсе не имеем никакого понятия. Если мы сможем обнаружить, как далеко разум простирает свой взор, насколько он способен достигать достоверности и в каких случаях он может только составлять мнения и предположения, мы научимся довольствоваться тем, что достижимо для нас в данном состоянии»<sup>7</sup>.

Основные гносеологические идеи Локка можно свести к следующему. Основанием всякого знания для Локка является опыт, при этом понимание опыта строится на критике признания существования врожденных идей. В познавательном процессе человеческая душа выступает «чистой доской», содержание которой наполняется во время опыта. В познавательном опыте ощущения (чувственная часть опыта) создают идеи чувственных качеств («простые» идеи), а рефлексия (то есть рациональная часть опыта) создает идеи вторичные, по отношению к чувственным качествам (идеи рефлексивные). Говоря о возникновении «простых» идей, Локк делит качества на «первичные» и «вторичные». «Первичные» качества – это такие качества, которые присущи телу действительно, они представляют собой то, что остается неизменным при любых происходящих изменениях с предметом. «Первичные» качества порождают в человеке «простые» идеи. «Вторичные» же качества происходят от взаимодействий нашего тела с предметами, сам предмет они не выражают, и вызывают они тоже идеи «чувственных качеств», но уже вторичные по отношению к предметным идеям. К таким вторичным идеям Локк относит идеи цвета, вкуса, запаха и другие идеи подобного рода.

Рефлексия также создает простые идеи, но дальнейшее познавательное действие представляет собой комбинирование «простых» идей в «сложные» (то есть идеи «модусов», «субстанции» и «отношений»), происходящее путем сравнения уже полученных в опыте идей. Такую операцию сравнения Локк тоже называет опытом, но уже «внутренним», отличая его, тем самым, от опыта получения «простых» идей. Локк выделяет три ступени познания:

---

<sup>7</sup> Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Локк Д. Сочинения: В 3-х т. Т. 1. М.: «Мысль», 1985, стр. 92-93

«интуиция» (она есть способность разума видеть соответствие и несоответствие идей друг другу), «демонстрация» (способность связывать идеи, находящиеся в соответствии друг с другом) и «чувственное познание».

Представление Локка о «естественных» и «гражданских» законах является основой его социального учения. Но сам вопрос о природе законов напрямую связан с его представлениями о познающем субъекте, о содержании его внутреннего мира, с «идеями». Можно сказать, что существует связь «гносеологической» концепции Локка и его социальных взглядов. «Идея Бога» является такой идеей, которая образуется в опыте: «и я не сомневаюсь в возможности показать, что при надлежащем применении своих природных способностей человек без всяких врожденных принципов может достигать познания бога и других важных для себя вещей»<sup>8</sup>.

Законы, на которых строится общество, бывают трех «родов»: «1) законы божественные; 2) законы гражданские; 3) законы общественного мнения, или доброго имени, если можно их так назвать. Обращаясь к первому роду законов, люди судят о том, являются ли их действия грехом или исполнением долга; обращаясь ко второму роду законов — преступны они или безвредны; обращаясь к третьему роду законов — являются ли они добродетелями или пороками.

Божественный закон есть мера греха и исполнения долга. Во-первых, под божественным законом я разумею закон, который установлен для человеческих действий богом и который бывает обнародован людям или светом природы, или голосом откровения. Я думаю, никто не безрассуден настолько, чтобы отрицать, что бог дал правило, которым люди должны руководствоваться. Он имеет право делать это: мы — его создания. Он имеет доброту и мудрость направлять наши действия к тому, что лучше всего. Он имеет также власть придать силу этому закону наградами и наказаниями бесконечной значимости и продолжительности в иной жизни, ибо никто не может вырвать нас из его рук. Этот закон есть единственный подлинный пробный камень строгой нравственности. Сравнивая свои действия с этим законом, люди судят о наиболее важном нравственном добре или зле их, т. е. о том, могут ли они как исполнение долга или как грехи доставить им счастье или несчастье из рук всемогущего.

Гражданский закон есть мерило преступления и невинности. Во-вторых, закон гражданский — правило, установленное государством для людей, принадлежащих к государству, — есть другое правило, к которому люди обращаются, чтобы судить о том, преступны ли их действия или нет. Этого закона никто не упускает из виду: придающие ему силу награды и наказания всегда под рукой и соответствуют устанавливающей его власти, которая есть сила государства, обязанного охранять жизнь, свободу и

---

<sup>8</sup> Там же, стр. 141

имущество людей, живущих по его законам, и имеющего власть отнимать жизнь, свободу и имущество у непови누ющегося в виде наказания за нарушение этого закона.

Философский закон есть мерило добродетели и порока. В-третьих, закон общественного мнения, или доброго имени. Повсюду предполагают и утверждают, что «добродетель» и «порок» — это слова, обозначающие действия, по самой своей природе правильные или неправильные, и в той мере, в какой они действительно так употребляются, они совпадают с вышеупомянутым божественным законом. Но что бы ни говорили, очевидно то, что слова «добродетель» и «порок» в отдельных случаях своего употребления у различных народов и человеческих обществ постоянно применяются только к таким действиям, которые в каждой стране и каждом обществе пользуются хорошей или дурной славой. И нет ничего странного в том, что люди везде давали название добродетели тем действиям, которые у них считались похвальными, и называли пороком то, что признавали достойным порицания. Ибо они осуждали бы самих себя, если бы вынуждены были считать правильным то, чего они не могли уважать, и неправильным то, что они оставляли без порицания. Таким образом, мерилom того, что везде называется и считается добродетелью и пороком, являются те одобрение или нерасположение, восхваление или порицание, которые по скрытому и молчаливому согласию устанавливаются в различных человеческих обществах, племенах и компаниях и благодаря которым различные действия приобретают хорошую или дурную славу сообразно суждениям, принципам или обычаям данной местности. Хотя люди, соединяясь в политические общества, отказываются в пользу государства от права распоряжаться всею своею силою, так что не могут пользоваться ею против своих сограждан больше, чем позволяет закон страны, однако они все же сохраняют право быть хорошего или плохого мнения о действиях людей, среди которых живут и с которыми общаются, одобрять или не одобрять эти действия. В силу этого одобрения или неприязни они и устанавливают между собой то, что они намерены называть добродетелью и пороком»<sup>9</sup>.

Что касается «Божественного закона», то Локк говорит о том, что этот закон «установлен для человеческих действий Богом» (здесь исследователи философии Локка фиксируют некоторую противоречивость его концепции в вопросе соотношения врожденного и опытного знания), и он, в последствии, реализуется уже в обществе. «Когда степень, или размеры, существования, силы, мудрости и всех других совершенств (о которых мы можем иметь какую-нибудь идею), приписываемых нами высшему существу, называемому нами богом, беспредельны и бесконечны, то мы составляем самую лучшую, к какой только способен наш ум, его идею. Но, я повторяю, все это делается

---

<sup>9</sup> Там же, стр. 406-407

посредством увеличения тех простых идей, которые мы получаем через рефлексию от деятельности нашего собственного ума, или через наши чувства от внешних вещей, до такой обширности, до какой может их простирать бесконечность»<sup>10</sup>. Критикуя «врожденность» идей, Локк, вместе с тем, предлагает «теорию естественно-атропологического происхождения идей» (Кузнецов В.Н.), и источник таких идей заключен в опыте, то есть в процессе переработки данных, получаемых с помощью ощущений, в идеи. Государство производит «гражданские законы», с помощью которых в нем возможно сохранение свободы человека, его жизни и его собственности.

Связь гносеологической и социальной проблематики можно увидеть и в следующем высказывании Локка: «Я признаю, что природа вложила в человека стремление к счастью и отвращение к несчастью. Вот это действительно врожденные практические принципы, которые, как и надлежит практическим принципам, действуют постоянно и непрерывно влияют на всю нашу деятельность. Это можно неизменно и повсеместно наблюдать у всех людей, всех возрастов. Но они являются склонностями, вытекающими из стремления к добру, а не запечатлениями истины в разуме. Я не отрицаю, что существуют естественные склонности, запечатленные в человеческой душе, и что с самого же начала чувствования и восприятия одни вещи приятны людям, а другие неприятны; одни вещи таковы, что к ним они склонны, а другие таковы, что их избегают. Но это несколько не доказывает существования запечатленных в уме знаков, которые должны быть познавательными принципами, регулирующими нашу деятельность»<sup>11</sup>. Мы видим, как Локк допускает «врожденность» только по отношению к «практическим принципам».

Локк радикально противопоставил рационалистическое и сенсуалистическое понимание сущности познавательного процесса: или содержание сознания сводится к постоянно осознаваемым врожденным идеям, или оно возникает только из опыта и им ограничивается.

**Скептицизм Дж. Беркли (1685-1753).** Возникшие в учении Локка элементы скептицизма были развиты Дж. Беркли. Локк утверждал, что выявление первичных качеств посредством наших ощущений обеспечивает достоверное знание хотя бы о некоторых основных свойствах вещей. Однако, ощущения относятся к сфере нашей субъективности, а не к самим вещам.

Выявив данную проблему в философии Локка, Беркли отказался от его классификации первичных и вторичных качеств, объявил содержание ощущений субъективным, а затем отказался от признания самостоятельного (независимого от нас) существования объективной действительности. Если, следуя учению Локка, понимать материю как сложную идею, являющуюся

---

<sup>10</sup>Там же, стр. 366

<sup>11</sup>Там же, стр. 116

результатом комбинации простых идей, а в основе простых идей лежат ощущения, то в случае признания недоверности и субъективности ощущений, мы с необходимостью должны признать субъективность понятия материи. Материя - есть представление, а не самостоятельная сущность.

Тем более мы никогда не будем способны воспринять саму материю, нам доступна только сфера наших ощущений. Представление о независимой от нас реальности возникает только потому, что мы предполагаем, что ощущения возможны, поскольку есть нечто внешнее, что их вызывает. Из этого делается заключение о существовании действительности. Можно ли его считать обоснованным? Только при условии, что удастся объяснить, благодаря чему возможно влияние действительности на ощущения, если действительность и духовность не сводимы друг к другу. Простое указание на факт существования материального мира ничего в данном случае не объясняет.

Отсюда Беркли делает вывод, что внешний мир недоступен нашему опыту и у нас нет возможности объяснить, почему этот опыт возникает. Значит, идея самостоятельного существования внешнего материального мира совершенно бесплодна для философии. Внешний мир обладает бытием только в пределах человеческой субъективности. Существовать – значит быть представляемым. Можно утверждать существование только духовной реальности с ее внутренним содержанием. Дух – простая и неделимая субстанция. О своем Я человек знает благодаря самосознанию. Разум, как духовная способность, позволяет созерцать идеи, воля – вызывает идеи и обеспечивает направление их рассмотрения.

Всякая идея есть результат деятельности духа. В процессе самопознания можно обнаружить, что многие идеи, присутствующие в нашем сознании не зависят от нашей воли (идеи внешнего мира). Мы воспринимаем вещи и существующий среди них порядок, даже если не желаем этого. Идеи такого рода осознаются как не принадлежащие нам, но поскольку всякие идеи могут существовать только в сфере духа, то можно сделать вывод о существовании отличной от нас духовной реальности, являющейся источником воспринимаемых нами идей. Эта духовная реальность – Бог. Чувственный мир имеет бытие только в Боге, следовательно, материя не может обладать субстанциальностью. При этом Беркли не отрицает существование чувственного мира, речь идет о том, что существование материальной действительности условно. Только при условии признания укорененности материального мира в Божественном духе, можно утверждать достоверность нашего познания.

Мысль о независимости материального мира возникает вследствие того, что мы наблюдаем определенный порядок в протекающих в нем процессах. Основание этого порядка заключено в деятельности Божественной воли. Бог творит идеи, составляющие содержание сознания

сотворенных духов, по строго определенным законам. Такого рода идеи воспринимаются конечными духами, что и создает иллюзию самостоятельного существования материальной реальности.

При этом Беркли не приходит к солипсизму: материальный мир не исчезает, если мы перестаем его воспринимать (сновидение, смерть), во-первых, потому, что в это время его воспринимают другие духи, во-вторых – потому, что мир содержится в Божественном разуме. Условие общезначимости и объективности знания Беркли видел в согласовании представлений индивидуальных духов с идеями Бога: если такое соответствие существует, то идея истинна, если – нет, ложна.

Произведенная Беркли критика идеи о соответствии содержания ощущений свойствам вещей показала ограниченность сенсуализма и оказалась востребованной в дальнейшем, в частности в философии Канта. Кроме того, опыт способен дать сведения только о единичных вещах, остается неясным, как возникают общие понятия, где основание закономерностей мышления? Локк описал процедуру формирования общих понятий путем абстрагирования, Беркли исследовал априорные условия общезначимости знания.

Концепция Беркли является попыткой преодоления набирающего силу материализма. Поэтому скептическому осмыслению подвергается факт объективного существования материального мира, но именно этот вывод настолько противоречит здравому смыслу, что с ним невозможно согласиться.

Скептицизм Беркли нельзя считать абсолютным вследствие признания им существования Божественной реальности и возможности общезначимой истины. Подлинный скептицизм заключается в отрицании, как субстанциальных оснований, так и познавательных возможностей. Концепция такого рода была позже разработана Д. Юмом.

В философских концепциях Нового времени устанавливается противоположность между субъектом и объектом познания. Рационалистические учения опираются на идею тождества мышления и бытия. Сенсуализм рассматривал познавательный процесс как воздействие вещей на разум. В результате возникли затруднения с пониманием того, как закономерности мышления могут выражать закономерности реальности. Философия скептицизма зафиксировала окончательный разрыв между мышлением и реальностью.

### **Раздел 3.2. Немецкая классическая философия**

«Немецкой теорией французской буржуазной революции» назвал Маркс философию Канта. И действительно, в то время как французы практически совершали свою великую революцию, мыслящие люди

отсталой феодальной Германии могли лишь со стороны наблюдать революционные действия соседей и размышлять о них. Однако взгляд со стороны на события часто позволяет увидеть больше, чем непосредственное участие в них. Что же увидели в революционной активности великие немецкие философы, и какие выводы они сделали?

Во-первых, для них стало очевидным, что последним основанием всей системы отношений человека к действительному миру является деятельность, которая и должна стать предметом философского рассмотрения.

Во-вторых, поскольку сама эта деятельность понимается классиками немецкой философии идеалистически, т.е. как, прежде всего, духовная деятельность, то в центре внимания философии оказывается анализ сознания как творческой деятельности, проблема активности человека как субъекта сознания и самосознания.

В-третьих, формы творческой активности субъекта сознания задаются не природой, а культурой. Причем источник творческой активности духовной деятельности усматривается в решении внутренних противоречий и проблем культуры,

Отсюда и главная проблема, решаемая немецкой классической философией – как возможна свобода человека, т.е. такая его активность, которая определяется его собственными целями, а не давлением системы внешних «объективных» обстоятельств.

Кант – родоначальник немецкой классической философии. В творчестве родоначальника немецкой классической философии **Иммануила Канта (1724 – 1804)** обычно выделяют два периода: «докритический» (до 1770 года) и «критический», хотя такое различие во многом условно.

В работах первого периода важнейшее место занимают исследование проблем естествознания и философии природы. Значение этих работ в постановке вопроса о развитии Вселенной. Что касается философских взглядов Канта этого периода, то, мыслитель исходил из того, что философия может развиваться и обосновываться как умозрительная наука, основывающаяся на чистом разуме, а не на опыте. Однако, по мере исследования Кантом закономерностей развития природы, перед ним возникал вопрос: если в нашем мире все жестко подчинено закономерности и необходимости, то, как возможна свобода человека как части этого мира и возможна ли она вообще? Стремление ответить на эти вопросы и обусловило переход к «критическому периоду», призванному обеспечить теоретическое «спасение» свободы, обоснование ее возможности. Кроме того, для Канта, как представителя эпохи Просвещения, просвещенный человек – это человек, который «имеет мужество пользоваться собственным умом». Но насколько я могу доверять собственному разуму? Каковы его теоретические и практические возможности? Для того, чтобы понять это, необходимо

осуществить критику разума, к которой Кант и приступает в «критический период», создавая «Критику чистого разума», «Критику практического разума» и «Критику способности суждения», основу которых составляет учение о вещах как они являются нам в нашем опыте, т.е., о явлениях и вещах, как они существуют сами по себе, - «вещах в себе».

В «Критике чистого разума» Кант, выясняя познавательные возможности разума, исследует структуру, генезис и возможности познания. При этом общая схема познания выглядит так. Познание начинается с воздействия объективно существующих «вещей в себе» на органы чувств, и возникающих в них ощущений. Однако, рассуждая дальше о формах и границах познания, Кант предстает как идеалист и агностик, поскольку утверждает, что ни ощущения, ни понятия и суждения нашего рассудка не могут дать достоверного знания «о вещах в себе». Вещи эти непознаваемы, и, хотя эмпирические, опытные знания о вещах могут неограниченно расширяться и углубляться, но это не приближает нас к познанию «вещей в себе».

Однако сам Кант считает свою теорию познания не агностицизмом, а «критикой разума» и оценивает ее как «коперниканский переворот» совершенный им в философии. «До сих пор считали, что всякие наши знания должны соотноситься с предметом», - пишет Кант, - на самом же деле «предметы должны соотноситься с нашим познанием, с «априорным знанием». Иначе говоря, познавательная деятельность должна «вращаться» теперь не вокруг объекта, а вокруг субъекта познания, который своей активностью формирует образ объекта. Как видим, «переворот» по своей логике действительно напоминает космологический переворот Коперника.

Необходимо обратить внимание на то, что за этим кантовским «переворотом» стоит стремление решить уже назревшую к тому времени проблему соотношения эмпирического и теоретического в научном познании, которую поставил спор между эмпиризмом и рационализмом Нового времени. Это противоречие между эмпиризмом и рационализмом и имеет в виду Кант, когда, начиная свою «критику разума», пишет: «Хотя всякое познание начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта. Даже опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем и из того, что наша познавательная способность, посредством активности разума, дает от самой себя». Таким образом, Кант выделяет в познании две составляющие: получаемую из опыта, или «апостериори» и даваемую познавательной способностью «от самой себя» до всякого опыта, т.е. «априори».

Именно априорная составляющая знания придает, по Канту, всеобщность и необходимость научному знанию и интересует мыслителя прежде всего. Стремясь объяснить природу априорного знания, Кант разрабатывает трансцендентальную логику, которая исследует в формах

мышления то, что сообщает знанию априорный, всеобщий и необходимый характер, т.е., «условия мыслимости» любого предмета. Подлинное, т.е. всеобщее и необходимое научное знание, воплощается, по Канту в априорных синтетических суждениях, которые обеспечивают приращение нового знания. А поскольку такие суждения встречались в чистой математике, теоретическом естествознании и метафизике как наиболее развитых в то время видах теоретического знания, то основной для него вопрос - об источниках, возможностях и границах знания — Кант формулирует как вопрос о возможности априорных синтетических суждений в каждом из трёх указанных видов знания.

Рассматривая вопрос о возможности априорного знания в чистой математике, Кант, исследуя чувственность, как способность души к ощущениям, утверждает, что основополагающими элементами этого знания являются не понятия, а чувственные созерцания, или наглядные представления. Априорные синтетические суждения в математике возможны, потому что в основе математики лежат созерцания пространства и времени. При этом пространство и время у Канта не являются объективными формами существования самих вещей, а только априорными формами чувственности. Иными словами, в основе математических созерцаний и представлений лежат «чистые», т. е. не зависящие от опыта и предшествующие ему (априорные) формы пространства и времени, что и обуславливает всеобщность и необходимость математического знания, исследующего свойства пространства и времени. Безусловная всеобщность и необходимость математических истин относится не к вещам самим по себе, а имеет значимость только для нашего ума, всегда опирающегося в опыте на априорные формы чувственного созерцания – пространство и время.

Объясняя возможность априорного знания в теоретическом естествознании, Кант исследует рассудок как способность души к понятиям и суждениям. Он приходит к выводу, что условием возможности априорных синтетических суждений в естествознании являются двенадцать категорий рассудка (единство, множество, цельность, реальность, отрицание и др.), которые в качестве «чистых» понятий априорны и независимы от доставляемого опытом материала. Кантовские категории не формы, относящиеся к бытию «вещей в себе», а чистые формы нашего рассудка, под которые рассудок поводит доставляемый чувственным опытом материал, структурируя и упорядочивая его как явления опыта. Таким образом, сами по себе ни чувственный опыт, ни понятия рассудка не дают знания. Ощущения без понятий «слепы», утверждает Кант, как бы вступая в спор эмпиризма и рационализма, а категории без ощущений «пусты». Чтобы возникло подлинное знание, необходим синтез чувственного созерцания с категориями рассудка. Однако высшим условием такого синтеза является не материальное единство предмета познания, а априорное единство нашего

самосознания. В результате получается, что всеобщие и необходимые законы опыта принадлежат не самой природе, а только рассудку. Поскольку рассудок вкладывает их в природу, постольку естествознание, по Канту, само активно строит свой предмет — со стороны его логической формы.

Для того, чтобы рассмотреть вопрос о возможности синтетических суждений в «метафизике», Кант приступает к исследованию разума как способности души порождать «идеи», т. е. понятия о безусловной целостности, или единстве, обусловленных явлений. Во времена Канта традиционная метафизика претендовала на то, чтобы умозрительно, не опираясь на опыт, т.е. при помощи одного лишь чистого разума исследовать такие идеи как Бог (рациональная теология), бессмертие души (рациональная психология) и мир как целое (рациональная космология). Рассмотрев притязания вышеназванных трех частей метафизики на умозрительное знание, Кант приходит к выводу, что все они - науки мнимые, поскольку хотят получить знания, за пределами опыта. Ограничивая притязания разума пределами опыта, Кант полагал, что этим самым он «дает место вере». Поскольку Бог не может быть дан в опыте, не принадлежит к миру явлений, то, по Канту, невозможно ни доказательство его существования, ни его опровержение. Бог является предметом веры, а не науки или теоретической философии. Это же относится и к идее бессмертия души. Вера в Бога, по Канту, необходима, поскольку без нее невозможно примирить нравственное сознание с фактами зла, царящего в человеческой жизни.

