



Уральский
федеральный
университет

Институт
гуманитарных
наук и искусств

ФИЛОСОФИЯ

Учебное пособие

Министерство образования и науки Российской Федерации

Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина

ФИЛОСОФИЯ

*Рекомендовано методическим советом УрФУ
в качестве **учебного пособия** для студентов
всех направлений и профилей обучения*

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2014

УДК 1(075.8)
ББК 87я73
Ф56

Авторы-разработчики: Н. П. Коновалова (Разд. V), Т. С. Кузубова (Разд. II), Р. В. Алашеева (Разд. II), О. Е. Дороненко (Разд. II), И. И. Замошанский (Разд. I), А. М. Конашкова (Разд. II), Я. А. Макакенко (Разд. II), В. Т. Маклаков (Разд. VI), В. А. Медведев (Разд. V), А. А. Петько (Разд. II), В. П. Прытков (Разд. VII), В. М. Селезнев (Разд. III, IV), Н. А. Скоробогатская (Разд. II)

Рецензенты: кафедра социально-гуманитарных дисциплин (Гуманитарный университет);

канд. филос. наук, доц. *Е. В. Власова* (Уральская государственная медицинская академия)

Философия : учебное пособие / Н. П. Коновалова, Т. С. Кузубова, Ф56 Р. В. Алашеева [и др.]. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2014. – 216 с. ISBN 978-5-7996-1162-0

Учебное пособие по курсу «Философия» знакомит студентов с актуальными проблемами развития философского знания, соединяет классические и современные концепции.

В систематической форме дается представление о фундаментальной проблематике философии как особого культурного образования, как формы теоретического осмысления бытия человека в мире. Демонстрируется взаимосвязь философии с другими сферами человеческой деятельности, раскрываются мировоззренческие и методологические функции философии в современном обществе. Последовательно выявляется антропологическая составляющая философского знания. Актуализируются проблемы формирования индивидуальности и личности будущего специалиста, значимость этических проблем. Обсуждаются тенденции развития техногенной цивилизации, философские проблемы науки и техники, антропологические практики повседневности. Уделяется внимание традициям русской философии и проблемам исторического самосознания России.

Курс разработан для бакалавриата всех направлений и форм обучения.

Библиогр.: 100 назв. Табл. 2.

УДК 1(075.8)
ББК 87я73

ВВЕДЕНИЕ

Устойчивая обращенность человека к философским вопросам задана спецификой человеческого бытия: он замечает то, что не имеет для него практической значимости, наслаждается тем, что не способствует его выживанию или процветанию, придает значимость тем вещам, которые невозможно перевести в капитал или собственность. Не имея заданных природой рамок восприятия, человек открыт бытию в поисках себя. Значимость философии состоит в том, что человек как определенный тип жизни, как вариант существования, обращается к основам, и тогда философские изыскания обретают форму потребности, коренящейся в самой природе человека.

Философия – это объективная потребность, она не учреждается решением отдельного человека. Та или иная философская позиция отражает определенное видение мира, которое отличается от индивидуальной точки зрения тем, что проявляет в культуре свою устойчивость, воспроизводимость. Поэтому философские проблемы называют вечными: они связаны с самой сущностью человека. Человек и мир существуют через взаимодействие, человек и другие люди существуют способом совместности. Результатом взаимодействия и со-бытия (бытия вместе) и является устойчивое воспроизводство предельных смыслов культуры. Тот или иной человек обращается к устойчивым смыслам бытия природы, общества, культуры, через которые он имеет возможность найти, обрести себя.

Человек и мир существуют через свою незавершенность. Это является основанием поиска: человек пытается найти себя, сущность бытия. В философии эти исследования обретают свою полноценную форму, определенность: познание себя через познание мира, познание мира через собственное бытие. Познание мира всегда приводит к познанию человеком самого себя и своего места в мире и обществе. Познание самого себя приводит к познанию мира, его представленности в человеке. Отношение «человек–мир» есть основание и цель философского знания. Сущностное философское знание отражает изначальную цель того, что в европейской культуре получило название «образование».