Огромную роль в развитии диалектики сыграла кантовская критика возможности рациональной космологии, Ее притязания постичь мир как целое, по Канту, с необходимостью ведут к возникновению и разуме антиномий - противоречащих друг другу и в то же время одинаково доказуемых утверждений по поводу мира (например: мир и конечен — и не имеет пределов; существуют неделимые частицы (атомы) — и неделимых частиц нет; все процессы протекают как причинно обусловленные — и существуют процессы (поступки), совершающиеся свободно). Иначе говоря, Кант открывает, что разум, поскольку он стремится познать мир как целое, по самой своей природе антиномичен и диалектичен. Однако эта диалектика интерпретируется самим Кантом только как субъективная, не выражающая противоречивости самих вещей. Источником антиномичности разума является, по Канту, необоснованные опытом притязание чистого разума, на то, что мир, как безусловное целое, может быть предметом разумного теоретического познания. Таким образом, вместо того, чтобы сделать еще один шаг и признать, что открытая им противоречивость разума есть отражение объективной противоречивости мира, в котором живет и действует человек, Кант, испугавшись своего открытия, делает шаг назад и утверждает, что диалектика разума возникает как знак того, что разум

слишком на многое претендует. В результате кантовскому теоретическому разуму оказалось доступно познание не «вещей в себе», к которым относятся идеи (Бога, бессмертия души, свободы, мира как целого), а лишь явления. В пределах теоретического разума мир опыта, или природа, предстает как непрерывный ряд причин и действий, как царство необходимости, исключающее свободу.

Но если свобода невозможна в области являющегося мира природы, то в области «вещей в себе» она, по Канту, возможна как свободное действие человека в качестве субъекта нравственного сознания или практического разума. Человек принадлежит не только миру природы, но и миру «вещей в себе». Поэтому понимание свободы дело не теоретического, а практического разума, который также предписывает априори свой закон не природе, а свободе, но не для чувственного, а для сверхчувственного человека. Основным моральным законом Кант провозгласил формальное внутреннее повеление - категорический императив - требующее руководствоваться таким правилом, которое могло бы стать всеобщим законом поведения. В итоге Кант решает проблему свободы с позиций дуализма, противопоставляя природу и свободу, чувственный и сверхчувственный миры. Человек одновременно и несвободен как принадлежащий миру явлений и свободен как субъект непознаваемого сверхчувственного мира

Изобилующая противоречиями философия Канта оказало огромное влияние на последующее развитие научной и философской мысли. Прежде всего, Кант открыл активность сознания в постижении мира. Философ впервые, хотя и ценой агностицизма, рассмотрел научное познание как единство эмпирического и теоретического. Своим учением об антиномиях разума Кант сыграл выдающуюся роль в развитии диалектики.

**Субъективный идеализм Фихте.** Для преодоления дуализма Канта **Иоганн Готлиб Фихте (1762 – 1814)** отбросил его учение о «вещи в себе» и попытался вывести все многообразие форм сознания из единого субъективно-идеалистического принципа. В качестве «основоположения» своей философии, которую философ называет «наукоучением», он утверждает «абсолютное Я», которое в качестве абсолютного субъекта творит мир посредством бесконечной творческой активности. Из «абсолютного Я» Фихте выводит конечное эмпирическое я человека, которому противостоит эмпирическая природа – не-Я. Абсолютное Я в творческих актах беспредельной свободной деятельности полагает эмпирическое Я, противопоставляет ему образы не-Я и разрешает это противоречие все в новых и новых синтезах. Это позволило Фихте сформулировать основные черты диалектического метода как метода последовательного разрешения противоречий, возникающих в противостоянии Я и не-Я, путем расширения творческого горизонта Я в процессе получения нового знания. Индивидуальное и абсолютное «Я» у

Фихте находятся в сложном диалектическом взаимодействии. Орудием разумного познания диалектических противоположностей Фихте признавал непосредственное созерцание истины – интеллектуальную интуицию.

Исходя из понимания Я как свободной творческой деятельности, Фихте на первый план выдвигает вопросы практической философии. Как и Кант, Фихте считает, что в соотношении между теоретическим и практическим разумом, первенство должно принадлежать последнему. «Действовать! Действовать! – вот для чего мы существуем», – таков гордый девиз фихтеанской практической философии. Однако для Фихте, как и для Канта, практика сводится к деятельности лишь нравственного сознания, поэтому и свои политические требования он развивает, прежде всего, как нравственные требования.

Вся человеческая история, по Фихте, — лишь бесконечное приближение к идеалу, содержанием которого является свобода. Фихте рассматривает свободу не просто как познание необходимости, а, прежде всего, как «причинность через цель», как деятельность. Это позволяет ему рассмотреть вопрос о свободе исторически. Фихте полагает, что возможны различные степени свободы, обусловленные различиями исторических эпох. Вместе с тем, исходные субъективно-идеалистические философские принципы не позволили Фихте ответить на вопрос: какова основа совпадения цели свободной деятельности с объектом деятельности, почему объект, природа подчиняются целесообразной, формообразующей деятельности субъекта. В результате Фихте не сумел преодолеть кантовский дуализм мира природы и мира свободы.

**Система трансцендентального идеализма Шеллинга. Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775 – 1854)** в своем творчестве осуществляет начатый уже Фихте поворот от субъективного идеализма к объективному.

Первый, натурфилософский, этап творчества Шеллинга посвящен разработке философии природы на основе переосмысления важнейших открытий в естествознании. Философия природы должна была дать ответ на вопрос: каким образом развитие бессознательной природы приводит к возникновению сознания.

В отличие от Фихте природа выступает для Шеллинга не только средством для реализации нравственной цели абсолютного «Я», но и самостоятельной реальностью – разумностью или «интеллигенцией» в процессе становления. Диалектический метод распространяется Шеллингом на анализ природных процессов, поскольку всякое природное явление понимается им как продукт взаимодействия противоположно направленных сил (положительный и отрицательный заряд электричества, положительный и отрицательный полюсы магнита и т. д.). При этом формами разумного мышления являются, по Шеллингу не законы формальной логики, а интуитивное созерцание предмета. Посредством интуиции разум

непосредственно усматривает единство противоположностей в вещах и природе в целом.

В конце 18 века Шеллинг понял, что кроме натурфилософии необходима дополняющая ее другая часть философской системы, берущая за основу уже не объект, а субъект и призванная проделать противоположную работу: из самосознания субъекта вывести объект, природу. Эта часть носит название трансцендентальной философии. В ней Шеллинг развивает мысль об особом инструменте, «органоне» познания – о непосредственном созерцании разумом самого предмета - «интеллектуальной интуиции». Обосновывая особую роль интеллектуальной интуиции, Шеллинг видит в искусстве сферу, где преодолевается противоположность теоретического и нравственно-практического разума. Художник, по Шеллингу, - это гений, действующий сознательно и одновременно бессознательно, как сама природа.

Итогом рассмотрения двух противоположных частей философской системы Шеллинга является идея о тождестве природы и духа. Поэтому логичным является название следующего этапа философского творчества Шеллинга – философия тождества. Основным понятием этого этапа является понятие «абсолютного разума», кроме которого нет ничего и в котором материальное и духовное, объект и субъект неразрывно связаны, образуя «целостную неразличимость субъективного и объективного».

Как и Фихте, Шеллинг понимает свободу как познannую необходимость и видит в факте свободы не деяние отдельного лица, а историческое развитие общества. Через свободные действия отдельных людей с необходимостью проявляется закономерный процесс, в котором находятся в единстве дух и природа, объект и субъект, свобода и необходимость. Однако этот процесс открывается не познанию, а только вере. Гарантию исторического и морального прогресса Шеллинг видит в Боге. Но в таком случае диалектика свободы и необходимость свелась у Шеллинга к фатализму.

В результате, философия Шеллинга, задуманная им как строгое рационалистическое учение, эволюционирует в сторону иррационализма и мистики. И закономерно, что на последнем этапе творчества философа его учение превращается в «философию мифологии и откровения».

**Философия Г.В.Ф. Гегеля.** Годы жизни знаменитого философа - **1770-1831**. В Тюбингенском теологическом университете Гегелю преподавались философия Вольфа и Лейбница. В духе этих учений Гегель пишет сочинение «О границах нравственных обязанностей», защищая степень магистра философии. Вместе с Шеллингом Гегель изучает Платона и Канта, что приводит его к незаинтересованности в карьере пастора. В 1801 г. Гегель переезжает в Йену, где после защиты двух диссертаций преподает в местном

университете. Гегель поддерживает учение Шеллинга, и вместе с ним основывает «Критический журнал философии». Читает лекции по логике, метафизике, философии природы, философии духа, естественному праву, истории философии. В 1807 году выходит «Феноменология духа», работа, ставшая причиной разрыва между Гегелем и Шеллингом.

В предисловии к работе, которое хотя и редактировалось повторно спустя долгое время самим Гегелем, уже тогда было выражено его отношение к современной ему философии: романтиков и Шеллинга. По Гегелю, Шеллинг совершенно правильно ставит задачу философии: постичь Абсолют; более того, Шеллинг видит Абсолют как соединение противоположностей субъективного и объективного. Но на правильной формулировке задачи, на интуитивном видении самой природы Абсолюта Шеллинг и останавливается. Сформулировав философские ориентиры и задачи, Шеллинг дальше не идет, поскольку не видит в Абсолюте «понятие» и не представляет «истину как научную систему». А только при осознании Абсолюта, истины как «понятия», возможно исследование того, как Абсолют себя проявляет, как он разворачивается, и каково его действительное содержание. Философия не оперирует, как думает Шеллинг, интуитивными решениями и открытиями, мистическими и эстетическими проникновениями в суть действительности. Философия – содержательна, научна, раскрывает действительность существования Абсолюта и каждого случая его представленности в мысли. Требуется понятийный подход к изучению природы Абсолюта, выдающий его «движение самоутверждения»: от чистого простого состояния равенства себе, через самораздвоение к восстановлению первичного самоутверждения, но уже как «рефлексия в себя самое в инобытии», то есть уже в обогащенной мыслью о себе форме. Абсолют надо понимать, как субстанцию и субъект одновременно: он движется и мыслит, и философ излагает, раскрывает жизнь Абсолюта. А Шеллинг единство субстанции и субъекта в Абсолюте видит формально, без движения, поскольку не пользуется понятиями, а делает ставку на интуицию особого рода.

Сама же работа имеет задачу вывести человека из необразованного состояния к состоянию научному, то есть к осознанию того, что в основе всего сущего лежит Абсолют. Гегель описывает путь восхождения сознания от состояния удовлетворенности «чувственной достоверностью» к достижению «абсолютного знания» - знания о том, что человек является действительностью мирового Духа. Путь, который проделывает сознание в «Феноменологии духа», это путь отчаяния: каждый шаг, который сознание предпринимает для того, чтобы выйти на следующую ступень и достичь в итоге подлинного знания, сопровождается сомнением в той ступени, на которой оно сейчас находится. Анализ опыта сознания, проводимый Гегелем, хорошо работает на укрепление понятия «немецкой классической философии» как

особой философской формации, объединенной теми задачами, которые поставил И. Кант. Ведь в философии Канта, по сути, все исследование строится вокруг «трансцендентального субъекта»; Гегель в этом моменте продолжает эту линию, выдвигая на первый план деятельность сознания, и реализуя кантовский идеал философии как науки.

Содержание «Феноменологии духа» будет представлено в крайне сжатом виде Гегелем еще раз позднее, как элемент учения о «субъективном духе», то есть о человеке. Поэтому «Феноменологию духа» можно оценивать либо как раннюю, самостоятельную работу Гегеля, идущую отдельным сюжетом по сравнению с его поздней философской системой (даже несмотря на близость сформулированных в предисловии к «Феноменологии» задач задачам его учения в завершенном виде), либо как введение в завершенную философскую систему Гегеля, которая называется «Наука логики». Отличие «Феноменологии» от универсальной и всеобъемлющей системы заключается в том, что в ней происходит описание явления сознания человеку, стадий самоуглубления сознания, неразрывно связанного с существованием его носителя; а в «Науке логики» речь идет о процессе становления уже самого Духа как действительности.

Работа над «Наукой логики», или «большой логикой» происходила в Нюрнберге (с 1808 по 1816 гг.) – здесь были написаны ее два тома. В Хайдельберге Гегель создает новую версию своей системы – «Энциклопедию философских наук», написанную в сжатом виде по отношению к «большой логике» (и поэтому имеющую условное название «малая логика») и более удобную для понимания. Следующий и последний этап деятельности знаменитого философа проходил в Берлине, где были написаны «Основы философии права». Лекции Гегеля по философии истории, по эстетике, по философии религии и по истории философии были изданы после его смерти.

История философской мысли есть, по Гегелю, история самопознания Духа, происходящее в понятийной форме. Поэтому нельзя понимать историю философских учений как разнообразие мнений: история философии - это история развития истины, которая исторически приобретает все более и более адекватную своему окончательному выражению форму. Так, например, роль Платона заключена в том, что он вводит в свое учение понятие «идея», выделяя, тем самым, понятийную форму в качестве определяющей. А это свидетельствует, в свою очередь, о произошедшем шаге в жизни Духа – с «идеями» его самопознание развилось еще сильнее. И последующие философы продолжают это развитие понятия. Но так как история философии есть история развития философских понятий, выражающих истину, то для Гегеля нет разницы между ней и самой философией вообще. Ведь суть самой философии и есть осмысление движения «понятия». Поэтому, строго говоря, «история философии» Гегеля не есть история философии, а есть часть его философского учения.

Философскую систему Гегеля необходимо понимать, как описание постоянно становящейся, но становящейся по строго определенным правилам и последовательности разнопорядковой реальности, обладающей разными типами своего выражения, и, соответственно, описания. Само описание этой реальности выступает, по Гегелю, моментом становления этой реальности. Очень часто и справедливо в оценке философской системы Гегеля употребляется термин «панлогизм», призванный подчеркнуть, что, по Гегелю, вне разума никакой действительности нет. Философский концепт Гегеля «все разумное действительно и все действительно разумно» выражает, по сути, то, что мышление и бытие, субъект и объект знания – тождественны. Одной из стадий постижения этого смыслового содержания, наряду с искусством и религией, является философия, понимаемая Гегелем как высшая форма самопостижения Духа. Реальность понятия, то есть реальность понимающего Духа, представлена Гегелем как реальность, в своем движении восходящая от абстрактного к конкретному: каждая полученная конкретность является новой абстракцией для следующей логической (то есть реальной) ситуации.

Первый том «Энциклопедии» называется «Наука логики». Три «момента всякого логически реального», представленные в «Предварительном понятии» к «Энциклопедии философских наук», открываются для осознания в полностью реализованной, возвышенной логике, которая уже является наукой «о чистой идее, то есть об идее в абстрактной стихии мышления». Но существуют эти «моменты» всегда, потому что выражают собой, по сути, природу всей реальности, а значит и самого Абсолюта. Закону «трех моментов логического» подчиняется вообще все: любая «логически реальная» ситуация, возникающая в «Энциклопедии», подчинена этому закону. Если говорить о реальности в самом общем виде, то она, в соответствии с этим законом, будет выглядеть так: есть первичное «абстрактное» определение; далее это определение находит свою «границу», что приводит к его «отрицанию» и утверждению противоположного; и затем наступает третье, «спекулятивное» определение, «утвердительное», разрешающее возникшее противоречие в объединении первых двух моментов «в их разрешении и переходе». Затем это третье синтезирующее положение само становится дальнейшим «первым» определением в новой логической, то есть реальной ситуации. Этой схеме подчиняется «всякое понятие или все истинное вообще».

В тождественном соответствии с тремя моментами логического «саморазвитие» Духа начинается с «непосредственного», «отвлеченного» состояния, которое изучает «логика»; затем переходит в собственное инобытие, представленное Гегелем как «природа», что станет предметом «Философии природы», а потом Дух «вернется в самое себя», и это изучает «Философия Духа». В философии Гегеля все развитие «понятия»

происходит, с одной стороны, постоянно и одновременно, а с другой, если можно так сказать – исторически; то есть «ставшие» моменты реальности, первые, «абстрактные» логические ситуации, в момент их «снятия» не исчезают, а лежат в основании строящихся далее логических ситуаций. В этом выражается саморефлексия и саморазвитие Духа. Но если мысленно остановить развитие реальности и произвести ее понятийный срез, что возможно только на стадии «философии», то на каждом уровне ее развития, в соответствии с «тремя моментами логического», мы увидим ее ступенчатость, триадичность: «чистая мысль» делится на «бытие», «сущность» и «понятие»; «сущность», например, делится на «начало», «явление» и «действительность», «действительность» делится на «субстанцию», «причину» и «взаимодействие». Все эти понятия не являются оторванными от действительности словами, они есть сама действительность.

В «Учении о бытии» говорится, что «бытие» и любые «логические определения» – это «определения абсолютного», «метафизические определения Бога». Что значит именно «метафизическое» определение, в чем его специфика? Ведь само слово «метафизическое» может обладать разными смыслами. Во введении к «Энциклопедии философских наук» Гегель говорит о «прежней метафизике» как о первичном, «наивном», непосредственном и абстрактном способе выражения, репрезентации понятийной реальности. То, что является содержанием самой «Энциклопедии» (то есть самим учением Гегеля) можно обозначить как завершенная «метафизика», адекватная своему предмету. Само содержание его учения есть «метафизика», до появления которой философская мысль уже, безусловно, каким-то образом выражала это же содержание. Поэтому, эта же «метафизика» может иметь и другую, менее адекватную своему предмету форму, представленную, по Гегелю, в истории философии. И эта позиция Гегеля дала повод впоследствии для того, чтобы придать слову «метафизика» некоторый негативный оттенок, выражающий качества несовершенства, застенчивости и мыслительной неподвижности. Но для Гегеля дать «метафизическое определение Бога» означает «выразить Его природу в мыслях». Для Гегеля значения слов «метафизика» и «логика» совпадают: метафизическое есть область «вещей», «постигаемых в мыслях, выражающих их сущность». Мысль есть реальность, в действительности существуют «понятия».

Раскрытие бытия начинается с самых первейших абстракций – «ничто» и «ничто». Абстракциями, по Гегелю, они являются не в силу их оторванности от действительности, удаленности от жизни, а в силу их первичности, и понять смысл этих абстракций будет легче, если представить «ничто» потенциальной готовностью чем-то быть, а «ничто» - потенциальной границей для того, что станет. Все бытие разворачивается на взаимном ограничении «ничто» и «ничто», которое, каждый раз углубляясь, происходит на разных уровнях. «Рефлексивную», внутреннюю сторону бытия составляет

«сущность», которая разворачивается на взаимном ограничении «тождества» и «различия». Учение о понятии начинается с анализа типов понятий, суждений и умозаключений, но все это не является лишь достоянием субъекта, это нельзя представить в данном случае в качестве обычных мыслительных операций и инструментов человека. Развиваясь до состояния «абсолютной идеи», специфицируясь и конкретизируясь, понятие составляет истину и основание всего универсума.

В «Философии природы» развитие понятия продолжается, природные движения и изменения поэтому следует понимать, в соответствии с «тремя моментами логического», как движения и изменения Духа в «отрицательном» моменте по отношению к стихии чистой мысли. Природа начинается с абстракций «пространство» и «время», проходит через развитие различных сил, появляются планеты и жизнь на Земле, и заканчивается она появлением человека в его физическом виде. Стремление человека продлить свой род свидетельствует о его заинтересованном отношении к вопросу собственного бессмертия, что позволяет далее говорить об отношении Духа к самому себе.

«Философия Духа» представляет собой описание такого момента реальности, в котором происходит «самопознание» Духа. Из-за того, что в данном моменте своего развития Дух познает сам себя, а не просто наличествует, что было раскрыто в первом томе «Энциклопедии», и не просто находится в своем «инобытии», а познает себя, «Философия Духа» выступает описанием самого высшего, самого развитого момента развития реальности в системе Гегеля. Гегель старается показать, что здесь не идет речь о каком-либо виде частного самопознания, относящегося к индивиду, самопознающему свои «отдельные» способности; речь здесь также не идет о самопознании «случайных», «незначительных» видов «существования духовного»; речь идет именно о «самом духе». Человек есть действительность Духа. Углубляя познание себя, своих связей с мировым целым, человек открывает, что он, как и все сущее, является модусом Духа, который и есть одновременно и субстанциональное начало, и субъект всего мирового процесса. Это обретенное человеком знание о Духе является знанием Духом самого себя.

Чтобы выделить собственно самую область «духа» как «субстанцию», чтобы еще раз очертить самопознающую природу абсолютного, Гегель критикует рациональную психологию (или «пневматологию») и психологию эмпирическую. Кант в «Критике чистого разума» тоже проводил критику рациональной психологии, но эта критика проводилась в связи с возможностью суждения о душе. Гегель же критикует рациональную психологию в связи с тем, что, по его мнению, ее содержание не может быть адекватным выражением жизни Духа, в рациональной психологии не может быть достигнуто полного представления о Духе. В своем лучшем варианте

она есть лишь «абстрактная метафизика рассудка», тогда как психология эмпирическая имеет дело лишь с внешними проявлениями Духа. По Гегелю, обе эти науки неполноценны, так как взаимоисключают друг друга и не носят «спекулятивный» (объединяющий и превышающий первичное состояние) характер.

Три стадии самопознания Духа («субъективная», «объективная» и «абсолютная») составляют содержание «Философии Духа». «Абсолютный» Дух превышает свою «субъективность» и «объективность»: состояние абсолютности есть результат пути Духа как самостоятельной сущности, который начинается со своего раскрытия в человеке, а затем – во «внешней» для человека стадии - в истории.

Учение об «Абсолютном Духе» состоит из трех частей: искусство, религия и философия. Деление учения на эти части отражает различие стадий самопознания Духа. Здесь представлены три возможные стадии, отличающиеся формами самосознания. Одновременно эти три стадии являются тремя видами осознания человеком свободы. Важно подчеркнуть, что различие стадий самопознания связано с вопросом различного отношения человеческого духа к бесконечности, так как Дух осознает себя через свою локализацию - через человека. Таким образом, в учении об «Абсолютном Духе» мы рассматриваем стадии соотношения познающего Духа с собой и одновременно вопрос о свободном отношении человеческого духа к бесконечности. Гегель говорит о том, что философия обладает научной формой, и в ней открывается единство истины искусства и религии. Внешний способ самосозерцания Абсолюта (искусство) «становится в тотальности религией», истина которой есть, по сути, расширенная до безусловного истина искусства. Затем Дух переходит от созерцания к мышлению, мышлению самопознающему; Дух становится понимающим. Самопознание здесь происходит в форме «понятия». Все содержание нашего сознания определяется чувствами, созерцаниями, образами, но высшими из этих форм являются понятия, потому что сам Абсолют обладает понятийной формой. В философии сами формы организации знания становятся содержанием знания, содержание знания делается объектом познания. Отличие философии от искусства и религии заключено еще и в том, что только в случае оперирования понятиями, мы понимаем их «значения для мышления», мы вообще можем понимать всю схему «Энциклопедии», все устройство реальности. Главной заслугой Гегеля как раз и надо считать то, что он ставит задачу показать развитие действительности, не упустив в описании ни единого момента ее развития.

#### **Вопросы для самоконтроля:**

1. В чем специфика философской проблематики эпохи Нового времени?

2. В чем различие между рационализмом и сенсуализмом как гносеологическими позициями?
3. Каковы особенности индуктивной методологии Ф. Бэкона?
4. В чем сущность гносеологической концепции Р. Декарта?
5. Каковы существенные различия философских позиций Декарта, Спинозы, Лейбница при рассмотрении проблемы субстанции?
6. Как в философии Декарта и Спинозы обосновывается приоритет рационального познания по сравнению с чувственным?
7. Каковы основные аргументы Локка в критике теории «врожденных идей»?
8. Каковы основные положения гносеологической концепции Дж. Локка?
9. В чем, по мнению Дж. Беркли, заключается ограниченность сенсуализма?
10. В чем специфика скептицизма как гносеологической позиции?
11. Каковы особенности немецкой классической философии и в чем состоит основная проблема, решаемая ее представителями?
12. В чем суть кантовского агностицизма и какую проблему в теории познания стремится решить философ?
13. На какой предпосылке строится философия Фихте?
14. В чем суть философии тождества Шеллинга?
15. Как Гегель определял природу философии и ее предмет?

## **Литература:**

### **Основная**

1. Антология мировой философии: М.: 1971. Т.3.
2. Бэкон Ф. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1971-1972.
3. В. Вундт. Введение в философию. М.: «ЧеРо», «Добросвет», 2001.
4. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч 1. Феноменология духа. СПб.: «Наука», 2002.
5. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М.: Мысль, 1974.
6. Гоббс Т. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль 1989-1991.
7. Декарт Р. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль. 1989-1991.
8. Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1999.
9. Локк Д. Сочинения. В 3 т. М.: Мысль, 1985-1988.
10. Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т., М.: Госполитиздат, 1957.
11. Фихте И.Г. Сочинения. СПб.: Наука, 2008.
12. Шеллинг Ф.В.И. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1987-1989.
13. Юм Д. Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1996.

### **Дополнительная**

1. Дмитриева Н.А. Философия Канта как философия свободы: иная глобализация. Обзор X Международного Кантовского конгресса. /Н.А.Дмитриева // Вопросы философии. 2005.- № 8.
2. Историческое введение в философию: учебник /В.В. Соколов. М.: 2005.
3. История зарубежной философии. Учебное пособие (под ред. Агапова Е.П., Золотухиной Е.В.). Ростов-на-Дону: Феникс, 2016.
4. История философии: учебник /В.В. Васильев. М.: МГУ, 2005.
5. Куно Фишер. История Новой философии. Рене Декарт. М.: АСТ, 2004

6. Куно Фишер. История Новой философии. Фрэнсис Бэкон. М.: АСТ, 2003
7. Лопатин Л.М. Лекции по истории новой философии.: КомКнига, 2007
8. Мир философии. Хрестоматия: в 2-х т. М.: 1991. (2-е изд. М.: 1997).
9. Немецкая классическая философия: учеб. для вузов. / В.Н.Кузнецов. М.: Высшая школа, 2003.
10. Основы философии: учебник/ А.Н. Ерыгин. Ростов–на–Дону: Дашков и К, 2006.
11. Рассел, Б. История западной философии ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней: 4-е изд. Новосибирск: Новосибирский ун-т, 2003.
12. Реале Джованни и Антисери Дарио. Западная философия от истоков до наших дней: в 4-х ч. СПб.: 1996. Ч.3. С. 627-663 (Кант); СПб.: 1997. С. 59-110. (Гегель).
13. Соколов В.В. Европейская философия XV-XVII веков. М.: Высшая школа, 2003.

## **Модуль 4. Западная философия второй половины XIX века и современная философия: основные направления**

### **Раздел 4.1 Неклассическая философия**

Во второй половине 19 века в западноевропейской философии вообще и философии истории в частности на первый план выдвигается принцип спонтанности исторического процесса, его непрерывности и необратимости, индивидуальности и неповторимости различных явлений и законов. В этом раскрытии индивидуальной и неповторимой природы исторического философия должна была преодолеть антиисторизм просветителей и объективизм позитивизма. Но этого не произошло, поскольку «историзм» утверждался здесь на основе иррационалистической трактовки исторической действительности, за счет отрицания закономерностей исторического развития и путем сведения исторического познания к интуитивному постижению истории. Во второй половине XIX в. критика идеализма и рационализма немецкой классической философии, особенно гегельянства, шла по двум направлениям: «критика слева», представленная материалистической философией Л. Фейербаха, К. Маркса и Ф. Энгельса; «критика справа», представленная различными иррационалистическими течениями.

В широком смысле иррационализм — это философское направление, ограничивающее возможности рационального познания и противопоставляющее ему интуицию, веру, созерцание и т.п. К концу 19 в. выявились три основных разновидности иррационализма: объективно-идеалистическая, представленная поздним Ф.В.Й.Шеллингом и А.Шопенгауэром; субъективно-идеалистическая, представленная

С.Кьеркегором; и «философия жизни», представленная Ф.Ницше, В.Дильтеем, А.Бергсоном.

В своей книге «Мир как воля и представление» **Артур Шопенгауэр (1788-1860)**, выступая критиком рационализма Г.В.Ф. Гегеля, универсальным принципом своей философии провозглашает волюнтаризм, согласно которому главной движущей силой, определяющей все в мире, является слепая мировая воля, а не разум. Познавательный процесс, с точки зрения Шопенгауэра, осуществляется через представление субъекта в трех формах: как непосредственное познание, как отвлеченное (рефлексивное) познание, присущее науке и как интуитивное познание, которое философ считает высшей формой познания. Таким образом, не ученый, а художник с его интуицией способен познавать вечную и неизменную сущность вещей, «вещь в себе», которую Кант считал непознаваемой. Этой «вещью в себе» мира является мировая воля - абсолютное начало, корень всего сущего, идеальная сила, способная определять все сущее и влиять на него. Она также есть высший принцип, который лежит в основе мироздания. Поскольку воля отдельного человека слабее совокупной воли окружающего мира и подавляется ей. Шопенгауэр не верит в человеческое счастье и развивает этику пессимизма, созвучную мироощущению древнеиндийской философии, рассматривавшей жизнь как страдание.

Вывод, окостеневшим абстрактным схемам рационализма и наукообразным конструкциям позитивизма иррационализм и, родившаяся на его основе философия жизни противопоставляют свои понятия «жизни», «потока становления», «жизненного порыва». Ее представители пытаются возродить умерщвленную односторонним рационализмом диалектику жизни, раскрыть иррациональные, бессознательные и подвижные основы мышления и разумной деятельности. Однако в русле этой борьбы против позитивистского натурализма, недооценивавшего специфику истории и человеческого бытия, иррационализм выступает против идеи объективного исторического познания вообще.

Кризисный характер переходной эпохи рубежа веков, проявившийся во всеобщей утрате веры в идеалы разума, пессимизме и разочаровании, нашел свое выражение в философии жизни. Помимо этого, философия жизни явилась попыткой преодолеть ограниченность механистического материализма с иррационалистических позиций. Фундаментальным понятием этой философии является понятие жизни как абсолютного, бесконечного начала мира, которое нельзя познать средствами научного разума, которое нельзя расщеплять на материю и сознание, которое активно, многообразно и находится в вечном становлении. В философии жизни можно выделить, прежде всего, два течения: одно понимало жизнь в биологическом смысле, распространяя биологические характеристики на всю Вселенную, рассматривая ее эволюцию как внутреннее переживание

(**Вильгельм Дильтей**), как «жизненный порыв» (**Анри Бергсон**): другое истолковывало жизнь как волю (**Фридрих Ницше**), как иррациональную игру духовных сил (**Георг Зиммель**).

Благодаря ярко выраженному стремлению к радикальной переоценке предрассудков, принятых в сфере ценностей, критике классической философии и метафорической форме изложения собственных идей, философию **Ф. Ницше (1844-1900 гг.)** часто обозначают «началом» современного, «неклассического» способа философствования. При изучении философии **Ф. Ницше** необходимо стараться избегать устоявшихся «штампов», упрощающих его учение. Изучая философию **Ф. Ницше**, в первую очередь нужно обращать внимание на поэтапное развитие его философских идей, видоизменение главных философских концептов.

Творческий путь **Ф. Ницше** начался с изучения античной классики и серьезным увлечением греческими текстами. Знакомство **Ницше** с философией **А. Шопенгауэра** меняет его мировоззренческие ориентиры.

В своей ранней работе «Рождение трагедии из духа музыки» (1872), посвященной **Р. Вагнеру**, **Ницше**, по сути, дает нестандартную для академической среды того времени оценку античной культуры и **Сократа**, выделяя два культуuroобразующих начала: «дионисийского» и «апполонического» (жизнеутверждающего и потустороннего). Университетская среда не приняла эту работу, и это послужило началом отхода **Ницше** от академического философствования. Главная идея **Ницше** заключена в том, что необходимо связать перелом, произошедший в античной культуре, необходимо связать с фигурой **Сократа**. **Сократ** задает вопрос о смысле жизни, вместо того, чтобы ее просто утверждать. Это приводит к забвению жизни и утверждению ценностей такой области, которая находится вне ее. Описанный в этой книге конфликт, под влиянием позитивистской ориентации описывать саму реальность, трансформировался в творчестве философа в дальнейшем в общий критицизм и деконструкцию привычных ценностей.

После выхода работы «Человеческое, слишком человеческое» (1878) становится ясно, что **Ницше** занимает атеистическую, антихристианскую позицию, и также критикует учение **Шопенгауэра** о «мировой» воле, заменяя его учением об индивидуальной воле, всеобщей «воле к власти».

Философию **Ницше** тяжело систематизировать, но вместе с тем, из книг «Утренняя заря» (1881), «Веселая наука» (1882) можно понять, что для **Ницше** - мир — это постоянное становление; его сущность – «вечное возвращение», то есть повторение и обновление того, что уже неоднократно существовало. Вещь – это момент устойчивости в постоянном становлении, мир не поддается интеллектуальному расчленению. Интеллект схематизирует мир, в основании которого лежит воля, интеллект

схематизирует жизнь в той мере, в которой это нужно для практических потребностей организма.

Учение Ф. Ницше о языке основано на его взглядах, касающихся оценки традиционного философского взгляда на природу человека. С точки зрения Ницше, человек не является мерой всех вещей, как было принято считать в классических философских системах, религиозных догматах и научных теориях. Рассуждения Ницше о языке вплетены в его критику традиционных философских рассуждений о человеке, его возможностях, его места в мире. Нельзя считать взгляды Ницше о языке каким-то отдельным учением, не связанным с целым комплексом его идей, выражающимся в учении о «Сверхчеловеке» (понятие «сверхчеловек» встречается еще в «Политике» Аристотеля). Ницше считает, что само сущее, жизнь, нельзя мерить человеческими мерками. Шкалой для измерения жизни выступают не человеческие качества, а сама же жизнь, ее требования и ее масштаб.

Исходя из этого, Ницше утверждает, что окружающий мир не поддается интеллектуальному расчленению и соответственно этому расчленению адекватному языковому выражению. Вот как об этом пишет сам философ: «На протяжении чудовищных отрезков времени интеллект не производил ничего, кроме заблуждений; некоторые из них оказывались полезными и поддерживающими род: кто наталкивался на них или наследовал их, тот вел более удачную борьбу за себя и за свое потомство. Подобные ложные верования, передававшиеся все дальше и дальше по наследству и, наконец, ставшие почти родовой основой человека, суть, например, следующие: существуют постоянные вещи; существуют одинаковые вещи; существуют вещи, вещества, тела; вещь есть то, чем она кажется; наша воля свободна; то, что хорошо для меня, хорошо и в себе, и для себя. Лишь гораздо позже выступили отрицатели и скептики таких положений – лишь гораздо позже выступила истина, как бессильнейшая форма познания. Казалось, что с нею жить невозможно, наш организм был устроен в противоположность ей; все его высшие функции, восприятия органов чувств и вообще всякого рода ощущения действовали в контакте с теми испокон веков усвоенными основными заблуждениями. Более того: положения эти стали даже нормами познания, сообразно которым отмерялось «истинное» и «ложное» - вплоть до отвлеченнейших областей чистой логики» («Веселая наука»).

Выходит, что, формулируя устойчивые учения о познавательных способностях, люди исходили из соображений собственного удобства, покрывая тем самым свои слабости. Вера в истинность интеллекта приводит нас к убеждению об истинности наших высказываний о мире. Поэтому необходимо правильно оценить человеческое познание, как процесс выражения всего существующего в словах.

Человеческий язык несоразмерен действительности, поскольку в словах выражается всегда нечто всеобщее, а в реальности всегда существуют единичные вещи. В познании мы строим фикции, и если они становятся полезными для человека, то они называются истинными; если же фикции не служат человеку для ориентации в жизни – тогда они называются ложными. Знание, как результат работы интеллекта, - фиктивно, но оно может помогать человеку ориентироваться в мире. В оценке языка, познания, в вопросах истинности, с точки зрения Ницше, нельзя оставаться в рамках «веры в противоположность ценностей». Критикуя плоскость рассуждений о понятийном, «логическом» языке как о явлении, смысл которого заключен в адекватности выражения действительности, в его истинности, Ницше предлагает перейти совсем в другую плоскость, где определяющими моментами являются изволения человека, его инстинкты, мотивы его высказываний, его отношение к действительности. «Ибо, говоря снова: человек, как всякая живая тварь, постоянно мыслит, но не знает этого; осознаваемое мышление есть лишь самонаименьшая часть всего процесса, скажем так: самая поверхностная, самая скверная часть, - ибо одно только это сознательное мышление и протекает в словах, т.е. в знаках общения, которыми и возмещается начало осознания. Короче говоря, развитие языка и развитие сознания (не разума, а только самосознания разума) идут рука об руку. Следует добавить к этому, что не только язык служит мостом между одним человеком и другим, но и всякий вообще взгляд, нажим, жест; сознательность наших чувственных впечатлений в нас самих, сила, позволяющая фиксировать их и как бы помещать их вовне, возростала пропорционально росту необходимости передавать их другим посредством знаков» («Веселая наука»).

Вопрос о соотношении языка и действительности может быть поставлен, по Ницше, только в том случае, если язык (и соответственно – мышление) образен и метафоричен. Действительность не ухватывается логическим понятием, а метафоры и образы – это более смысловые средства, так как выражают жизненные переживания. Такая установка Ницше объясняет и сам характер его сочинений. Содержание сочинений, по замыслу автора, должно мотивировать читателя через собственные переживания самому обращаться к поднимаемым в тексте проблемам.

Обращение к жизни и к человеку развивается у Ницше в теме критики современности и свойственных ей культурных ценностей. В «Утренней заре» критике подвергается политика поддержки социальных и экономических вопросов, происходящая в ущерб более важных, для Ницше, дел. Политики, «люди дела», лица, представляющие современное национальное образование, и даже нищие – все они критикуются Ницше. Гумбольдт, Шиллер, Шеллинг, Гегель приносят вред, предлагая «погоню» за абстракциями.

Книгу «По ту сторону добра и зла» (1886) надо оценивать, как теоретическое обоснование и продолжение более художественного, нежели чем философского, произведения «Так говорил Заратустра» (1883-1886). С точки зрения Ф. Ницше, жизнь, порождающая борьбу и естественное неравенство, предается забвению, чему способствуют устоявшиеся культурные нормы, включающие в себя этические и религиозные правила, философские концепты, научные притязания. Ницше близок к позиции отождествления мышления и бытия, в связи с этим древние античные философы-досократики им оцениваются гораздо выше, чем все другие представители западной философии. Традиционная философская «истина» строится, по Ницше, базируясь на вере в «противоположность ценностей». Философы обедняют жизнь тем, что выделяют из нее какой-то один понравившийся им элемент и, вознося его над всем, создают некоторый суррогат действительности, объявляя его истиной. По сути, в этом философствовании происходит спасение от своих слабостей: не имея возможности жить полноценно, философы создают ущемленную действительность, в которой им комфортно существовать.

Но философию Ницше нельзя считать вульгарным провозглашением аморализма; представления философа о жизни, о «вечном возвращении» и о «сверхчеловеке» лежат в основе его собственных этических воззрений. Ницше считает, что нельзя закрывать глаза на саму природу этических внутренних конфликтов человека, необходимо выявлять все «лицемерие» принятой псевдо-«добродетели». Отказ от «лицемерной» морали необходим ради прогресса человечества, любовь к человечеству будущего, к «сверхчеловеку» связана с отрицанием его настоящего. Разрыв с принятыми нормами включает в себя критику христианских ценностей: доброты, смирения, сострадания, поскольку эти ценности также мешают прогрессу человечества и скрывают все его недостатки.

Однако далее в творчестве Ницше тема переоценки ценностей, особенно в отношении христианства, принимает более радикальный характер. В работе «Антихрист: проклятие христианству» (1888) Ницше говорит о том, что христианство, с призывами к состраданию, милосердию и послушанию, портит самого человека, подавляя его важнейшие жизненные инстинкты. Поэтому должна наступить новая эпоха с новой системой ценностей, в которой право на существование будет иметь только сильный. «Сверхчеловек» стоит вне моральных норм, сам создает такие нормы. Он является «аристократом духа», тем, кто сильнее всех любит человечество.

Немецкий философ **В. Дильтей (1833-1911)** является представителем «философии жизни», основоположником «понимающей психологии» и одним из основателей исторической герменевтики.

Основной исследовательский интерес Дильтея концентрируется вокруг вопроса о таком методе познания, который был бы адекватным

гуманитарному знанию. К тому времени традиционное распределение наук на «науки о природе» (естествознание) и «науки о духе» (социальное и гуманитарное знание) уже состоялось. Эти два класса наук различаются по объекту, методологии, целевым установкам, понятийному аппарату. Лидеры баденской школы неокантианства В. Виндельбанд и Г. Риккерт сформулировали и инструментально-содержательное различие: «науки о природе» пользуются «номотетическим» (генерализующим, обобщающим) методом и соответствующими понятиями, посредством которых формулируются законы. А «науки о духе» используют «идиографический» (индивидуализирующий) метод, описывающий неповторимые, индивидуальные факты и события. Общие для обоих классов языковые и научные понятия и абстракции акцентируются так же по-разному: в гуманитарном познании они лишь только обеспечивают полноту описания, необходимым условием здесь является ценностное отношение к реальности. А для естественных наук адекватные понятия, обеспечивающие формулировку законов, - это цель, результат и необходимое условие. Методом «наук о природе» является объяснение, а в «науках о духе» - понимание.

В. Дильтей приступил к созданию общей теории объяснения и понимания, ставшей основанием герменевтики. Ориентируясь на идею разделения наук, метод объяснения они относили к естественным наукам, а метод понимания – к гуманитарным. Понимание – это постижение и порождение смысла. Такое четкое содержательное определение стало возможным благодаря философу – герменевту Ф. Шлейермахеру, придавшему пониманию категориальный статус. Дильтей подошел к этой проблеме с другой стороны: «науки о духе» он воспринял как науки о жизни людей. По его убеждению, познание вообще должно фундироваться на жизни, но жизнь человека, общества требует особенно осторожных усилий со стороны исследователя. Потому что, в отличие от жизни природы, жизнь человека исследуется не «со стороны», а «исходя из нее самой», в непосредственном ее постижении в полном объеме и до самых глубин. А в глубинной основе познания лежит душевная жизнь. Вся культурная, историческая, социальная область может быть познана, понята только из живых связей человеческой души.

Здесь очень важно знать, что понимание активируется только через «переживание» и его разновидности – через такие психо-эмоциональные способности, как «вживание», «сопереживание», «вчувствование». Форма и содержание «переживания» слиты воедино: сам психический процесс и есть то, что переживается. Однако обретенная при этом полнота опыта превышает психические затраты, возможно, что это превышение обусловлено самим внутренним и внешним опытом переживания.

И «науки о природе», и «науки о духе» ориентированы на опыт, но на различный и по-разному осваиваемый. В опыте «наук о духе» объект таков, что он с необходимостью «совмещается» с индивидом. Общее духовное поле как бы притягивает к себе единичное. В этом опыте – переживании присутствует вся духовная жизнь индивида, его внутренний мир, особенности психики. В своей работе «Описательная психология» Дильтей говорит о том, что объяснение осуществляется на интеллектуальном уровне, а понимание – через «взаимодействие в постижении всех душевных сил», через установку на целостность объекта и восприятия, чтобы постигать затем «единичное и отдельное» - «отдельный жест и отдельное действие».