Образование – это не определенное количество информации, не просто посещение некоторого количества лекционных и практических занятий. Образование – это процесс нахождения собственной сущности через сущность мира, нахождение сущности мира через самопознание. Высшее образование и философия в своей основе имеют две связанные задачи: вывести человека за пределы собственного субъективного мировоззрения на уровень объективности; вывести человека

за пределы социальной обусловленности, социально-культурного контекста, который определяет мировоззрение индивида. Результатом подобного выхода за пределы собственного и социального опыта, через обращение к философским учениям, в которых авторы уже осуществили подобную трансценденцию¹, через приобщение к их опыту, становится акт познания мира, самого себя, выход за рамки собственного сознания, повседневного жизненного мира субъекта.

В этом смысле философия приобретает вид особой культурной технологии, которая имеет значение во всех областях: самопознание, мораль, принятие решений, выбор себя, методология познания природы и общества, научно-исследовательская и творческая деятельность. Основой высшего образования, всех традиций, которые лежат в этой области, всегда была и остается философия. Все традиции, методы получения знания, способы организации и реализации учебной деятельности своими корнями уходят в философию. Философия заключает в себе саму идею, сущностное ядро образования, сам импульс, который привел к появлению такой культурной формы бытия человека в мире.

Философия формирует определенное отношение к знаниям и процессу познания в целом. Уже первые философы пытались придать своим знаниям упорядоченный вид, зафиксировать их в качестве теории, а также представить определенную технологию освоения этого знания для достижения результата.

При этом в университетской среде философскому знанию всегда сопутствовали характеристики культурности и образованности в классическом смысле. Культурный, образованный человек – это тот, кто обязан ориентироваться в области философии, поскольку философская культура предполагает: культуру мышления (логичность, последовательность, аргументированность, компетентность, глубину мышления, анализа), а само философское знание обеспечивает возможность использования образцов аргументации и применение методологии, овладение разработанными и систематизированными позициями по актуальным проблемам природы, общества, культуры.

Традиционные виды философской деятельности выступают основой высшего образования: философский диалог, публичное представление своей позиции и ее защита, философский диспут и экзамен, анализ и интерпретация текстов, разработка и применение методологии в научно-исследовательской деятельности, обоснование, экспериментальное подтверждение и теоретическое оформление знания.

1 Трансценденция (от лат. *transcendere* – переступать) – философский термин, означающий выход человека в своем познании, деятельности за пределы единичного сознания, опыта, наличного повседневного мира.

Так философия Античности демонстрирует нам диалоговую форму существования философии, философия Средних веков привлекает скрупулезный анализ текстов и следование его смыслу, философия Нового времени предполагает оформленность знания в стройную систему доказательств и необходимость экспериментального его подтверждения, современная философия учитывает многообразие возможных форм знания, отсутствие привилегированной точки зрения, разнообразие мировоззренческих позиций. Такие объекты исследовательского интереса современной философии, как власть, телесность, сексуальность, повседневность, игра, социальность, язык, коммуникация, позволяют студенту аналитически подходить к современной динамичной социальной ситуации, познав философски значимые темы на уровне своего тела, на уровне повседневности, на уровне собственной жизни и деятельности.

Особое значение в современном курсе философии уделяется такому компоненту реальности, как повседневность. Повседневность понимается не как внешний компонент реальности, не как второстепенный, обыденный уровень мировоззрения, а как то, что задает горизонт восприятия мира того или иного человека, социальных групп, общества в целом. Повседневность – это всегда часть человека, его непосредственный жизненный мир. Повседневность в мировоззрении человека – это самый устойчивый компонент его идентичности и восприятия мира. Человек, его мировоззрение, идентичность тождественны той повседневности, в системе которой они были сформированы.

Повседневность, повседневные социальные практики выступают основой «неявного» знания, которое присутствует в научных и философских системах мысли. Повседневные компоненты мировоззрения отличаются устойчивостью, трудностью отвлечения (абстрагирования) от них, слитностью с сознанием индивида. Но при этом философия дает возможность выделить в знании основу, не определяемую повседневностью, а восходящую к уровню бытия, от которого зависит сама повседневность.