«Науки о природе» используют чувственно-рассудочные данные опыта, а «науки о духе» ориентированные на опыт как на «жизнь», «проживают» в опыте, можно сказать, трижды: 1) во внешнем всеобщем опыте, кумулированном в объективациях духа; 2) во внутреннем, понимающем, психологическом опыте самого процесса освоения «текста» культуры; 3) в «первичном восприятии», лежащем в самой глубине переживания: несмотря на то, что восприятие первым вступает в процесс переживания – распознавания, еще до рассудочно-понимающей деятельности, оно уже содержит в себе некое предшествующее знание о связях и значениях и души, и мира. Позднее философ-герменевт Г. Гадамер назовет подобное знание «до-текстовым», подразумевая под «текстом», как и Дильтей, весь культурно-исторический мир.

В акте понимания между начальным переживанием и результативным пониманием существует еще и промежуточное звено – «выражение». Необходимость этого феномена продиктована стремлением внутренней духовной жизни индивида выйти за пределы субъективного живого сознания и переживания и приобщиться к смысловому объему понимания, во-первых, в виде «проживания» духовных объективаций (наука, искусство, философия, религия, право, мораль, литература, фольклор, мифы, традиции, язык, стиль жизни, формы общения и т.д.). Во-вторых, в виде объективации живых связей своей собственной души, то есть, в виде творческой и любой созидательной деятельности. При этом любое самовыражение ведет к углублению самопознания. Переживание выражает себя, это выражение должно быть пережито, тогда приходит понимание. Следует отметить, что в триаде «переживание – выражение – понимание» важную роль играет также и «воображение», придающее пониманию целостность.

Исторический аспект учения Дильтея проявился как объективная необходимость, вызванная в том числе самим характером его основных понятий, объединенных предельным понятием «жизнь». Это универсальное понятие, взятое в отношении истории, принимает вид способа бытия индивида в определенной системе культурно-исторических форм и связей, причем, в совокупности актуального и прошлого бытия и при постоянном

порождении новых форм духа. Понятие «жизнь» объединяет также и основные аспекты учения философа – психологический, герменевтический, исторический – в единую систему. Активирует эту систему на практике способность индивида к проявлению «душевной взаимосвязи». В историческом плане это проявляется как постоянная связь души со старыми и новыми формами духа, как объективация индивидуальных «взлетов» души во всеобщие формы духа в творчестве, как присвоение душой всеобщих форм духа в повседневной жизни.

И здесь особая роль принадлежит пониманию. Именно оно обеспечивает результат «душевной взаимосвязи», самое «жизнь», через ее «проживание – переживание», через «выражение», в новом «понимании». Но понимание распознает не только внешний «текст», но и внутренний «текст» самой души индивида, формирует его духовность, позволяет распознать собственное «я» в сравнении с другим, с «ты», с настоящей и прошлой общечеловеческой духовностью. Встреча с «текстом» - это не только встреча духа с «другими», но и с самим собой. И эти «другие» длительно и упорно формируют у индивида то, без чего жизнь остается неполноценной – историческое сознание. В своем эссе «Сон» Дильтей пишет: «историческое сознание разрывает цепи, дает свободу, единство души, способность увидеть непостижимую, но откровенную совокупность вещей. Истина присутствует в каждой из сторон совокупности».

Жизнь переживается каждым индивидом, каждый человек обладает разными жизненными отношениями. Жизнь каждого человека творит из себя свой собственный мир. «Жизнь» объективируется в различных проявлениях, но все формы объективации все равно объединены одним общим основанием. Когда жизнь становится предметом личных размышлений, возникает «жизненный опыт» человека. «Жизненный опыт», по Дильтею, лежит в основе обычаев и традиций. «Жизнь» выступает всегда в противоречивом виде: «жизнь» для человека в одном случае представляется определенной закономерностью, в другом – хаотичным набором случайных фактов. «Жизнь» полна загадок, и концентрация ее противоречивости выражена в главной «загадке» жизни – в факте «рождения» и «смерти». Знание о «жизни» отлично от научного знания, несмотря на то, что в обоих видах знания используются «категории». В научном знании категории носят формальный характер, в знании о «жизни», в науках о духе, в «жизненных» категориях раскрывается общая всем людям душевная связь, «дух».

Именно «жизнь», а не научное познание, выступает корнем «мировоззрения» человека. «Мировоззрение» понимается Дильтеем как определенная реакция на «загадки жизни», реакция на «бесконечность». И мировоззрение выступает объектом философского исследования. Существуют три типа мировоззрения: «художественное», «религиозное», и «метафизическое». Эти типы мировоззрения вечны, надисторичны. Типы

мировоззрения, вопреки мнению Гегеля, анализирующего искусство, религию и философию в «Философии духа», не сменяют друг друга. Принадлежность человека к тому или иному типу мировоззрения определяется его психическим складом. «Метафизическое» мировоззрение реализуется в трех видах: «натуралистическое», «идеализм свободы», «объективный идеализм». «Натуралистическое» мировоззрение представляет мир, в котором нет вмешательства сверхъестественных сил; «идеализм свободы» противоположен натурализму; а «объективный идеализм» говорит о целостности духовной жизни человека.

#### **Раздел 4.2. Философия «первого» позитивизма**

**О. Конт (1798-1857)**, французский философ, родоначальник французского позитивизма. В число учений, которые Конт называет повлиявшими на него, входят учения Кеплера и Галилея, Бэкона и Декарта. Над своей главной работой, «Курсом позитивной философии» Конт работает в 1826 году, и в 1829 году эта работа привлекает внимание Дж. Ст. Милля. К последователям Конта относится и другой философ-позитивист, Г. Спенсер, хотя позднее он отрицает влияние философии Конта на собственное учение.

Задача, которую ставит Конт, заключается в следующем. Необходимо создать новую, строго научную философию, поскольку старая, традиционная философия изжила себя. Ни богословие, ни метафизические объяснения природы вещей не годятся. Все это не обеспечивает выявления сущности явлений. Необходимо внедрение положительной философии, которая будет опираться на конкретные факты и обобщения частных наук. Это нужно для того, чтобы объединить все новые завоевания и открытия научной мысли, которые были бы освобождены при этом от метафизических умозрений. Философия должна объединить все частные науки в единое и целое общее знание о мире. Объединение всех наук в универсальное знание связано с постижением связей, возникающих между явлениями природы; открываются их общая основа и законы их развития. Также Конт говорил о необходимости создания и положительного метода восхождения к какому-нибудь определенному факту, с которым явление состоит в определенной связи. Этот метод применим не только к явлениям неорганической природы, но возможен и в отношении органической и социальной.

Конт сформулировал универсальный «закон трех стадий», которому, по его мнению, подчиняется развитие отдельной личности, человеческого познания и история всего человечества. Первая стадия – «теологическая» («богословская», «поэтическая») вторая – «метафизическая» («отвлеченная») и третья – «позитивная» («научная»). Необходимо способствовать утверждению и развитию третьей стадии для выработки правильных идей,

что повлечет и развитие добрых нравов и совершенных социальных институтов.

Если мы обратимся к человеческому познанию, то мы увидим, что на первой стадии знание носит фиктивный характер. В стремлении постичь причины явлений, ориентируясь на получение знания абсолютного характера, человек обращается к явлениям природы, считая их результатом деятельности той или иной сверхъестественной сущности. Затем наступает вторая стадия, и Конт, обозначая ее понятием «метафизическое», подчеркивает происходящий здесь процесс отвлечения сущности явления от его непосредственной данности. Но по сути, «метафизическая» стадия есть продолжение стадии «теологической», поскольку здесь продолжается поиск общего начала происхождения явлений; меняется только то, что сверхъестественные силы заменяются философскими абстракциями: сущностями, «причинами», «основаниями». А достижение стадии «научного знания» означает признание невозможности постижения знания абсолютного характера, отказ от исследования и поиска первопричины, и переход к изучению условий существования явлений, отношений, возникающих между ними, «законов». В позитивном знании нет оторванности теории от практики, и ученый человек занимается опытным, научным изучением явлений и их соотношений. Частные науки предоставляют свободную от религиозных и метафизических предубеждений информацию о действительности, а философия понимается как «энциклопедическое обозрение» (по выражению Г. Струве) результатов исследований наук. Работа с представленными частными науками содержанием лишает философию ореола некоторой мистичности и загадочности: у философии нет никакого своего, понятного только философам, предмета.

Механицизм представленного закона, схемы, претендующей на универсальность, часто подвергался критике. Но по мысли Конта, сущность позитивизма составляет реальное научное знание, и оно позволяет человеку расширять власть над природой, предвидеть результаты исследования и увеличивать благосостояние обществ (их порядок и прогресс). Конт предлагает познать природу, научиться использовать ее силы, вместо того, чтобы оставаться в мире умозрений. Также позитивное знание должно освободить человека от «религиозного страха». Исходя из представлений о позитивном знании, по Конту, должны вырабатываться новые науки, новое искусство и новая этика.

В качестве примера применения позитивного основания, предполагающего подход к исследуемому явлению с конкретно-исторической точки зрения, обратимся к позитивному пониманию этики Контом. Позитивная философия является основой новой морали, она должна выработать всеобщие правила поведения, наиболее соответствующие всеобщему порядку вещей. В «Курсе позитивной философии» Конт говорит

о том, что все общественные наклонности людей, которые начинаются с простого общения, объясняются инстинктом и естественными побуждениями к совместному сожитию. Альтруизм и является в своей сути этим инстинктом, и он есть главное свойство организации живых существ. «Нравственное» является врожденным, инстинктивным и одновременно тем, что представляет собой продукт уже разумного действия человека, вторичного по отношению к врожденному. Разум создает из прирожденных свойств человека то, что уже потом называется «нравственными понятиями». То есть, по мысли Конта, люди имеют нравственные задатки, требующие развития.

При этом человеческая нравственность исторически изменчива, она развивается. Конт отрицает существование каких-либо постоянных норм и законов, нравственное развивается в сторону позитивного. Но какую бы форму нравственность исторически не принимала, любой ее форме свойственно то, что человек всегда понимает чужое благо через познание своего собственного интереса: чтобы я был счастлив, должны быть счастливы другие. Такая этическая позиция называется утилитаризм, то есть этика пользы. Эгоизм, собственный интерес играет в конечном итоге решающую роль в выработке нравственных понятий, а собственный интерес связан напрямую с благом другого человека.

Позитивное в этике заключено в культивировании той мысли, что личная жизнь человека зависит от жизни всего человечества. Конт предлагает свою формулировку нравственного поступка: «живи так, чтобы тебе нечего было скрывать от других». Личный интерес уступает место долгу перед обществом, родовой интерес превышает любой другой, и каждый отдельный человек, таким образом, легко может быть представлен как винтик в огромной общественной машине. Но для достижения этого нужно заменить «устаревшую» моральную систему, дать позитивное обоснование «каждому поступку, каждой привычке и каждой наклонности или чувству», что повлияет и на счастье отдельного человека, и на благополучие общества.

«Положительное», позитивное знание должно распространиться и восторжествовать, способствовать «духовному преобразованию современных обществ». Классификация наук поможет этому тем, что покажет место и роль позитивного знания. Классификация наук, по мысли Конта, должна отразить, с одной стороны, принцип зависимости одной науки от другой, а с другой стороны - показать их историческое развитие и взаимосвязь. В предлагаемой классификации науки отличаются между собой по природе изучаемых явлений, по общности и независимости, и по сложности.

Классификация начинается с общего раздела «естественная философия», или «философия среды». Так как окружающая среда бывает неорганической и органической, то и науки отражают это же разделение.

Хронологически первой наукой выступает математика, которая делится, в свою очередь, на исчисление, геометрию и механику. Затем идут астрономия, физика, химия (в которой уже происходит обращение и к органической среде) и биология. «Естественная философия» выполнила свою задачу – подготовила платформу для развития философии человека, или «социальной философии». Так как любая наука имеет дело с пространством и временем, то это же относится и к «социальной философии». Есть социальная «статика», занимающаяся социальным пространством. В нее входит изучение социальных институтов: семьи, государства, церкви. Главный вывод Конта уже был сформулирован в социальных теориях Платона и Аристотеля: человек не может существовать вне общества. Однако общим недостатком всех учений о человеке и обществе прошлого, по Конту, является рассмотрение индивида в изоляции от общества: общественный статус провозглашался для такого субъекта, который был уже изначально рассмотрен вне общества.

Социальная «динамика» имеет дело с социальным временем; время – динамично, и в этом движении также работает «закон трех стадий». Эволюционируя, человеческое общество проходит следующие стадии: 1) военное государство (которое характеризует контроль над территорией), 2) легитимное (суть которого заключается в провозглашении правовых отношений) и 3) индустриальное – то есть позитивное. Предложенная Контом классификация наук должна положить конец не имеющему смысла продолжающемуся конфликту материализма и «спиритуализма» (идеализма).

**Дж. С. Милль (1806 - 1873)** большое время уделял проблемам взаимоотношения человека и государства, этики и теории познания. В период работы над своим главным трудом («Система логики силлогической и индуктивной») знакомится с книгой О. Конта «Курс позитивной философии». Проанализировав классификацию наук, предложенную Контом, Милль согласился с его точкой зрения относительно математики как первоначальной, базовой и самой общей науки. Но Милль не разделяет взгляд Конта на социологию как на уникальную, высшую науку, отстаивая ценность таких наук, которые бы исходили из внутреннего мира самого человека. С точки зрения Милля, Конт ничего не делает для развития «наук о духе», основанных на самонаблюдении. В своей книге «Конт и позитивизм», излагая философию Конта, Милль критикует его также и за полное отрицание сверхчувственной трансцендентной реальности, считая, что вера в непознаваемое Начало Вселенной не противоречит позитивной нацеленности на описание того, как фактически Вселенная развивается после своего сотворения. Ученый «позитивного» настроения не должен отрицать прежние, «метафизические» категории, он должен раскрывать их действительное значение.

Научное знание, по Миллю, есть результат обобщения данных опыта. Знание становится научным, когда оно передано в языке и приведено в систему. В «Системе логики силлогической и индуктивной» Дж. С. Милль поднимает вопрос о природе логики. Он считает, что все истины познаются двояким образом: «непосредственно» и путем «вывода» из других истин. Истины «непосредственные», полученные интуицией, являются первоначальными посылками, определяющими все остальное познание, так как истинность всех заключений мы согласуем с истинностью первоначальных посылок. Такими первоначальными истинами являются «телесные ощущения» и «душевные чувствования». С такими истинами, обладающими «несомненностью», логика дело не имеет. Логика имеет дело с «выводными» истинами; ее обязанность – дать критерий истинности уже выводимого положения. Логика понимается Миллем как учение об обосновании истины, как инструмент, она есть «судья всех частных исследований».

Что касается «метафизических» понятий «дух» и «тело», то Милль дает им следующую трактовку. Мыслью мы должны считать то, что происходит в самом духе, а не нечто вне его, не какой-то внешний «предмет», мы должны различать сам «предмет» и его «мысленный образ». Точно так же Милль различает само «ощущение» в теле и «причину», понимаемую как «физическую деятельность», которая вызывает это ощущение. Духом выступает само осознание ощущения; а тело – это сами физические процессы, причины ощущений. Дух не может быть сведен к тем процессам, которые в нем происходят: то есть к восприятиям ощущений, эмоциям, мыслям. Все, что можно сказать о самом духе – это то, что он есть «нить сознания», или ряд сознательных состояний. И о самих телах мы тоже ничего не можем сказать кроме того, что они возбуждают ощущения. Не надо задавать вопрос о том, что такое материя и дух сами по себе: телесные и духовные состояния представляют собой две совершенно различные сферы опыта. Психология как наука о душевной жизни должна изучать факты, составляющие душевную жизнь, исходя из них самих.

Важный момент его учения также заключен в его понимании «индукции» и выведенных им «правил единообразия природы». Милль считает, что «всякое умозаключение делается от частного к частному»; посылка любого умозаключения – есть все равно «частное», поскольку то, что понимается под «общим», «общими предложениями», есть «сформулированные частные факты». Индукция есть умственный процесс, при помощи которого мы заключаем, что то, что истинно относительно нескольких индивидуумов класса, истинно также и относительно всего класса. Природа подчинена принципу единообразия: она состоит из частных фактов, связанных причинными отношениями. Законы природы – это регулярности и единообразия. Каждый природный факт может выступать

началом умозаключения. Индукция в этом смысле выступает «обобщением из опыта»: «положение, что строй природы единообразен, есть основной закон, общая аксиома индукции». Посылка умозаключения есть «частное», полученное «заклучение» – такое же частное. Знанием признается только знание о единичных, конкретных фактах, или такое, которое получено с помощью индуктивных умозаключений. Таким образом, научное знание сводится к последовательному накоплению знаний о единичных, частных фактах. Душевная жизнь ассоциируется Миллем с природным единообразием: Милль утверждает, что в природе наличествует связь частных фактов, а в душевной жизни – связь частных посылок и заключений.

Как и Конт, Милль утверждает, что научный метод в принципе един для всех наук. Установка позитивной философии заключена в том, что мы применяем к духу, (то есть - в «науках о духе») методы естественных наук. Результатом такого применения является создание ассоциативного описания сознания: выявляются атомарные части сознания, и между ними выстраиваются каузальные связи. Такую же картину мы наблюдаем и в естественных науках, касающихся природы. По результату эти науки различаются: науки о природе являются точными, так как имеют дело с наблюдаемыми причинами, науки же о духе неточные, так как они вынуждены иметь дело со скрытыми причинами – мотивами того или иного поступка. Об этих мотивах мы можем только догадываться.

«Правила единообразия природы» есть результат индуктивного постижения самой действительности, результат применения движения от «частного» к «частному»; это и будет описанием самого факта. Таких правил пять:

1. Правило «единственного сходства»: если какое-то обстоятельство постоянно предшествует наступлению исследуемого явления, в то время как иные обстоятельства изменяются, то это обстоятельство есть причина данного явления;

2. Правило «единственного различия»: если какое-то обстоятельство имеет место, когда наступает исследуемое явление, и отсутствует, когда этого явления нет, а все другое остается неизменным, то данное обстоятельство и представляет собой причину явления;

3. Правило «единственного сходства и различия»: если два или большее число случаев, когда наступает данное явление, сходны только в одном обстоятельстве, в то время как два или больше случаев, когда этого явления нет, различаются только тем, что данное обстоятельство отсутствует, то это обстоятельство и есть причина рассматриваемого явления;

4. Правило «сопутствующего изменения»: если с изменением одного явления изменяется и другое, а остальные обстоятельства остаются неизменными, то между данными явлениями существует причинная связь;

5. Правило «остающейся части причины»: если сложная причина производит сложный результат и известно, что часть причины вызывает определенную часть этого результата, то остающаяся часть причины производит остальную часть результата.

Что касается этических взглядов Милля, то нужно сказать, что Милль, как и Конт, считает, что должна наступить новая жизнь человечества, построенная на новых этических принципах. Главным в такой жизни выступит стремление к общему счастью, в связи с этим, этика Милля, как и других представителей философии позитивизма, утилитарна. Ни религиозные нормы, ни закон разума не могут выступить основанием стремления к новой жизни. Развитие нравственных понятий в человеке происходит благодаря общественной жизни. Нравственность выступает продуктом взаимодействия между умственной и душевной организацией личности и общества.

Дальнейшие рассуждения о природе нравственного уже противопоставляют его этическую концепцию учению Конта. Милль считает, что нравственное само по себе есть развивающаяся сумма требований, предъявляемых общежитием к характеру и воле своих членов в интересах их собственного благополучия и дальнейшего совершенствования. И главной ценностью для морального человека является свобода индивида.

**Г. Спенсер (1820-1903)** - третий крупный представитель философии позитивизма. Для него наука – это вообще всякое знание, и прежде всего знание о порядке, закономерной связи явлений. Мир развивается эволюционно, то есть переходит от простого к сложному, интегрируясь в целостность. Спенсер, таким образом, подготовил теоретическую почву для теории эволюции Ч. Дарвина. Наука также, на первой ступени, существует как нерасчлененная целостность, затем происходит усложнение, дифференциация, после чего – интеграция и восстановление единства. Это – процесс индуктивного восхождения ко все более широким обобщениям. Вместе с тем, увеличится область непознаваемого, всегда окружающего сферу познанного, и именно в этой области находит себе место религия, так как ее предмет есть нечто такое, что лежит вне сферы опыта. Спенсер сближает науку и религию. Наука, согласно тенденции восхождения, к теориям все более возрастающей общности, изобретает все более абстрактные понятия, которые в конце концов настолько отходят от чувственного мира, что не выражают уже никакого научного знания, как и религия: «конечные религиозные и конечные научные идеи одинаково оказываются простыми символами действительности, а не знаниями о ней».

### Раздел 4.3 Западная философия между сциентизмом и антисциентизмом

Для развития неклассической западной философии 20 века характерно постоянное ощущение кризисного состояния всех наличных форм культуры, неустойчивости самих основ социальной жизни. Кризис этот разворачивается на фоне научно-технической революции, приводящей, в частности, к изменению статуса науки в системе культуры, к развитию средств массовой коммуникации. При этом важен не только рост технического могущества человека, но и тот факт, что эксплуатация человеком природы ставит новые острые проблемы. Ключевыми понятиями данной философской традиции выступают – **сциентизм и антисциентизм**. Суть в том, что в конце 19 начале 20 вв., когда наука превращается в важнейший фактор развития общества, остро встает вопрос о ее месте и роли в системе культуры. В этой ситуации возникает сциентизм, как социокультурная позиция, абсолютизирующая роль науки в обществе и культуре, считающая науку высшей духовной ценностью и достаточным условием мировоззренческой ориентации человека. Вследствие этого, философия, с позиции сциентизма, должна ориентироваться на тот тип мышления, который сложился в конкретных науках.