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ, ЕЕ ПРЕДМЕТ И МЕСТО В КУЛЬТУРЕ

1. Философия и культура. Мир человека как мир культуры.
2. Понятие мировоззрения. Философия и мировоззрение.
3. Повседневное существование как исток философских проблем.
4. Исторические типы мировоззрения.

Ключевые слова: философия, культура, мировоззрение; идеалы, ценности, знания, убеждения, мнение, точка зрения, стереотипы, естественная установка, теоретическая установка; бытие-в-мире, со-бытие, социальность, повседневность, телесность; рефлексия, теория и практика; космоцентризм, теоцентризм, антропоцентризм.

1. Философия и культура. Мир человека как мир культуры.
Обучаясь в университете, студенты участвуют в процессе, который в культуре имеет особое значение. Этот процесс – получение высшего образования. «Образование» означает формирование, оформление и приведение в соответствие образцу. Образование раскрывает человеку его сущность, тесно связанную с сущностью мира, в котором он живет. Мир человека, его бытие – это и есть культура. Сам термин «культура» (лат. *cultura*) изначально означал «обработка, возделывание». Культура – это трансляция, воспроизводство совокупного человеческого опыта, его образцов и форм, через которые образовывается и формируется человек. Сюда входят пространство и время, телесность, сознание, мировоззрение в целом. Культура представляет собой результат взаимодействия человека с миром, образует, по выражению немецкого философа Ф. Шеллинга, вторую природу человека. Соответственно, в культуре заложена связь человека с миром, сущность самого способа человеческого существования. Одной из составляющих этого способа выступает вопрошание, познание, «философия» (греч. – «любовь к мудрости»). Существенна связь между культурой (сфера образцов, ценностей), философией (обоснование ценностей, раскрытие их смысла, укорененности в мире) и образованием (преобразование человека через раскрытие в образцах культуры).

Культура предлагает способы для осуществления человека, образцы для раскрытия человека в мире. Это раскрытие возможно через взаимодействие человека с миром, который он открывает в себе

и для себя. Это означает, что культура является совокупностью символов, имеющих формирующее значение: человек всегда видит мир через определенную культуру. Выходя в процессе образования на уровень фундаментального знания, человек получает возможность развития собственных форм мышления, присоединяясь к высшим образцам культуротворческой деятельности. Фундаментальный уровень знания всегда был представлен философией. В ее рамках зародились все традиции, связанные с высшим образованием, все ключевые образовательные технологии: анализ и интерпретация текстов, систематическое изучение первоисточников, диалог и полемика, публичное выступление.

Таким образом, в образовании связаны мир, культура и человек. Эта фундаментальная связность выступает как традиция, транслирующая определенный опыт, который своей устойчивостью играет роль воспроизводства социокультурной реальности. Воспроизводство и развитие форм мышления, в которых воплощаются философские позиции и системы, – задача философского знания. Философия – это дисциплина мировоззренческая, проясняющая отношения человека и мира.

Изначально человек включен в мир культуры, в мир традиций и образцов, через освоение которых он становится человеком, определяется со своими целями, предпочтениями, убеждениями, идеалами, ценностями, приобщается к символам. Этот мир символов человек застает уже существующим, сформированным. Он его воспринимает как мир повседневный, нормальный, абсолютно устойчивый. Именно через приобщение к социальному, культурному опыту происходит выбор человеком самого себя. Такому мировоззренческому самоопределению способствует образование. С таким мировоззренческим самоопределением было связано появление философии.

Философия представляет собой осмысление предельных оснований культуры, тем самым способствуя их оформлению в знание, в целостное мировоззрение (табл. 1). Философское знание, будучи предельным, позволяет человеку занять осмысленную позицию по отношению к миру, культуре, обрести в них свое место, соответствующее его сущности. Поэтому философия всегда была связана не только с познанием, но и с образом жизни, поведением, социальной позицией.