Но одновременно возникает и противоположное направление – антисциентизм, стремящийся подчеркнуть ограниченность науки и рассматривающий науку как нечто чуждое и враждебное человеческой сущности. Спор между двумя этими позициями особенно обостряется во второй половине 20 века после двух мировых войн и в условиях развития научно-технической революции с ее социальными последствиями. Поэтому для всех крупных философских направлений 20 века характерна проблематика, выражающая борьбу антисциентизма и сциентизма.

Обоснование философии в качестве строгой науки характерно для **феноменологии** Эдмунда Гуссерля. **Эдмунд Гуссерль (1859-1938)** продолжил исследования предшественников в области дескриптивной психологии и философии арифметики, став основоположником феноменологии. Основные работы Гуссерля: «Логические исследования» в двух томах (1900-1901), «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913), «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1936). В центре внимания Гуссерля – проблема сознания, вопрос о сущностном способе познания и основаниях intersубъективности. В своей философии Гуссерль демонстрирует, что предшествующее развитие наук не способствовало прогрессу в области чистого познания. Эмпирические науки не знают собственных сущностных оснований и продолжают «заблуждаться», впадая в релятивизм, т.е. признавая относительность собственного фундамента и истины. Гуссерль показывает, что логика и математика представляют собой такой тип знания,

который является образцом для всякой науки. Все науки Гуссерль делит на сущностные и фактические. Сущностные науки (логика, математика, сама феноменология) направлены на постижение сущности посредством метода усмотрения, схватывания сущности, т.е. всеобщих и необходимых свойств предмета одного рода. Фактические науки (все эмпирические науки) направлены на познание фактов – единичных предметов. Всякая фактическая наука нуждается в своем сущностном обосновании, чтобы избежать релятивистских выводов. Например, Гуссерль рассматривает современную ему психологию. Психология рассматривает сознание как факт, единичный предмет, не определяя саму сущность сознания, не пытаясь определить, что отличает сознание от других феноменов. Феноменология, напротив, делает своим предметом сущность сознания и усматривает интенциональный характер сознания (направленность сознания на предмет). Таким образом, феноменология представляет собой такой метод познания, который заставляет исследователя отказаться от «естественной установки» сознания и переключиться на сам процесс схватывания сущности предметов.

В процессе описания постижения сущности, Гуссерль использует понятие априорного познания, но не в кантовском смысле априори как доопытного. Гуссерль понимает под априорным познанием сущностное познание, которое также является разновидностью опыта. То есть имеются эмпирический и сущностный виды опыта, которые лежат в основании деления наук на фактические и сущностные.

Феноменологический метод Гуссерля называется «эпохэ», или феноменологическая редукция. Данный метод предполагает «взятие в скобки» всего того, что дает нам естественная установка сознания. По сути Гуссерль радикализирует метод сомнения Декарта, утверждая, что последний так и не совершил радикальной редукции. В рамках данного метода Гуссерль предлагает «взять в скобки» веру в существование внешнего мира, истины и законы эмпирических наук, эмпирического субъекта, осуществляющего процесс познания. Гуссерль в данной ситуации не является солипсистом и не утверждает, что кроме сознания не существует объективного мира. Он лишь подчеркивает, что для схватывания оснований чистого познания, нужно отказаться от всего того, что позволит нам впасть в релятивизм. И таким образом, совершив в нашем собственном сознании феноменологическую редукцию, мы увидим чистые интенциональные акты сознания, которые и являются основанием конституирования смыслов.

Сущностная природа феноменологии определила ее статус в качестве строгой науки, подобной логике и математике. Таким образом, Гуссерль показывает, что кризис европейских наук может быть преодолен только через проработку сущностных оснований любой науки. Феноменология является и образцом строгого исследования, и методом сущностного познания.

Примечательно, что для Гуссерля неокантианское деление наук на науки о духе (культуре) и науки о природе не представляет интереса. И науки о духе, и науки о природе, анализируемые в трудах неокантианцев являются эмпирическими или фактическими, но не сущностными или априорными науками.

Впоследствии феноменология, приобретая экзистенциальное измерение, предлагает противоположное определение философии как принципиально ненаучное знание. Такая позиция описана у М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и др.

**Неокантианская философия: Г. Риккерт (1863-1936)**, немецкий философ, представитель Баденской школы неокантианства, внес существенный вклад в разработку методологии социально-гуманитарного исследования и в развитие философии познания в целом. Основоположник этой ветви неокантианства, В. Виндельбанд обозначил круг проблем, которые в дальнейшем будут развиты и конкретизированы Г. Риккертом. Философская позиция Виндельбанда является своеобразной реакцией на набирающие силу в науке и в мировоззрении того времени материалистические и прагматические тенденции. Виндельбанд по названным проблемам указывает на следующие моменты: дуализм сущего и ценностей, существующий на онтологическом уровне; процесс познания ценностно окрашен, вынесение любого суждения включает в себя ценностный момент (признание истинности-ложности); онтологический дуализм находит отражение в методологической концепции: разделение всех наук на основе различия в предметной области на «науки о духе» и «науки о природе» признается неправомерным, так как специфика всякой науки определяется не предметом, а прежде всего методами, а также целями, которые она перед собой ставит. Определение цели есть признание некоторой значимости в процессе исследования, то есть ценности.

В соответствии с тем, какой результат исследования признается значимым - выведение общего или рассмотрение уникального, особенного, применяются различные методы: «номотетический» или «идиографический». Первый метод использует естествознание, а второй - науки о культуре. Но поскольку, общее необходимо выделять и при исследовании культуры, а уникальное встречается также в природе, то в определенные моменты номотетический метод применяется к рассмотрению культуры, а идиографический к рассмотрению природы. Познание есть процесс целостный и при использовании различных приемов, направлен к одной цели. Развивая замысел своего учителя Виндельбанда, Г.Риккерт создает философскую концепцию, где ценностные аспекты познавательной деятельности рассматриваются в качестве основания методологической специфики социально-гуманитарного знания. Наиболее значимые идеи Риккерта изложены в работах «Предмет познания. Введение в трансцендентальную философию» (1892), «Границы естественнонаучного

образования понятий» (1896), «Науки о природе и науки о культуре» (1899), «Философия истории» (1904).

Бытие, по Риккерт, есть совокупность субъектов и объектов. Но понятием «бытия» не исчерпывается понятие «мира», которое значительно шире. Бытие рассматривается философом как действительное, понятие же мира включает в себя не только действительное, актуальное, но и потенциальное, возможное, то есть нечто, что реально не существует, но все же в мире присутствует. Это не имеющий материальной оформленности идеал, смысл. Мир поэтому представляется единством действительности и ценностей.

Обосновывая эту мысль, Риккерт указывает на то обстоятельство, что ценности не могут принадлежать ни миру объектов, ни миру субъектов. Есть объекты, которые называют ценностями, но это не более чем название. В объектах ценность может обнаруживаться, присутствовать, но это не означает, что сам объект и есть ценность. Объект в данном случае выступает как материальный носитель идеальной ценности. Поэтому для избежания теоретических неточностей и терминологической путаницы такого рода объекты Риккерт предлагает обозначать понятием «блага».<sup>12</sup>

Ценность, безусловно, связана с актом оценки, но они не тождественны друг другу. «Проблема ценности есть проблема «значимости» ценности, и этот вопрос ни в коем случае не совпадает с вопросом о существовании акта оценки»<sup>13</sup>. Оценочный акт может либо осуществляться, либо нет. Ценность же имеет «значимость» самостоятельную, независимую от акта оценки. В акте оценки человек выражает отношение к «значимости», если же этого не происходит, то ценность существовать не перестает. Блага и оценки не являются ценностями, они представляют собой соединение ценностей с действительностью. Сами ценности таким образом не относятся ни к области объектов, ни к области субъектов. Они образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта.

Риккерт стремится создать философскую систему, где рациональное познание в логической форме могло бы схватывать иррациональный по сути мир. В качестве основания для формирования своей позиции Риккерт выбирает положение, что единство действительности и ценностей есть данность. На существование этого единства указывают и «блага», и «оценки», как соединение ценностей с действительностью. Поэтому, основной вопрос, который здесь возникает: каким образом осуществляется это единство? Действие, соотносящее переживание с ценностями, является процессом обнаружения значимости ценности для субъекта, что Риккерт называет смыслом. «Смысл акта переживания или оценки не есть ни бытие, ни ценность его, но сокрытое в акте переживания значение для ценности, а постольку и связь, и единство обоих

---

<sup>12</sup> Риккерт Г. О понятии философии – Риккерт Г. Философия жизни. – Киев, 1998, с.458.

<sup>13</sup> Там же, с.459.

царств. Соответственно этому мы обозначим теперь третье царство царством смысла...»<sup>14</sup>.

Смысл ни в коем случае не должен быть смешиваем с ценностью, он есть сущность всякого оценочного суждения и присутствует только в нем. В соответствии со сказанным, Риккерт выделяет три самостоятельных царства: действительность, ценности, смысл. Им соответствуют различные методы постижения: объяснение, понимание, истолкование.

Мыслитель настаивает на признании надындивидуальной природы ценностей, тем самым уничтожая возможность их психологического обоснования. В составе ценностного отношения можно выделить три элемента: ценность; субъект, производящий оценку и реализующий ценность в благах; культурно-исторические блага. Причем, активностью в данном отношении обладает только субъект. Риккерт полагает, что ценности значимы в отношении субъекта, поскольку именно субъект обладает оценивающей способностью, и «осуществляет ценности в благах». Участие субъекта в ценностном отношении проявляется в «тенденции к свершению», которая характеризуется осмысленной реализацией стремлений субъекта. Благодаря тенденции к свершению ценность осуществляется в благах. Понятия «тенденции к свершению» и «осуществление ценности в благах» являются основаниями иерархии ценностей в теории Риккерта.

Риккерт стремится найти сверхисторические основания теории ценностей. Для этого он исследует составляющие ценностного отношения: ценность - оценивающий субъект - культурные блага. Установление взаимосвязи между ценностями, направленностью деятельности субъекта («направленность свершения») и благами, позволяет произвести разграничение между двумя группами ценностей. Первая группа включает в себя логические, эстетические и религиозные ценности, которые осуществляются в созерцательной деятельности. Им соответствуют такие блага как: наука, искусство, религия (пантеизм). Вторую группу составляют этические и религиозные ценности, реализующиеся во взаимодействии людей. Этим ценностям соответствуют следующие блага: личная жизнь, социальная жизнь, религия (теизм). Создание научной основы для истолкования смысла, по замыслу Риккерта, должно способствовать прояснению мировоззренческой и методологической проблематики.

Историческая методология становится полноправной частью философии истории. Именно на нее возлагаются надежды по поводу решения многих насущных философско-исторических проблем, к которым относится необходимость разрешить вопрос об отношении философии истории к истории как специальной науке, и вопрос об отношении друг к другу различных областей в самой философии истории. Риккерт считает

---

<sup>14</sup> Там же, с.475.

возможным объединять под общим понятием «философии истории» три различающихся между собой направления: философия истории как всеобщая история, задача которой дать общий обзор исторической жизни; философия истории как наука об исторических принципах, понимаемых как «смысл» или «закон», в данном случае эти понятия признаются тождественными; философия истории как наука об историческом познании, часть логики. Особенное внимание Риккерт уделяет разработке логической части философии истории.

Историческое и естественное познание отличаются друг от друга методами и целями, которыми они руководствуются. Второе отличие - способ образования понятий. Историческое познание ограничено сферой индивидуального. В исторической науке процесс познания есть упрощения действительности. Целью этого процесса является выделение не общего, а значимого. Естествознанию приходится упрощать действительность, состоящую из объектов с повторяющимися свойствами, история имеет дело с многообразием уникальных объектов.<sup>15</sup>

В качестве своей задачи Риккерт видит не создание нового варианта исторической методологии, а выявление, на основании имеющихся исторических трудов той логики исследования, которая в них содержится, поскольку для него быть наукой - значит обладать логической структурой.

Риккерт говорит о двух способах образования понятий - генерализирующем (понятие создается посредством отвлечения от индивидуальных свойств объекта) и индивидуализирующем (понятие есть результат преодоления многообразия, но с сохранением индивидуальных свойств объекта). Вопрос, который в этой связи необходимо решить: как возникает обязательность понятия об индивидуальном? Риккерт далек от того, чтобы жестко причислять генерализирующий метод к области естествознания, а индивидуализирующий к области истории. Любой объект в рамках любой науки может рассматриваться как с точки зрения генерализирующего, так и с точки зрения индивидуализирующего метода. Логическое исследование должно исходить из вопроса о значении того и другого. Значение генерализирующего метода отрицать нельзя, он может применяться повсюду, в том числе и в исторической науке; это, однако не означает, что данный метод может абсолютизироваться в качестве единственно научного.

Процесс индивидуализации у Риккерта не тождествен процессу изоляции объекта из среды его существования, напротив, задачей индивидуализирующего метода является познание целого, то есть специфики связей между объектами. Процесс обнаружения целого, то есть выявления общего в исторической действительности включает в себя ряд моментов.

---

<sup>15</sup> Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1997. с.273.

Во-первых, необходимо рассмотреть все явления в их взаимосвязи. Историческая связь отличается от естественнонаучной тем, что при исследовании связей объекта со средой, и то, и другое понимает, не как типичное, а как уникальное. Также, выявление исторической связи предполагает изучение объекта в его развитии, понимаемом тоже как уникальный процесс. Историческая связь понимается как выявление уникального ряда развития объекта, включенного в определенную среду. Среда в качестве целого включает в себя объект как часть, ряд развития как целое включает в себя стадию развития как часть.

Во-вторых, образование исторического понятия происходит вопреки обычному правилу логики - уменьшение объема понятия в связи с увеличением степени его общности, историческое понятие в отличие от естественнонаучного включает в себя богатство всех своих частей. Генерализирующий метод рассматривает связь объектов со средой как устойчивую закономерность, а индивидуализирующий метод - как уникальный процесс становления. «В истории «развитие» ведь всегда означает возникновение чего-то нового, до сих пор никогда не бывшего. А так как в понятие закона входит лишь только то, что всегда можно рассмотреть таким образом, как будто бы оно повторялось любое число раз, поэтому, понятия исторического развития и понятия закона взаимно исключают друг друга»<sup>16</sup>.

В-третьих, большое значение для понимания исторического метода имеет рассмотрение причинной связи. Очень часто причинная связь в исторической действительности отрицается на том основании, что в истории господствует свобода. Однако свобода еще не составляет беспричинности. Причинность в истории также носит индивидуальный характер, то есть не имеет статуса закономерности. Историк выстраивает индивидуальные причинные ряды, и, хотя для этого он может пользоваться генерализирующими понятиями, это еще не означает изменения логической специфики исследования в целом. Историческая причинная связь и исторические ряды развития рассматриваются как уникальные и индивидуальные, то есть как явления эмпирической действительности, а не как абстрактные понятия.

В-четвертых, использование общих понятий, добываемых посредством генерализирующего метода, для историка неизбежно, поскольку он хочет научно выразить необходимость взаимосвязи причины и следствия, а научное исследование невозможно без использования общих понятий. Тем самым, Риккерт не отрицает возможность применения в общественном знании генерализирующего метода, но указывает на ограниченность его применения, так как результаты, достигаемые благодаря использованию этого метода, служат только вспомогательными средствами для достижения целей исторического

---

<sup>16</sup> Риккерт Г. *Философия жизни*. Киев, 1998. С. 196.

познания, а не самой этой целью. История в отличие от естествознания не стремится к построению системы общих понятий. Кроме того, в истории присутствуют общие понятия, являющиеся продуктом индивидуализирующего метода. Риккерт называет их индивидуализирующими коллективными понятиями. Цель образования такого рода понятий находится в полном соответствии с целями индивидуализирующего метода, поскольку эти понятия представляют собой не обобщения, а «изображение индивидуальности группы».

В-пятых, при исследовании проблемы объективности общих исторических понятий следует иметь в виду, что историческое познание заключается в выделении значимого по сравнению с незначительным. Историческое исследование соотносит исторический материал с ценностями, имеющими надиндивидуальную, трансцендентную природу, на основании чего и происходит выделение значимого. Этот процесс не тождествен с актом оценки: люди разных убеждений будут по-разному оценивать одни и те же политические события, но они не выбирают их по своему вкусу, а обращают внимание на то, что значимо для всех.

В-шестых, Риккерт делает вывод о том, что установление связи между историческим и духовным бесплодно в логическом смысле, так как «духовное», даже понятое очень узко, как «хотящие и ценящие духовные существа», может быть объектом генерализации. Центральным пунктом исторической методологии является «отнесение к ценности». Разграничение исторического и неисторического происходит именно в соответствии с этим пунктом. Предметом истории является все, что может быть отнесено к ценности.

Суть процесса социально-гуманитарного познания, по Риккерту, состоит в раскрытии смысла, поиск которого есть поиск истины. Понимание истины как смысла ведет к опровержению вывода эпохи Просвещения о полной прозрачности истины для разума, поскольку такая истина не может полностью уложиться в жесткие рамки рациональности. Обретение истины через раскрытие смысла требует участия всей совокупности духовных и познавательных способностей человека. Понимание процесса познания как раскрытия смысла характерно для таких философских направлений как философия жизни, экзистенциализм, феноменология, герменевтика. В учении Риккерта эти идеи приобретают своеобразное звучание. В целом, философия этого мыслителя закладывает основу для создания нового варианта философской интерпретации.

Наиболее ярким, влиятельным и популярным среди западных интеллектуалов течением философии 20 века, представляющим антициентистское направление, является **экзистенциализм** или философия существования. Нужно обратить внимание студентов на то, что различается экзистенциализм религиозный (**К.Ясперс, Г.Марсель, Н.А.Бердяев, Л.Шестов, М.Бубер**) и атеистический (**М.Хайдеггер, Ж.-П.Сартр, А.Камю**). Особое влияние на философию существования оказали Ф.Ницше и философия жизни, **Ф.М.Достоевский** и особенно экзистенциальная

философия **С. Кьеркегора**, который считал, что философия должна вернуться к реальному человеку, с его маленькими проблемами, помочь ему найти истину, ради которой он мог бы жить, помочь сделать внутренний выбор и осознать свое «Я». С. Кьеркегор ввел различие понятий: с одной стороны, неподлинного существования, означающего полную подчиненность человека обществу, «жизнь как у всех», «плывя по течению», без осознания своего «Я», без нахождения истинного призвания; и с другой - подлинного существования, т.е. выход из состояния подчиненности обществу, сознательный выбор, превращение в хозяина своей судьбы. Для обозначения «подлинного существования» С. Кьеркегор ввел в философию термин экзистенция. Важно отметить, что экзистенциализм интерпретирует бытие как непосредственную нерасчлененность субъекта и объекта, как переживание субъектом своего «бытия в мире».

Бытие понимается в экзистенциальной философии как человеческое существование или экзистенция, которая непознаваема разумом, исходящим из принципа противоположности субъекта и объекта. В результате такой противоположности весь мир, в том числе и человек, рассматривается рационализмом лишь как объект научного исследования и практического манипулирования. Научный подход к человеку, в силу этого, носит «неличный», «безликий» характер. Науку интересует всеобщее, а экзистенция индивидуальна; научная истина абстрактна, а экзистенция конкретна. Таким образом, экзистенциализм противопоставляет философию и науку.

Предметом философии, в отличие от науки, должно стать, по **Мартину Хайдеггеру (1889-1976)**, «бытие», в то время как предмет науки - бытие вещей, или «сущее», под которым следует понимать все, относящееся к эмпирическому миру. Бытие постигается не опосредованно, через рассудочное мышление, а непосредственно, открываясь человеку как его собственное бытие, личностное существование, т.е. экзистенция. Экзистенция является «метафизическим ядром» человеческого «Я», благодаря которому он выступает не просто как эмпирический индивид и не как мыслящий разум, а именно как конкретная неповторимая личность. Важно обратить особое внимание на то, что экзистенция – это не сущность человека, ибо это означало бы, согласно экзистенциализму (Ж.-П.Сартр), нечто определенное, заранее данное, а, напротив, «открытая возможность», «незавершенный проект».

Так как важнейшей характеристикой экзистенции является то, что она ускользает как от практического, так и теоретического объективирования, а стало быть, и познания, то возникает вопрос, каким образом осознается экзистенция. В обыденной жизни человек не всегда осознает себя как экзистенцию; для этого необходимо, чтобы он оказался в пограничной ситуации (Карл Ясперс), т.е. на границе бытия и небытия: перед лицом

смерти, страдания, страха, вины, борьбы. Оказавшись в пограничной ситуации, человек освобождается от «неподлинного» бытия и тем самым впервые постигает себя как экзистенцию. Пограничная ситуация вырывает человека из пут обыденного сознания, чего не в состоянии сделать теоретическое научное мышление. Все то, чем жил человек, предстает перед ним как иллюзорное бытие, как мир видимостей, отделявший его от реального бытия, трансцендентного по отношению к эмпирическому миру. Таким образом, пограничная ситуация позволяет человеку соприкоснуться с трансценденцией, Богом.

Обретая себя как экзистенцию, и это нужно подчеркнуть, человек впервые обретает и свою свободу, которая состоит в том, чтобы человек не выступал как вещь, формирующаяся под воздействием социальной или природной необходимости, а «выбирал» самого себя, формировал себя каждым своим действием и поступком. Хотя свобода выступает в экзистенциализме как «тяжкое бремя», поскольку свободный человек несет ответственность за все, совершенное им, а не оправдывает себя «обстоятельствами». Важно обратить внимание студентов на то, что в экзистенциалистской концепции свободы выразился протест против приспособленчества и конформизма, характерного для человека буржуазного массового общества, который чувствует себя винтиком огромной бюрократической машины, не способным что-либо изменить общественной жизни. Отсюда постоянное подчеркивание экзистенциализмом ответственности человека за все, что происходит в истории.

Проблема времени и истории является одной из центральных в экзистенциализме. Понятие временности существования человека непосредственно связано с понятием историчности. Историчность человеческого существования выражается в том, что оно всегда находит себя в определенной ситуации, в которую оно «заброшено», и с которой вынуждено считаться. История представляется взору объективного наблюдателя как объективное следование событий, но должна быть понята, согласно экзистенциализму, как сфера выбора и ответственности, ожидания и свершения, сфера, где экзистенция реализует себя как личность.

Сциентистская позиция наиболее яркое выражение нашла в неопозитивизме. Следует понять, что философия неопозитивизма представляет собой третью стадию развития позитивистского направления, возникшего еще в первой половине 19 века. Поэтому для понимания философской сущности неопозитивизма следует упомянуть ранние формы позитивизма: «первый позитивизм», представленный именами **О.Конта**, **Г.Спенсера**, **Дж. Ст. Милля**, и «второй позитивизм» - **Э.Маха** и **Р.Авенариуса** (эмпириокритицизм). Первая его форма – сведение философии к обобщению данных естествознания. Революция в естествознании на рубеже 19 и 20 вв. показала ограниченность

естествознания, служившего базой этому позитивизму, поэтому во «втором» позитивизме философия становится теорией познания, разрабатываемой на субъективно-идеалистической основе. Недооценка логического мышления, увлечение психологизмом обусловили быстрый кризис этой формы позитивизма и возникновение неопозитивизма.

Несмотря на многообразие его форм, неопозитивизм может быть однозначно определен как «философия анализа», ибо, с его точки зрения, философия – не доктрина, а аналитическая деятельность. Она должна заниматься только анализом научного (а в некоторых случаях и обыденного) языка. Разновидности неопозитивизма определяются типом применяемого анализа: это может быть логический анализ (логический позитивизм), семантический (семантический позитивизм) или лингвистический (лингвистическая философия). В таком случае, основным философским принципом, из которого исходит неопозитивизм при всем его негативном отношении к классической философской проблематике, является принцип: существовать – значит быть выраженным в языке, неназванное – не существует. Во многом именно, в рамках неопозитивизма формируется такое важное явление философии 20 века как **лингвистический поворот** (Г. Фреге, Д. Мур, Б. Рассел, Л. Витгенштейн). Особенностью данного явления будет отход от классической метафизической позиции в ряде ключевых вопросов онтологии и гносеологии (строящейся на выяснении отношений между мышлением и бытием) и переход к исследованию реальности через анализ языковых форм и порядков. В соответствии с этим подходом, всякое представление о реальности мира определяется его локализацией и возможностью быть выраженной в языке. Теперь, уже язык не рассматривается как инструментальное свойство сознания, а – главный объект философского исследования, наделённый качеством реалистической корреляции между структурами онтологическими и структурами лингвистическими. Именно в лингвистический переворот знаменует собой перехода от классической философии, где сознание рассматривается как исходный пункт философствования, к философии неклассической, с развитой традицией критика метафизики сознания и обращения к языку как альтернативе картезианского «*cogito*». Первоначально, предполагалось критически рассмотреть язык науки и философии, так как, именно в данной языковой проекции коренятся основные причины затруднений в познавательном процессе, а именно – некорректное использование языка науки и философии создаёт множество бессмысленных, неоднозначных лингвистических конструкций, которые делают решение гносеологических проблем весьма проблематичным. В этой связи язык науки и философии должен быть подвергнут формальному анализу с позиции рассмотрения его синтаксиса и семантики. Однако в последствии, акцент в анализе языка

сместился в сторону интереса к его естественным формам существования и прагматике языка.

Основные характерные черты лингвистического поворота - отказ от гносеологической и психологической проблематики, критика понятия субъекта, обращение к исследованию смысла и значения, замена понятия истинности понятием осмысленности, стремление рассматривать язык как предельное онтологическое основание мышления и деятельности.

Лингвистический поворот в философии оказал большое влияние на становление и развитие исследований в области логического позитивизма и аналитической философии. Сущность данного подхода может быть выражена в знаменитом высказывании Л. Витгенштейна из его «Логико-философского трактата»: «Границы моего языка означают границы моего мира». Таким образом, можно говорить о том, что логический позитивизм приобрёл чёткую ориентацию на абсолютизацию репрезентативной функции языка, который непосредственно воплощает в себе знания по образу и подобию отношения субъекта к внешнему миру. В этот период (40-50 гг. 20-го века) появляется лингвистическая философия, как одно из ответвлений аналитической философии, представленная двумя традициями «кембриджской» (под влиянием идей Л. Витгенштейна) и «оксфордской» (под влиянием идей Д. Мура). Для лингвистической философии характерно противопоставление классической философской проблематики, связанной с онтологической и гносеологической метафизикой, анализу языка, который они рассматривали в качестве единственного корректного объекта философствования. А всё, что выходит за границы лингвистического анализа, представители этого направления считали псевдопроблемами, возникающими в силу ошибочного употребления языка. При этом, они отчётливо констатировали такую философскую проблему лингвистики, как невозможность выражения многообразия и богатства естественного языка в строгих схемах и построениях идеализированного формального языка.

Возникновение **неопозитивизма** связано с большими достижениями в начале 20 в. математической логики в обосновании математики (знаковой здесь является книга **Б. Рассела и А. Уайтхеда** «Принципы математик»). В этой связи, Б. Рассел считал, что применение математической логики к философии может составить для нее «новую эпоху». При этом важно отметить, что логическая техника «анализа» основывается на субъективно-идеалистической теории познания, сводящей мир к чувственному опыту субъекта. На этой основе в 10-20-х усилиями **Л. Витгенштейна и Б. Рассела** в качестве предпосылки логического позитивизма возникает «логический атомизм», утверждающий, что структура «реальности» определяется принципами математической логики, а научное знание сводится к совокупности элементарных («атомарных») предложений, непосредственно фиксирующих «факты опыта».

**Логический позитивизм** как первая зрелая форма неопозитивизма - возникает в 1922 году на основе доктрины «Венского кружка», куда входили такие известные логики и математики, как **К. Карнап, О. Нейрат, М. Шлик, К. Гёдель, А. Айер**. Неопозитивисты прежде всего разделили высказывания языка на логико-математические, научные (эмпирические) и «метафизические», т.е. научно неосмысленные. В качестве критерия проверки высказываний на научность, т.е. истинность, был предложен принцип верификации, с точки зрения которого предложение или высказывание является истинным, если оно может быть верифицировано, т.е. сведено к конечному числу «базисных» предложений, непосредственно фиксирующих факты опыта. Однако, вскоре, обнаружилось, что принцип верификации носит ограниченный характер, поскольку, с одной стороны, научные высказывания, формулирующие законы природы и носящие всеобщий характер, не могут быть проверены конечным числом фактов опыта; с другой стороны, предложения науки о прошлом и будущем также не могут быть в настоящий момент непосредственно проверены опытом.

Обнаружив недостаточность принципа верификации, неопозитивизм вводит в качестве критерия истины принцип когеренции, т.е. внутренней связности и непротиворечивости научного знания, взаимное согласование предложений в рамках данного языка. Но тогда возникает вопрос о происхождении исходных, «протокольных предложений», которые должны быть положены в основу для выведения всех остальных согласованных предложений. Заметим, что дальнейшее развитие неопозитивизма все более обнаруживало ограниченность его исходных принципов. Эта ограниченность проявляется, во-первых, в эмпиризме, т.е. стремлении найти критерий истинности теоретического знания только в результатах опытной проверки; во-вторых, в стремлении целиком свести теоретическое знание к эмпирическому; в-третьих, в неисторическом рассмотрении самой науки, отказе от проблематики развития науки. Известной попыткой преодолеть указанную ограниченность неопозитивизма и одновременно новейшим вариантом позитивизма явился **постпозитивизм** (вторая половина — конец XX в.). Его главными представителями считаются **К. Поппер, Т. Кун, П. Фейерабанд, И. Лакатос**.

Основными чертами постпозитивизма являются, во-первых, ограничение притязаний формальной и математической логики; во-вторых, активное внимание к истории науки, диалектике ее развития, изучение противоречивой динамики научного знания; в-третьих, отказ от жестких противопоставлений и разграничений эмпирии и теории, науки и философии; в-четвертых, анализ влияния социокультурных факторов на развитие научного знания; в-пятых, замена Поппером верификации фальсификацией – процедурой, которая устанавливает ложность гипотез или теорий в результате их эмпирической проверки (в наблюдении, измерении

или эксперименте). Опираясь на принцип фальсифицируемости научного знания, К.Поппер построил свою модель развития науки как теорию «предположений и опровержений».

Определенный интерес представляет **структурализм**, возникший в начале 20 века в ряде точных, естественных и гуманитарных дисциплин (математика, психология, лингвистика, литературоведение) под влиянием идей Ф. Соссюра в лингвистике, К. Леви-Стросса в этнологии, Л.С.Выготского и Ж.Пиже в психологии, и выдвигавший в качестве задачи научного исследования выявление структуры объектов. Концепция Ф. де Соссюра опирается на общую логику развития лингвистики в 20 веке и воплощает в себе основные идеи структурализма. Базовая задача любого структуралистского исследования – выявление совокупности многоуровневых отношений между элементами целого – структуры, которые способны сохранять устойчивость при разнообразных трансформациях. Методологической базой для подобного подхода в гуманитарном знании, как раз и стала лингвистика, которая на основе своего эмпирического материала произвела первые структуралистские теоретические обобщения (исследования **Ф. де Соссюра, Р. Якобсона, Н.С.Трубецкого, Л. Ельмслева, Р. Барта, Н. Хомского**). Особую роль в становлении данного философского направления сыграла работа Фердинанда де Соссюра «Курс общей лингвистики». Именно в этой работе были описаны основные принципы структуралистского подхода, обращение к которым задаёт, непосредственно, особую исследовательскую парадигму. Речь идёт об обращении к анализу следующих конструкций: «знак» и «свойства отдельного знака», «отличия знака от других знаков», «значение знака», «означающее», «синхрония» как состояние системы при взаимодействии её элементов, «диахрония» - изменение во времени отдельных элементов системы и т.д. «Положительное» содержание языка выявляется через принцип дифференциации (или операцию символического различения), согласно которому необходимо выявлять отличительные характеристики элементов структуры языка.

Особое ведущее место лингвистики в структуралистской научной и философской традиции объясняется её методологической независимостью и сциентической развитостью на середину 20 века, что позволило ей послужить образцом для исследовательского строительства в других сферах гуманитарного знания: антропология (**К. Леви-Строс**), психология (**Ж. Пиже**), психоанализ (**Ж. Лакан**), история (**М. Фуко**), литературоведение (**Р. Барт**).

В дальнейшем на смену структурализму приходит **постструктурализм** - общее название для ряда подходов в социогуманитарном познании и в философии в 1970 - 1980-х гг., связанных с критикой и преодолением идей структурализма. Его главные представители - **Р. Барт, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Бодрийар, Ю. Кристева**. Своей главной задачей

постструктуралисты считали критику западноевропейской метафизики с ее логоцентризмом, обнаружение за всеми культурными продуктами и мыслительными схемами «язык власти» и «власть языка».

Среди других течений современной философии следует обратить внимание бакалавров на **герменевтику** - направление в философии, которое исследует теорию и практику истолкования, интерпретации, понимания. Основные вопросы, которые выясняет герменевтика:

а) как возможно понимание?

б) как устроено бытие, существо которого состоит в понимании?

Фундаментальный принцип герменевтики: существовать - значит быть понятым. Предметом герменевтического исследования, как правило, является текст. Герменевтика возникла с появлением герменевтических ситуаций - случаев, когда необходимо правильное истолкование и понимание текста. К фундаментальным понятиям герменевтики относятся: «герменевтический круг» — циклический характер процесса понимания, «герменевтический треугольник» - взаимодействие между автором текста, текстом и читателем. Первыми герменевтами были средневековые теологи-схоласты, которые занимались «расшифровкой» и истолкованием смысла божественного откровения, зафиксированного в тексте Библии. К числу ярких современных философов-герменевтов можно отнести **М. Хайдеггера**, **Г. Гадамера**, **П. Рикера**. На рубеже 20 – 21 вв. в теоретических концепциях западных философов и гуманитариев вообще большое внимание привлекают идеи постмодернизма. Характерные черты постмодернизма проявляются, прежде всего, в критике традиционных ценностей, рационализма, гуманизма, историзма, радикальном неприятии современных социально-политических и экономических устоев западного общества. Представителями постмодернизма являются Ж.-Ф.Лиотар, Р.Рорти, Ж.Делез, Ж.Деррида, М.Фуко.

В центре внимания философского анализа **Мишеля Фуко**<sup>17</sup> находится проблема соотношения знания и власти. Кратическая проблематика у М.Фуко связана с вопросами определения идеологии и, соответственно, с разнообразием дисциплинарных дискурсов и прежде всего исторических. Здесь М. Фуко выступает не столько философом истории, сколько историком исторического, а более широко – гуманитарного дискурса. Дискурсивные стратегии в философии М. Фуко выступают в роли источника политической власти. Таким образом, то есть, фукианское исследование направленно не на историю идей или историю людей, как это было представлено в традиционной историографии, а на рассмотрение и анализ истории институциональных дискурсов – исторического, медицинского,

<sup>17</sup> Мишель Фуко (1926-1984 гг.) «Слова и вещи: археология гуманитарных наук» (1966 г.), «Рождение клиники: археология взгляда медика» (1963 г.), «Археология знания» (1969 г.).

психиатрического, юридического и т.д. М. Фуко считает, что институты власти используют систему научного знания для легитимации собственной деятельности и своих идеологических установок.

Всё философское творчество М. Фуко можно разделить на два условных периода: археологический «археология знания» (60-е гг.) и генеалогический - «генеалогии власти» (70-е гг.). «Археология знания» Мишеля Фуко. Археология знания – это новый подход к истории, отказ от идей и концепций кумулятивного развития знания, в основе которого, так или иначе, лежал бы абсолютно надежный наблюдатель – «трансцендентальный субъект». Для археологии знания важны не натуралистические вещи и не познающий их субъект, а способы построения предметов познания, предметов социальной практики (таких как медицинская клиника, психическая болезнь), предполагающие взаимодействие субъективного и объективного. В «Археологии знания» - своеобразном трактате М.Фуко о методе исторического познания – вводятся такие понятия, как «дискурсивная формация», «архив», «историческое априори», призванные преодолеть традицию линейного, кумулятивного рассмотрения истории, подчеркнуть ее сложный, непредсказуемый, прерывный характер.

С пониманием и интерпретацией природы знания у М.Фуко (представление последнего об особенностях дисциплинарных дискурсов) связан т.н. «дискурсивный поворот» в философии 20 века. Особенностью развития традиции дискурсивных исследований во второй половине 20-го века стало стремление к формированию проблемного междисциплинарного пространства, неограниченного узкими дисциплинарными рамками. Понятие «дискурс» приобретает свой проблемный исследовательский характер первоначально в пространстве лингвистической аналитики (**Э. Бенвенист**), в семиотической традиции (как характеристика семиотико-нарративного аспектов речевой деятельности **А.-Ж. Греймаса**), а также в культурологических исследованиях (как языковых практик у **Дж. Фиске**).

В этот период дискурсивные исследования рассматриваются как область знания, способная в методологическом ключе создать основания для интеграции лингвистики, философии (философии языка), культурологии, антропологии, семиотики и социологии знания. «Дискурс» - (от лат. *discere* — блуждать) артикулированная форма объективации содержания сознания, которая маркируется и конструируется господствующими в определённой исторической и социокультурной традиции типом рациональности. Это понятие, как нельзя более корректно способно описать данную исследовательскую перспективу, работы **Р. Барта**, **Ж. Локан**, **М. Фуко**, **Ж. Деррида** в центр своего внимания ставят природу и особенность дискурсивных практик их описательные возможности и механизмы, а также, их способ локализации в реальности.

Приобретая философскую и методологическую обоснованность, дискурсивные исследования в 20 веке неизбежно пересекаются с нарратологией, в рамках которой дискурсивные практики представляются как «общая категория лингвистического производства», а сам нарратив – как некоторая разновидность более широкой дискурсивной линии (**Р. Харре**). Таким образом, в пространстве дискурсивных исследований и, более широко, манере постмодернистского философствования и письма, философский характер проблем лингвистической теории становится наиболее очевидным ярким. Более того, именно укоренение в лингвистике дискурсивной традиции, стимулирует развитие новых философских направлений во второй половине 20-го века (**Ж.-Ф. Лиотар** и анализ нарративной природы знания, **Р. Рорти** и его понимание языка как формы человеческого опыта и т. д.), выводя последнюю на новые формы и объекты проблематизации.

#### **Раздел 4.4 Современная западная философия и конец метафизики**

Уже в XIX веке появляется иррационалистическая философия, которая порывает с традицией западноевропейского рационализма. Сама иррационалистическая философия, при ее метафизическом характере, становится основанием антиметафизических постмодернистских концепций. Например, фигура Ницше становится отправной точкой для критики оснований европейской философии и формирования нигилистических текстов от маргинальных работ Ж. Батая до современных постмодернистов. Такая критика является собственно критикой самой философии, которая объявляется не «вечным» знанием и поиском истины, а одним из способов установления власти посредством специфического философского дискурса. Таким образом, XX век представил критику оснований философии, некоторые авторы продемонстрировали, что философия является разновидностью литературы и не имеет своего сущностного содержания. Метафизические вопросы о сущности, вечности и цели объявились несколькими философскими направлениями (аналитическая философия, постструктурализм и деконструкция, отдельные постмодернистские концепции **Ж.Делеза** и **Ф.Гваттари**, **Ж.-Ф. Лиотара** и др.) как бессмысленные или направленные на установления власти.

Впервые вопрос о необходимости отбросить философию как лестницу, по которой нужно было подняться, сказал Людвиг Витгенштейн в «Логико-философском трактате» (1921). Философские, а равно метафизические, умозаключения представляют собой набор бессмысленных предложений. Осмысленным (ложным или истинным) может считаться только то предложение, которое поддается верификации, эмпирической проверке. Все остальные предложения, которые содержатся в философских текстах –

бессмысленные. Под категорию бессмысленных философских суждений подпадает вся европейская метафизика, которая ставит вопросы о существовании бога, бессмертии души, сущностях и т.п. Данные вопросы и ответы на них невозможно верифицировать, обосновать единственно верную позицию, подобно тому, как это возможно в логике и эмпирических науках. Представители Венского кружка, вдохновившись идеями Л. Витгенштейна, продолжили критику метафизики, назвав данный процесс в начале XX века «поворотом в философии» (М.Шлик), который должен был отвести философии лишь роль для анализа науки. Философствующие ученые-естествоиспытатели и некоторые философы были убеждены, что прогресс науки привел к тому, что настал конец иллюзии обоснованности метафизики. Метафизика выполняет функцию искусства и религии, дает человеку чувство наполненности жизни, но не может использовать логику для обоснования своих суждения, так эти суждения будут противоречивыми и непроверяемыми. А так как именно анализом языка можно освободиться от бессмысленных предложений, аналитическая философия будет развиваться в двух направлениях: логического анализа языка и лингвистической философии, направленной на анализ естественного языка.

Аналитическая философия, сформировавшаяся в данном контексте как направление западноевропейской философии, помимо критики метафизики, дала концепции философии сознания, принципиально отличающиеся от картезианской, феноменологической и экзистенциальной традиций.

Декартовское учение о сознании представляет собой метафизическое обоснование существования мыслящей субстанции, не зависящей от тела. Осуществив процедуру радикального сомнения и поставив под вопрос все, в чем у субъекта нет уверенности, Декарт пришел к несомненному онтологическому основанию – *cogito*, мыслящей вещи, Я, которое мыслит. Феноменологическая концепция сознания пошла дальше картезианской. Основанием конституирования смыслов в феноменологии выступают чистые акты сознания, которые не имеют декартовской онтологической обусловленности. Сознание у Гуссерля не является субстанцией, помещенной «в тело». Экзистенциальная философия возвращает сознанию онтологическое измерение. Для Хайдеггера феноменология как учение о сознании является онтологией, т.е. учением о бытии. Хайдеггеровский вопрос о бытии сознания был перенят французскими философами в период между мировыми войнами (А. Кожев, Ж.-П. Сартр, Э. Левинас и др.). В экзистенциальной философии сознание рассматривается как особый способ бытия, отличный от природного, материального мира. Отчасти в экзистенциальной философии возвращается онтологический дуализм, присущий декартовской философии. Так, Сартр описывает бытие-в-себе (бессмысленный, абсурдный мир природы) и бытие-для-себя (наполненный

смыслом мир человеческого существования). Все эти способы описания сознания не являются обоснованными для аналитической философии.

Аналитическая философия сознания формируется в 50-е гг. XX века на основании работ позднего Витгенштейна. Так, **Гилберт Райл** в работе «Понятие сознания» проводит критику картезианской философии сознания. Подобно тому, как представители Венского кружка вслед за Витгенштейном критиковали западноевропейскую философскую традицию из-за невозможности логически обосновать метафизические суждения, точно также Райл осуществляет «лингвистическую терапию» от философских высказываний о сознании. Только из-за уловок естественного языка, говоря, что человек обладает сознанием, мы рассматриваем сознание как некоторый предикат, присущий субъекту. Естественный язык заставляет нас рассматривать сознание в качестве предмета, вещи или субстанции. Но сознание не является вещью, сознание представляет собой диспозицию, которой являются все ментальные понятия. Именно ошибка естественного восприятия языка позволила трактовать ментальные понятия как вещи иного порядка, но описываемые все же в качестве предметов. Такую ошибку Райл называет «категориальной ошибкой», т.к. философы описывают в качестве предметов то, что предметом не является. Так, сознание, не являясь предметом, является диспозициональным свойством. Это определение показывает, что сознание – это способность принять определенные характеристики поведения. Подобно тому, как растворимость является диспозициональным свойством сахара, сознание является не выражением «внутренней» вещи, а самим способом поведения человека.

Западноевропейская метафизика основана на приоритете Разума, его особенной позиции и роли, определяющей смысл истории и существования человека. Райл показывает, что такая характеристика как «разумный» не является описанием внутренних процессов, но указывает на способ поведения, который имеет «внешнее» проявление. Быть разумным – это не значит обладать Разумом, как некоторой вещью (как это позиционирует декартовский миф о сознании как субстанции), это значит разумно себя вести, т.е. осуществлять поведение, которое мы называем разумным (например, высказывать логически непротиворечивые суждения). Позиция Райла демонстрирует, что аналитическая философия сознания создает концепции, направленные против двухтысячелетней истории метафизики.

#### **Вопросы для самопроверки:**

1. Экзистенциализм 19 в. (С. Кьеркегор).
2. Иррационализм Ф. Ницше.
3. «Философия жизни»: А. Бергсон.
4. «Философия жизни»: В. Дильтей.
5. Философия фрейдизма.
6. Фрейдомарксизм (Э. Фромм)

7. Неофрейдизм (Адлер, Хорни).
8. Феноменология Э. Гуссерля.
9. Концепция коллективного бессознательного К.Г. Юнга.
10. Философская герменевтика (Шлеермахер, Гадамер).
11. Социальная философия: М. Вебера, П. Сорокин.
12. Классический позитивизм.
13. Философия неопозитивизма.
14. Постпозитивизм.
15. Экзистенциализм 20 в. (А. Камю и К. Ясперс).
16. Современные философские течения (структурализм).
17. Современные философские течения (постструктурализм, постмодернизм).

## **Литература:**

### **Основная**

1. Антология мировой философии/Под ред. И.С. Нарского: В 4 т. М.: Мысль, 1971. Т. 3.
2. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума//Вопросы философии. – 1988. - №4.
3. Кьеркегор С. Наслаждение и долг: Киев: 1994.
4. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей: М.: Киев, 1994. С. 36-38; 38-46; 49-52; 52-61; 68-78.
5. Риккерт Г. Философия жизни: П.: 1992.
6. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм - это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Ницше, Фрейд, Фромм, Камю, Сартр. Сумерки богов. М.: 1989.
7. Хайдеггер М. Очерки философии. О Событии / М.Хайдеггер //Вопросы философии. 2005. № 11
8. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление /А.Шопенгауэр // Собр. соч.: в 4-х т. М., 1990. Т. 1. С. 3-53; 99-145; 175-200; 279-303; 393-427.
9. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / А.Шопенгауэр // Собр. соч.: в 4-х т. М., 1992, 1999-2001гг.
10. Ясперс К. Ницше и христианство: М.: Медиум, 1993.

### **Дополнительная**

1. Виндельбанд В. От Канта до Ницше:/А.И. Введенский. М.: Канон-пресс, 1998.
2. Галеви Д. Жизнь Ф. Ницше: Рига, 1991.
3. История философии: / Г. Скирбекк, Н. Гилье. М.: 2000.
4. Камю А. Бунтующий человек: М.: 1990. С. 5-22; 45-46; 61— 622; 127-132; 364-372.
5. Канке В.А. Философия: М.: Логос, 2001.
6. Качераускас Т. Язык и культура в феноменологической перспективе // Вопросы философии. 2005. № 12.
7. Коммуникация, феноменология и экзистенция: К.Ясперс и М. Хайдеггер. История современной зарубежной философии // История современной зарубежной философии СПб.: 1997. Гл. 5. С. 180- 188.

8. Свасьян А. Фридрих Ницше: мученик познания/ К.А. Свасьян //Ницше в 2-х т. М., 1990. Т.1. С. 5-46.
9. Философия: учебник / В.П. Губин, Т. Ю. Сидорина, В.П. Филатов. 2- е изд., перераб.и доп. М.: «Тон-Остожье», 2000.
- 10.Экзистенциализм и свобода в философии Ж.П.Сартра в сопоставительном ракурсе. Гл. 5.С. 189-196.

## Модуль 5. Русская философия XIX – начала XX вв.

### Раздел 5.1 Особенности русской философии и основные её представители

Направления, течения и представители данного периода: философия истории П.Я. Чаадаева, западничество (А.И. Герцен, Н.П. Огарев, В.Г. Белинский, К.Д. Кавелин и др.) и славянофильство (А.С. Хомяков, И.В. и П.В. Киреевские, Ю.Ф. Самарин, К.С. и И.С. Аксаковы), религиозный консерватизм К.Н. Леонтьева, почвенничество Ф.М. Достоевского, теория культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, философия русского космизма Н.Ф. Федорова, марксизм (Г.В. Плеханов, В.И. Ленин и др.), философия всеединства Вл. Соловьева и др.

Тема России является центральной в спектре прочих проблем русской мысли XIX - нач. XX вв. Это ведущая тема для многих русских писателей и философов: А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, П.Я. Чаадаева, А.С. Хомякова, И. Киреевского, И. и К. Аксаковых, Ф.И. Тютчева, Н.Л. Данилевского, К.Н. Леонтьева, Вл. Соловьева, В. Розанова, Н.А.Бердяева, Л. Шестова и др. Как отмечает А.Н. Ерыгин, «Россия как философская, историческая и культурологическая проблема – важнейшая доминанта русской мысли XIX – XX вв.»<sup>18</sup>.

Философский спор о России начинается с «Философических писем» П.Я. Чаадаева, здесь впервые Россия становится философской проблемой и вся последующая дискуссия в русском обществе о России и русской идее – это попытка ответить на вопросы, поставленные П.Я. Чаадаевым. В первом «Философическом письме» дана уничижительная оценка настоящего и прошлого России. «Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, - пишет П.Я. Чаадаев, - мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространялось»<sup>19</sup>. В более

<sup>18</sup> Культурология. Краткий тематический словарь. Ростов-на-Дону: «Феникс», 2001. С. 52.

<sup>19</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма // П.Я. Чаадаев. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2т. - М.: Наука, 1991, т. 1 С. 18.

поздней работе «Апология сумасшедшего» философ приходит к выводу, что отсталость России является её преимуществом перед другими народами: «мы никогда не жили под роковым давлением логики времени, никогда мы не были ввергаемы всемогущею силою в те пропасти, какие века вырывают перед народами»<sup>20</sup>.

Публикация в журнале «Телескоп» первого «Философического письма» вызвало эффект разорвавшейся бомбы и взбудоражило всю русскую общественность. Оно нашло достойный отклик в письме А.С. Пушкина к Чаадаеву, который писал: «Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество, или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой нам бог её дал»<sup>21</sup>.

Философский спор о России продолжили славянофилы и западники. Довольно четкое теоретическое и общественно-политическое оформление эти два направления русской мысли получили в 40-60-е гг. XIX века. Славянофильство представляли **А.С. Хомяков (1804-1860), И.В. Киреевский (1806-1856), К.С. Аксаков (1817-1860), Ю.Ф. Самарин (1819-1876)**; западничество - **Н.В. Станкевич (1813-1840), А.И. Герцен (1812-1870), Н.П. Огарев (1813-1877), Т.И. Грановский (1813-1855), К.Д. Кавелин (1818-1885), Б.Н. Чичерин (1828-1904)**.

По мнению **А.С. Хомякова**, определяющим условием сохранения жизнеспособности России является православие - главная отличительная черта самобытности русской культуры. А.С.Хомяков разрабатывает учение о соборности как «свободы в единстве», соборность означает единство людей на основе их любви к Богу. Славянофилы идеализировали допетровскую Русь и считали, что «Россия должна возвратиться к тому живительному духу, которым дышит её церковь»<sup>22</sup>. Западники высоко оценивали реформы Петра I и полагали, что Россия в своем историческом развитии должна следовать по пути развития западной цивилизации. Как писал В.Г. Белинский, «мы не только будем, <...> но уже и становимся европейскими русскими и русскими европейцами...»<sup>23</sup>.

В 70 – 80 годы XIX столетия в русской общественно-политической мысли довольно широко была распространена точка зрения, согласно которой отсутствие в России капитализма позволит через развитие крестьянской общины, как специфически русского явления, минуя капитализм, прийти к социализму. Крестьянская община рассматривалась как зародыш будущего общества справедливости. Идеи крестьянского социализма разделяли **А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский, Н. К. Михайловский, В. П. Воронцов** и др. В активной оппозиции к

<sup>20</sup> Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего // Русская идея. М.: Республика, 1992. С.46.

<sup>21</sup> Пушкин А.С. Письмо П.Я. Чаадаеву // Русская идея. М.: Республика, 1992. С. 51.

<sup>22</sup> Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову//Русская идея. М.: Республика, 1992. С. 72.

<sup>23</sup> Белинский В.Г. Россия до Петра Великого // Русская идея. М., 1992. С. 86.

народническому социализму находились русский либерализм /Б. Н. Чичерин/ и русский марксизм, который в 90-х годах XIX века оформился и как новое направление общественной мысли, и как политическое движение. Для последнего был характерен радикализм в оценке перспектив и путей развития России - движение к социализму через политическую революцию (**В.И.Ленин**), литературной деятельностью в легальной печати был представлен марксизм в первом значении («легальный марксизм»). Его лидером стал **Пётр Бернгардович Струве (1870 – 1944)** - экономист, философ, социолог, общественно-политический деятель. Основные работы: «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России», «Свобода и историческая необходимость», «К характеристике нашего философского развития», «Хозяйство и цена» и др.

Исходным пунктом критики П.Б. Струве народнической теории «народного социализма» было положение о том, что основным условием перехода к социализму является становление и развитие капитализма в России. А потому и распад крестьянской общины должен рассматриваться как положительный шаг в этом направлении /перераспределение земли, пролетаризация безземельного крестьянства, как было это на Западе/. Отсюда и его тезис: «...пойдем на выучку к капитализму».

Критикуя народничество, познакомившее Россию с марксизмом, П. Б. Струве предпринимает критический разбор и теории К. Маркса. Несколько десятилетий, прошедших с момента выхода первого тома «Капитала» поставили под вопрос некоторые положения его учения (напр., рост жизненного уровня рабочего класса в ряде экономических развитых стран Запада противоречил положению К. Маркса об обнищании рабочего класса как предпосылке социальной революции).

С критики отдельных положений марксизма и началась выработка П. Б. Струве собственного «положительного мировоззрения». Обратившись к философии И. Канта, П.Б.Струве отвергает теорию социальной революции К.Маркса и, в качестве противовеса ей, выдвигает эволюционную концепцию исторического развития. По сути дела, это уже был разрыв с марксизмом, приведший к отрицанию социализма как цели общественного развития.

Теоретические воззрения П.Б. Струве в начале XX в. близки уже к взглядам наиболее крупного и последовательного теоретика либерализма Б.Н. Чичерина. Как и последний, П.Б. Струве исходит из того, что «индивидуализм есть абсолютное морально-политическое начало» и общественно-политический универсализм любого толка не может быть призванием, если он не совместим с индивидуализмом. В учении о классовой борьбе растворяется идея свободы и автономии частного лица, идея личной ответственности, а это уже «идейное банкротство социализма». Характерно и совпадение исторических позиций Чичерина и Струве,

Чичерин верил в способность монархии к реформированию общества. Поэтому в 60-е годы XIX столетия он занимал правое крыло среди сторонников реформ, борясь как с “консерваторами - рутинерами”, так и с радикалами, выступая за сочетание порядка и власти. Аналогична и позиция Струве после 17 октября 1905 года, когда он выступил против политического максимализма, стремления к радикальному и насильственному переустройству общества. Занимая правое крыло в партии кадетов, он призывал к изменению методов политической борьбы, так как введение конституционного строя открывало возможности конструктивного сотрудничества с правительством в реформировании общества. В духе либерализма Струве считает, что свобода личности и свободное развитие государственности возможны лишь при условии уважения к правовому порядку. Начав с полемики с Чичериным /1897 г./, Струве постепенно стал одним из крупнейших теоретиков либерализма в российской общественно-политической мысли начала XX столетия.

Оригинальным направлением в русской философии была философия всеединства, представленная В.С. Соловьевым, С.Н. Трубецким, Е.Н. Трубецким, С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским, Л.П. Карсавиным.

**Философская концепция В.С. Соловьева (1853-1900 гг.).** В.С. Соловьев – русский религиозный философ, богослов, поэт, публицист, литературный критик. Основные работы: «Философские основы цельного знания», «Критика отвлеченных начал», «Чтения о Богочеловечестве», «Россия и Вселенская Церковь», «Смысл любви», «Оправдание добра». Является создателем метафизической системы «цельного знания», объявил высшей задачей развития человечества синтез науки, философии и религии. Согласно философии всеединства Вл.Соловьева мир в целом есть единый живой организм. Первоисточником мира и средоточием жизни является мировая душа, София, объединяющая Бога и земной мир. София представляет собой вечную женственность в Боге и, одновременно, замысел Бога о мире. Реализация Софии возможна следующим образом: в теософии формируется представление о Софии, в теургии она обретается, а в теократии она воплощается. Теософия - Божественная мудрость, представляет собой синтез научных открытий и откровений христианской религии в рамках цельного знания, где вера не противоречит разуму, а дополняет его. Теургия – боготворчество, суть которого состояла в единении земного и небесного начал в сакральном творчестве. Теократия – власть Бога, совершенный строй. Вл. Соловьев мечтает о «свободной вселенской теократии» - идеальной форме организации общественной и государственной жизни человечества. В основе такого устройства должны лежать духовные принципы, это должно быть гармоническое единство власти церковной (первосвященник), основанной «на вере и благочестии», государственной (монарх), хранящей «закон и справедливость» и

пророческой, гарантирующей верность общества началам «свободы и любви».

Важное место в философской системе Вл. Соловьева занимают философская антропология и историософия. Философия истории Вл. Соловьева представляет собой учение о путях человечества к всеединству, к богочеловечеству, к царству Божьему. Достижение этой цели осложняется греховностью человека, его искушениями. «Искушения плоти», «искушение духа», «искушение власти» - это зло человеческой жизни и преграда между эмпирическим человечеством и грядущим богочеловечеством. В работе Вл. Соловьева «Оправдание добра» конечной целью всякой жизни и деятельности выступает осуществление Царства Божьего как высшего добра, блага. Для философа очевидно, что «действительный нравственный порядок, или Царство Божие, есть дело совершенно общее и вместе с тем совершенно личное, потому что каждый хочет его для себя и для всех и только вместе со всеми может получить его»<sup>24</sup>. Из этого следует, что нельзя противопоставлять личность и общество, пытаясь определить, что есть цель, а что средство. Вл.Соловьев полагает, что развитие человеческой нравственности возможно только в общественной среде, а общество есть не что иное, как «объективно-осуществляемое содержание личности». Общество не есть простая сумма индивидов или «механический агрегат», общество есть «нераздельная целость общей жизни, отчасти уже осуществленной в прошедшем и сохраняемой чрез пребывающее общественное предание, отчасти осуществляемой в настоящем посредством общественных служений и, наконец, предваряющей в лучшем сознании общественного идеала свое будущее совершенное осуществление»<sup>25</sup>.

Этим трем основным моментам лично-общественной жизни (религиозному, политическому и пророческому), пишет Вл. Соловьев, соответствуют в процессе исторического развития три последовательные, главные ступени человеческого сознания и жизненного строя: 1) родовая, принадлежащая прошедшему, хотя и сохраняемая в видоизмененной форме семьи; 2) национально-государственный строй, пребывающий в настоящем; 3) всемирное общение жизни как идеал будущего. Вся история человечества есть постепенное углубление и возвышение лично-общественной жизни, где личность является динамическим, подвижным началом, а общество охранительно-статичным началом в истории.

Вл. Соловьев выступал за единство России и Европы и за объединение всех трёх разновидностей христианства. По мнению мыслителя, главный вопрос для русского человека - вопрос о смысле существования России во всемирной истории. Каждая нация желает осуществить свою истинную

---

<sup>24</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра // <http://www.vchi.net/soloviev/oprav/>

<sup>25</sup> Там же.

идею, которая есть «образ их бытия в вечной мысли Бога», сущность «русской идеи» по мнению Вл. Соловьева совпадает с христианским преобразованием жизни и построением её на началах истины, добра и красоты - «...она здесь, близко - эта истинная русская идея, засвидетельствованная религиозным характером народа»<sup>26</sup>.

## Раздел 5.2 Отечественная философия XX века

Направления, течения и представители данного периода: русская религиозная метафизика и философия «русского послеоктябрьского зарубежья» (Д.С.Мережковский, С.Н.Булгаков, С.Л.Франк, П.А.Флоренский, Л.И. Шестов, П.Сорокин, Н.А.Бердяев, Н.О.Лосский, Г.П.Федотов, И.А.Ильин); философия космизма (В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский); естественнонаучная философия И.М. Сеченова, Д.И. Менделеева, К.А. Тимирязева, И.И. Мечникова; философия советского периода (А.Ф.Лосев, Л.Н. Гумилев, М.К. Мамардашвили, М.М. Бахтин, В.Ф. Асмус, Ю.М. Лотман, Э.В. Ильенков).

Соловьевскую линию истолкования «русской идеи» продолжили представители русского культурного ренессанса начала XX века - В. Розанов, Н. Бердяев, С. Булгаков, Е. Трубецкой, Л. Карсавин и др.

**Н.А. Бердяев (1874-1948 гг.)**. Известный русский религиозный философ, представитель экзистенциализма в России. Основные работы: «Философия свободы», «Смысл творчества», «Судьба России», «Смысл истории», «Философия неравенства», «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», «Русская идея», «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация», «Царство Духа и царство Кесаря».

Учение Н.А. Бердяева представляет собой целостное философско-религиозное мировоззрение со связующей идеей первичности свободы и необходимости творчества для ее реализации в бытии человека. Согласно Н.А.Бердяеву человек «есть дитя Божье и дитя свободы - ничто, небытия, меона»<sup>27</sup>. В его душе постоянно происходит борьба между Богом и свободой, добром и злом. Природа человека двойственна: с одной стороны, он природное, ограниченное существо, но, с другой стороны, в нем, как творении Божиим, есть и духовное начало. С одной стороны, человек является личностью – категорией духовно-религиозной, с другой стороны, человек является индивидом - категорией натуралистически-биологической. Человек как личность, а не как природное существо, является для Н.А. Бердяева высшей ценностью. Личность принадлежит двум мирам -

<sup>26</sup> Соловьёв Вл. Русская идея // Русская идея. М., Республика, 1992. С. 192.

<sup>27</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993.С. 39.

социальному и духовному. Духовный путь приводит личность к единству «я» с «ты» и осознанию единства в «мы». Такое сообщество личностей находит свое выражение в русском идеале соборности (коммунотарности). Но, в природном мире, личность противостоит обществу, которое возникло в результате объективации человеческих отношений. Общество постоянно посягает на свободу и творчество личности, пытается подавить ее, в то время как «личность не может быть частью чего-то: она есть единое целое, она соотносительна обществу, природе и Богу»<sup>28</sup>.

Смысл истории, судьба человека и человечества могут быть поняты только в контексте христианства. История имеет значение только в том случае, если она движется к конечной цели, к царству Божьему, так как «бесконечная история была бы бессмысленна»<sup>29</sup>. Неизбежен конец истории и суд над ней, суд во имя человеческой личности и конца бесчеловечной истории. Н.А. Бердяев по-своему интерпретирует христианскую эсхатологию и не одобряет пассивного ожидания Апокалипсиса. Второе пришествие Христа и наступление царства Божьего зависит от творческих усилий человека. «Не только Бог обновляет мир, человек – тоже», провозглашает Н.А. Бердяев в работе «Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого». Следуя за Владимиром Соловьевым, он полагает, что история есть Богочеловеческий процесс.

Н.А. Бердяев отмечает противоречивость исторического и культурного развития России. В русской истории нет органического единства, перед нами пять образов-характеристик России: киевская, татаро-монгольская, московская, петровская и советская. Противоречивость, раздвоенность, прерывистость пронизывают все сферы русской жизни. Можно выделить четыре фактора, сыгравшие роковую роль в судьбе России и являющиеся причинами этой противоречивости:

- 1) культурно-исторический (Россия - это не Запад или Восток, но своеобразный Восток-Запад);
- 2) космический (несоединенность женского и мужского начал и преобладание женского начала);
- 3) религиозный (двоеверие – язычество и монашески-аскетическое православие);
- 4) географический (Н.А. Бердяев говорит о власти пространства над русской душой).

Революция 1917 года и русский коммунизм показали, как считает Бердяев, слабость или отсутствие в России творческих духовных сил, которые могли бы преобразовать общество. Проблема нашего времени – это

---

<sup>28</sup> Бердяев Н.А. Моё философское мирозерцание // Н.А. Бердяев о русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. Ч.1. С. 21.

<sup>29</sup> Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики // Русские философы: Антология. М.: Изд-во "Книжная палата", 1993. С. 56.

проблема спасения человеческой личности от разложения и именно в христианской идее о человеке следует искать решение проблем общества и культуры, т.к. «только во Христе спасается образ человека, только в христианском духе создаются общество и культура, не истребляющие человека»<sup>30</sup>.

**Н. О. Лосский (1870 – 1965 гг.)** - в историю отечественной философии он вошёл как крупнейший гносеолог и создатель последовательной философской системы. В его активе такие работы как: «Мир как органическое целое», «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», «Бог и мировое зло», «Условия абсолютного добра», «Достоевский и его христианское миропонимание», «Характер русского народа», «История русской философии». Идея всепроникающего мирового единства была для Н.О. Лосского руководящей мыслью и привела его в гносеологии к интуитивизму, в метафизике – к органическому мировоззрению. Исходным положением в философской системе Н.О. Лосского является тот факт, что предмет сознания наличествует в сознании и имманентен ему. Знание о предмете представляет собой «самосвидетельство предмета о себе» и является достоверным, т.к. знание о предмете не выходит за пределы «наличного в сознании». Акт непосредственного созерцания предметов в подлиннике философ называет интуицией<sup>31</sup>.

Н.О. Лосский различает реальное бытие (все явления, т.е. то, что дано в форме пространства и времени), идеальное бытие (все то, что не имеет ни пространственного, ни временного характера) и металоогическое бытие (абсолютное). Эти типы бытия познаются соответственно чувственной, интеллектуальной и мистической интуицией. Реальное бытие возникает на основе идеального бытия, поэтому «мировоззрение, утверждающее эту истину, можно обозначить термином идеал-реализм»<sup>32</sup>. Учение Н.О. Лосского есть также и персонализм, согласно которому весь мир состоит из личностей – действительных и потенциальных. Под словом «потенциальная личность» философ имеет в виду существо, которое может, развиваясь, стать с течением времени действительной личностью. А «действительной личностью» является всякое существо, «способное сознавать абсолютные ценности и долженствование, руководствоваться ими в своём поведении»<sup>33</sup>. Примером действительной личности является человек. Человеческая личность, творящая свою жизнь во времени и пространстве, является субстанциальным деятелем – существом сверхпространственным и сверхвременным. Н.О. Лосский называл ещё своё учение «иерархическим

---

<sup>30</sup> Бердяев Н.А. Духовное состояние современного мира // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. в 2-х т. Т.1. М., Искусство, 1994. С.499

<sup>31</sup> Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Прогресс, 1992. С. 137

<sup>32</sup> Там же. С. 23

<sup>33</sup> Там же. С. 14

персонализмом», поскольку полагал, что субстанциальные деятели, взаимодействуя между собой, объединяются в новые, более высокого и сложного типа субстанциальные единства, которые он также рассматривал как особого рода личности (например, общности биологических существ, нации, этнические сообщества и т.п.). Мир представляет собой систему множества деятелей, каждый из которых имеет свою творческую силу и действует самостоятельно. С другой стороны, мир является органическим целым, где «целое первично по отношению к его составляющим, а не строится из них».

Такая система многих существ с одной стороны, самостоятельных, а с другой стороны, спаянных воедино, не могла возникнуть сама собою - «она может быть лишь творением Сверхмирового начала, Бога»<sup>34</sup>. В такой системе каждый субстанциальный деятель есть индивидуум, т.е. «единственный, своеобразный, незаменимый элемент мира, имеющий своё особое место и значение для всего мира; своеобразие индивидуума выражено в идее Бога о нём и составляет его идеальное назначение»<sup>35</sup>. Основываясь на христианском теизме, Н.О. Лосский полагает, что в отношении к миру Бог есть Любовь. Он стоит рядом с каждым существом как любящий Отец и способствует нашему совершенствованию. Бог также есть абсолютное Добро и Совершенство, и поэтому не нуждается в мире, т.к. Он творит мир для нас и «для того, чтобы были существа, на которые могло бы распространиться Его добро и Его совершенство»<sup>36</sup>. Такими существами могут быть только личности. Бог создал мир как систему бесконечного множества личностей и наделил их свойствами, которые необходимы для достижения добра.

Согласно учению мыслителя, существуют два основных пути развития в мире: прогресс - приближение к Царству Божьему (правильный путь восхождения к Богу) и регресс - удаление от Царства Божьего (сатанинский путь). Благодаря свободе, присущей каждой личности, всегда сохраняется возможность раскаяния и вступления на правильный путь. В истории человечества нет линейного прогресса - «прогресс или регресс есть свободно развивающаяся личная история каждого существа»<sup>37</sup>.

Россия - это страна с богатым культурным наследием, а русский народ - народ особый, обладающий исключительной религиозностью, способностью к высоким формам опыта, огромной силой воли и чувством свободы, добротой (об этом Н.О. Лосский пишет в работе «Характер русского народа»). Впрочем, у русского народа есть и ряд недостатков - лень, пассивность, недостаток средней области культуры и т.д. Миссия

---

<sup>34</sup> Там же. С. 27

<sup>35</sup> Лосский Н.О. Свобода воли // Н.О. Лосский. Избранное. М.: Правда, 1991. С. 527

<sup>36</sup> Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Прогресс, 1992. С. 30

<sup>37</sup> Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М.: Изд-во Политической литературы, 1991. С. 232

России – знакомить другие народы с положительными сторонами русской культуры и православием. Русский и европейские народы должны «воспитывать в себе способность восполнять друг друга своим творчеством» и «совместно творить гармоническое единство жизни»<sup>38</sup>.

**П.А.Флоренский (1882 – 1937 гг.)** – выдающийся математик, философ, богослов, искусствовед, инженер, лингвист. Основные произведения: «Столп и утверждения истины» (в 1914 году работа была издана в дополненном виде), «Смысл идеализма», «Около Хомякова», «Первые шаги философии», «Иконостас», «Мнимости в геометрии». После окончания физико-математического факультета Московского университета поступил в Московскую духовную академию, в 1911 году принял священство. Одно из основных направлений его деятельности – искусствоведение и музейная работа. В течение всей своей жизни продолжал заниматься проблемами физики и математики, с 1921 года работал в системе Главэнерго, принимая участие в ГОЭЛРО, в 1924 году выпустил большую монографию о диэлектриках. С 1934 года П.А.Флоренский содержался в Соловецком лагере, в 1937 году особой тройкой НКВД Ленинградской области был приговорен к высшей мере наказания и расстрелян.

Как отмечает сам П.А. Флоренский, в юношеские годы у него «выросло и утвердилось коренное убеждение, что все возможные закономерности бытия уже содержатся в чистой математике, как первом конкретном, а потому доступном использованию, самообнаружении принципов мышления – то, что можно было бы назвать математическим идеализмом; и в связи с этим убеждением явилась потребность построить себе философское миропонимание, опирающееся на углубленные основы математического познания»<sup>39</sup>. Даже находясь в стенах Духовной академии, П.А.Флоренский остается на позициях математического идеализма, через призму которого рассматривает проблемы религиозной жизни. «Мои занятия математикой и физикой, – пишет философ, – привели меня к признанию формальной возможности теоретических основ общечеловеческого религиозного мирозерцания (идея прерывности, теория функций, числа). Философски же и исторически я убедился, что говорить можно не о религиях, а о религии, что она есть неотъемлемая принадлежность человечества, хотя и принимает бесчисленные формы»<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Лосский Н.О. Характер русского народа // Н.О. Лосский Условия абсолютного добра. М.: Изд-во политической литературы, 1991. С. 324

<sup>39</sup> Андроник (Трубачев), иеродиакон. К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882—1943)//Богословские труды. М.: изд. Моск. патриархии, 1982. Сб. 23. С. 266.

<sup>40</sup> Андроник (Трубачев), иеродиакон. К 100-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882—1943)//Богословские труды. М.: изд. Моск. патриархии, 1982. Сб. 23. С. 267.

Он продолжает развивать концепцию всеединства, заложенную в русской философии Вл. Соловьевым, стремится к синтезу философии, науки и богословия. П.А. Флоренский полагает, что нет никакой онтологической бездны между Творцом и творением, несмотря на «поврежденность» мира и «несовершенство» человека. Философ особо подчеркивает наличие связи между Творцом и миром в своей софиологической концепции. В образе Софии Премудрости Божией (София – это и «истинная Тварь», и «память Божия», и, согласно с Вл. С. Соловьевым, «душа природы и вселенной», и «олицетворение отвлеченного свойства Божия», «четвертое лицо»<sup>41</sup>) он видел прежде всего символическое раскрытие единства небесного и земного: в личности Девы Марии, в Церкви, в нетленной красоте тварного мира, в «идеальном» в человеческой природе и др.

**Философия истории евразийцев.** Как мировоззренческое направление, евразийство складывается в 20-е годы прошлого века, в кругу русской эмиграции. Трагедия революции и гражданской войны, оторванность от России стали главным моментом переживаний евразийцев, а главным предметом размышлений стала судьба Родины. Понимая невозможность возврата к дореволюционной жизни, и осознавая нереальность сокрушения большевизма силой оружия, евразийцы искали новую идеологическую базу для духовного возрождения России, которая должна была заменить марксизм. Основателями евразийства можно считать: географа и экономиста **П. И. Савицкого (1895—1968)**, филолога и этнографа **Н. С. Трубецкого (1890—1938)**, искусствоведа и теоретика музыки **П.П. Сувчинского (1892-1985)**. Кроме них, в евразийском движении принимали участие: историк **Г. В. Вернадский (1887-1973)**, философ права **И. Н. Алексеев (1879—1964)**, философ, историк медиевист **Л. П. Карсавин (1882-1952)** и многие другие.

Само по себе евразийство не сформировало единую доктрину, а представляло собой сумму взглядов ряда деятелей русской эмиграции, объединенных общими идеями. «Евразийство не есть сложившаяся система», признается Н.С. Трубецкой П.П. Сувчинскому.<sup>42</sup> В общем, новое учение основывалось на следующих основных постулатах:

- Понятие Евразии как особой культурно-географической общности – «**месторазвития**» - под которым они понимали тесное соединение географической среды, то есть ландшафта, и социума в нем проживающего. Идея месторазвития основывалась на двустороннем взаимодействии человеческой культуры и природы, в результате которого человек изменял природную реальность, создавал свою территорию, но и сам он преобразался под воздействием природной

---

<sup>41</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. М., 1914. С. 349, 383, 390-391

<sup>42</sup> Трубецкой Н.С. Письма к П.П. Сувчинскому: 1921-1928. Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. К.Б. Ермишиной., М., Русский путь, 2008. С.286

среды, приспособившаяся к ней. По мнению П.Н. Савицкого понятие «месторазвития» наиболее сходно с понятием «культурно-исторического типа», предложенного Н. Я. Данилевским.

- Россия как Евразия идет отличным путем развития, как от Запада – Европы, так и от Азии (Китай, Индия, страны Ислама);
- Все человечество, нации, культуры являются симфоническими личностями;
- Православие, должно являться основой российского общества;
- Идеальным является идеократическое государство, основанное на правлении одной партии и преданности общей идее;

При рассмотрении истории России евразийцы подвергли критике старую периодизацию, предложенную еще В.О. Ключевским, выделяющим в истории России три этапа: Киевский, Московский, Петербургский. По мнению евразийцев, здесь нашло отражение три главных этапа воздействия извне на историю Руси-России. Первый этап, Киевский, Русь принимает от Византии Православие; второй этап, «татарское иго» самый значительный и важный; третий этап, влияние с запада, со стороны Европы, из которого она приняла лишь технологию и эмпирические науки. В свою очередь, история России разделялась евразийцами на пять этапов, в основе которых было взаимоотношение леса со степью (до 972 г.) борьба между лесом и степью (972—1238 гг.), победа степи над лесом (1238—1452 гг.), победа леса над степью (1452—1696 гг.).<sup>43</sup> Последний этап — это объединение леса со степью. С самого начала история Евразии — это история взаимоотношений между двумя принципами, лесом и степью, в котором главенствовала степь.

Главной заслугой Киевской Руси, по мнению евразийцев, несомненно была христианизация страны князем Владимиром. Крещение Руси обеспечило культурное сближение с византийским Востоком. Принятие Православия дало Руси определенную культурную автономию между Европой и Азией. Православие присоединяло Киевскую Русь к некоему христианскому Востоку, который привел ее через Московскую Русь к Евразии. Однако одного Православия недостаточно для того, чтобы считать Киевскую Русь составной частью русско-евразийской истории. Евразийцы колебались между географическим фактором т. к. только он мог наделить Евразию смыслом и религиозной философией. Тем не менее, по отношению к Киевской Руси они скорее склонялись к тому, чтобы отдать предпочтение пространственному элементу. Всемирная миссия России по своей природе скорее географична, а не религиозна, она является евразийской, а не Православной. Эти два понятия не совпадают в идеологии евразийцев, второй аспект подчиняется первому.

---

<sup>43</sup> Ларюэль М. Идеология русского Евразийства или мысли о величии империи. М., 2004. С. 192

Подлинная история России начинается с монголо-татарского нашествия, с вхождения ее в империю Чингисхана: «Возвышение Москвы и образование русской государственности явились следствием психологических процессов, порожденных самим фактом завоевания России татарами».<sup>44</sup> Монгольская империя объединяла два полюса цивилизации — Китай с регионом Средиземного моря. Таким образом, Монгольская империя играла роль перекрестка в Старом Свете, которая ранее принадлежала Восточной Римской империи. Евразийцы полагают, что Монгольская империя должна представляться как единственная наследница Константинополя, а через него — и крупнейших древних цивилизаций Среднего и Ближнего Востока. Г.В. Вернадский писал: «Роль Рима и Византии, объединительницы культур Запада и Востока, культуры земледельческой, морской и культуры кочевнической степной — эта роль в начале XIII века, после падения империи Византийской, перешла на империю монголов».<sup>45</sup>

Евразийцы, как и славянофилы отрицательно относились к Петровской России. Критично они воспринимали и XVII в. считая его предтечей XVIII в. По их мнению, династия Романовых разрушила подсознательную философскую систему, которую русские заимствовали у туранцев, что привело к европеизации высших слоев общества, приезду в Россию многочисленных иностранцев, религиозному расколу XVII века. Евразийцы признавали необходимость заимствования европейской техники, и в первую очередь, оружия для защиты России против Запада. Решая эту задачу, Петр I «увлекся и никаких мер против заразы европейским духом не принял». Прямым следствием этого процесса было полное культурное и духовное порабощение России Европой. Век рационализма и просвещения вызвал разброд и шатания в определении русской идентичности, привел к свободомыслию. Отказавшись от старой русской веры, империя разрушила культурно-религиозный организм нации; «Все основы русской жизни резко изменились...все идеологические основания прежней русской государственности были свергнуты и растоптаны, государственность приходилось строить только на силе...по существу крепостнической и милитаристической Россия стала только после начала европеизации».<sup>46</sup> Западные понятия деформируют понимание собственной идентичности русского народа, что приводило к разрыву, как между поколениями, так и среди нации: «процесс европеизации разрушил всякое национальное единство». Этот процесс затрагивал главным образом высшие и элитарные

---

<sup>44</sup> Трубецкой Н.С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока//сб. Основы евразийства. М., 2002, с.228.

<sup>45</sup> Вернадский Г.В. Монгольское иго в русской истории//Сб. Основы Евразийства., М., 2002, с. 355.

<sup>46</sup> Трубецкой Н.С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. с.240-243.

слои общества. В истории России XVIII-нач. XIX вв. ярким примером этого общественного явления было формирование дворянского сословия, которое выделяло себя из среды простого народа, говорило на немецком, а затем на французском языке, имело отличный быт.

Отношение к большевикам у евразийцев было неоднозначным. С одной стороны, они оказались у власти вполне закономерно, в силу своего радикального отрицания прежней императорской России, разрушения культурной пропасти между верхами и низами общества, уравниванием «в правах всех народов, входящих в состав России-Евразии предоставление каждому из них самой широкой автономии при сохранении единства государственного целого». Одобрялась евразийцами и смена приоритетов внешней политики; «отказ от фальшивых славянофильских и панславистских идеологий, отказ от подражания империалистическим замашкам великих европейских держав». Но с другой стороны, сам большевизм явился продуктом европеизации, его идейной основой было западное учение – марксизм: «Деятельность советской власти по существу есть продолжение того курса, который был взят еще Петром I. Как и прежде, власть видит в России только материал для сооружения здания, план которого совершенно не связан с русской почвой, а прямо заимствован из Европы»<sup>47</sup>.

Подводя итог всему сказанному можно отметить, что евразийцами была разработана оригинальная историософская концепция, в которой было много нового в осмыслении прошлого России. Евразийцы пытались увязать историю России с историей других народов населяющих бывшую Российскую империю. Главной основой всех евразийских размышлений была Евразия, на которой проживали преимущественно кочевые народы. Провозглашая единство Евразии, евразийцы в основу этого положения ставили, прежде всего, единство территории, не учитывая при этом языковую, культурную, религиозную близость народов, которые ее населяли. Г. Флоровский писал, что «именно территория является основным фактом и фактором исторического процесса /евразийцев/...а не населяющие ее народы».<sup>48</sup> Евразийцы не были первыми кто рассматривал историю народов, как историю отдельных организмов, то же можно сказать и о противопоставлении и отделении России от Европы, но они были первыми, кто провозгласили что Россия не Европа, скорее Азия-Евразия преемница Чингисхана. В евразийском определении сравнения Европы с России смешиваются географические, социологические, этнические, религиозные факторы. Если географически Россию можно легко отделить от Западной и Центральной Европы, то в свете духовно-исторической традиции сделать это

---

<sup>47</sup> Там же, с. 252

<sup>48</sup> Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Сб. Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология. М., Наука, 1993, с. 263

намного труднее. Россию, как преемницу Византии связывает с Европой 1000 лет общехристианской культурной традиции, которая не была полностью прервана. Рассматривая Россию, как Евразию, евразийцы не дают точного определения этого понятия. Евразию можно охарактеризовать, как ни Азию, ни Европу – третий мир, а можно как синтез этих двух целых с доминированием первой. Все евразийцы подчеркивают свое духовное и телесное родство с Азией, и в этом утверждении растворяются, как Россия, так и Православие.

#### **Вопросы для самоконтроля:**

1. Назовите характерные черты русской философии
2. Какие основные этапы развития русской философии можно выделить? Кратко охарактеризуйте каждый из этапов.
3. В какое время в русской мысли начинается философский спор о России. Какой русский философ впервые формулирует Россию как философскую проблему?
4. В чем смысл философии всеединства Вл. Соловьева?
5. Назовите основные идеи историософии Вл.Соловьева.
6. Что для Н.А.Бердяева есть личность и общество?
7. В чем смысл истории по Н.А.Бердяеву?
8. Назовите несколько факторов, которые, по мнению Н.А.Бердяева, сыграли роковую роль в судьбе России.
9. Что Н.О.Лосский называет интуицией?
- 10.Какие виды бытия выделяет Н.О. Лосский и что такое идеал-реализм?
- 11.Что понимает Н.О.Лосский под потенциальной и действительной личностью?
- 12.В чем смысл онтологической теории ценностей?
- 13.Согласно учению Н.О. Лосского, какие два основных пути развития существуют?
- 14.Какое значение П.Флоренский придает математике?
- 15.Охарактеризуйте софиологическую концепцию П.Флоренского.
- 16.Охарактеризуйте причины и обстоятельства появления евразийства?
- 17.Выделите основные постулаты евразийской концепции.
- 18.Как евразийцы оценивали роль кочевых сообществ в жизни Руси – России? Чем для них была империя Чингисхана?
- 19.Опишите причины неприятия евразийцами идей вестернизации Петра I? Как они восприняли революцию 1917 года и приход к власти большевиков?

#### **Литература:**

##### **Основная**

1. Бердяев Н.А. Русская идея//О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990. с. 43-272.

2. Громов М.Н. Козлов Н.С. Русская философская мысль X – XVII веков. М.: Изд-во МГУ, 1990. 285 с.
3. Жданова Г.В. Современная литература о предпосылках евразийства // сб.Евразийская идея и современность, М., 2002, с. 254.
4. Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб.: издательство С.-Петербургского университета, 1995. 338 с.
5. Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. Ростов-на-Дону.: «Феникс», 1999.
6. История русской философии: Учеб. Для вузов / Редкол.: М.А.Маслин и др. М.: Республика, 2001. 639 с.
7. Ларюэль М. Идеология русского Евразийства или мысли о величии империи. М., 2004.
8. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996. с. 495
9. Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Философия, Мифология. Культура. М.: Изд-во политической литературы, 1991, с. 509-514
10. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991. 559.
11. Омельченко Н.А. "Исход к Востоку": Евразийство и его критики//сб. Евразийская идея и современность, М., 2002
12. Русская идея / сост. и авт. вступ. статьи М.А. Маслин. М.: Республика, 1992.
13. Сербиненко В.В. Русская философия: курс лекций. 2-е изд., стер. – Москва: Омега-Л, 2006. 464 с.
14. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991, 599 с.
15. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет: Очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. с. 217 – 570.

#### **Дополнительная**

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 383 с.
2. Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. М.: Республика, 1995. 383 с.
3. Ванчугов В. В. Очерк истории философии «самобытно-русской». М.: РИЦ «Пилигрим», 1994.
4. Вернадский Г.В. Монгольское иго в русской истории// Сб. Основы Евразийства., М., 2002
5. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М.: Прогресс, 1992. 207 с.
6. Лосский Н.О. Избранное. М.: Правда, 1991.
7. Новикова Л.И. Сиземская И.Н. Русская философия истории. М.: Изд-во «Магистр», 1997. 327 с.
8. Савицкий П.Н. Евразийство//сб. Основы евразийства. М., 2002
9. Савицкий П.Н. Степь и оседлость// Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология. М., Наука, 1993
10. Соболев А.В. О русской философии// Письма Н.С. Трубецкого к П.Н. Савицкому. СПб., 2008. 496 с.

11. Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия. М.: Республика, 1996. 479 с.
12. Трубецкой Н.С. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока// сб. Основы евразийства. М., 2002
13. Трубецкой Н.С. Письма к П.П. Сувчинскому: 1921-1928. Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. К.Б. Ермишиной., М., Русский путь, 2008. 384 с.
14. Флоренский П.А. Сочинения в 2-х томах: Столп и утверждение истины. У водоразделов мысли. М.: «ПРАВДА», 1990. (приложение к журналу «Вопросы философии»).
15. Флоровский Г. В. Евразийский соблазн// Сб. Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн. Антология. М., Наука, 1993
16. Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. СПб.: Изд-во «Алетейя», 1994. 448 с.

*Учебное издание*

# **Основы истории философии**

*Учебник*

для студентов бакалавриата  
философских и нефилософских специальностей

Ответственные редакторы  
кандидат философских наук, доцент А. В. Тихонов  
кандидат философских наук, доцент А. А. Кириллов

Научный редактор  
доктор философских наук, профессор С. Н. Астапов

Подписано в печать 31.05.2017 г. Заказ № 5776.  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Формат 60×84<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Усл. печ. лист 7,79. Уч. изд. л. 8,66. Тираж 300 экз.

Отпечатано в отделе полиграфической, корпоративной и сувенирной продукции  
Издательско-полиграфического комплекса КИБИ МЕДИА ЦЕНТРА ЮФУ.  
344090, г. Ростов-на-Дону, пр. Стачки, 200/1, тел (863) 247-80-51.