Предмет философии в историческом измерении

Тип философского мировоззрения	Космоцентризм	Теоцентризм	Антропоцентризм
Статус философа	Исследователь природы	Священник	Ученый
Философия	Учение о началах и причинах вещей	Служанка богословия	Исследование познавательных способностей человека, формирование универсального метода познания
Функция философии	Созерцание порядка природы для воплощения его в жизни и политической деятельности	Обеспечение правильного понимания Священного Писания и спасения	Обеспечение точным знанием для общественного блага
Предназначение философии	«Так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы – до единой только истины» (Пифагор)	«Истинная философия и истинная религия – одно и то же» (Августин)	«Знание – сила» (Ф. Бэкон)
Трактовка истины	Соответствие знания о вещах самим вещам	Бог как абсолют, истинное бытие	Соответствие знания своему предмету
Мыслители	Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Гераклит, Демокрит, Сократ, Платон, Аристотель	Аврелий Августин, Ансельм Кентерберийский, Филон Александрийский, Фома Аквинский	Ф. Бэкон, Р. Декарт, Б. Спиноза, Д. Юм, И. Кант

2. Понятие мировоззрения. Философия и мировоззрение.

Философия связана с *мировоззрением* человека. Мировоззрение представляет собой определенный взгляд человека на мир. Мировоззрение присутствует у каждого человека, демонстрирует его отношение к миру. Через мировоззрение человек заявляет свою позицию в различных вопросах индивидуального и социального существования. Мировоззрение может быть религиозным, научным и т. д. Оно выражается в разного рода убеждениях, нормах (оценка нормального и ненормального), ценностях, целях, которые формируются у человека в

процессе его становления, взаимодействия с общественными институтами и другими людьми. Опираясь на мировоззрение, человек совершает поступки, организует свою жизнедеятельность, взаимодействует с окружением.

Мировоззрение человека существует как *естественная установка* на мир: 1) человек – не просто носитель мировоззрения, он совпадает с собственным мировоззрением, действует согласно мировоззренческой установке, оценивает людей и события, формирует цели; 2) элементы, составляющие мировоззрение, принимаются как данность, которая совпадает с данностью мира, где естественность наличия мира не отличается от самого мира; 3) восприятие мира в режиме естественной установки – это восприятие его как внешнего, окружающего, отдельного от человека. Такое мировоззрение неизбежно связано со стереотипами, которые существуют в качестве устойчивых реакций на мир, как проекции на его события. Стереотипы отвечают на потребность человека в самоопределении, направленности на устойчивые аспекты бытия. Стереотипы отдельного человека входят в естественную установку и задают образ мира, реальности.

Мировоззрение имеет 1) индивидуальный уровень (убеждения, интересы, желания, цели); 2) социальный уровень (влияние общества, социальные ценности, идеалы); 3) фундаментальный уровень.

В мировоззрении, кроме его индивидуального и социального уровня, есть нечто более фундаментальное, в ориентации на которое человек и устанавливает свою сущность. В этом установлении самую важную роль играет изучение философии. Философия – это попытка выйти за рамки субъективности, естественной установки, собственного воображаемого «Я» к так называемому «интерсубъективному» опыту. Этот опыт относится к бытию и миру культуры. Слово «мировоззрение» указывает, что его базовым уровнем и центральным основанием, началом, является не «Я» человека, а мир, бытие. Бытие и есть предмет философии, так как он способствует раскрытию сущностной связи человека и мира. Слово «мировоззрение» сообщает нам, что мир представлен в человеке, а он живет способом раскрытия мира в себе, то есть раскрытия и реализации того, что ему дано: способностей, задатков. Отношение человека с миром, фундаментальный уровень мировоззрения, с которым имеет дело философия, в современной философии обозначается термином «*бытие-человека-в-мире*». Этот термин означает, что: 1) человек и мир существуют не отдельно друг от друга, а способом включенности человека в мир; 2) мир в человеке представлен его человеческими сущностными свойствами: незавершенно-

стью, склонностью к развитию, поискам себя, собственной сущности; 3) найти себя означает раскрыть в себе то, что дано, – привести себя к сущностному способу самореализации.

Бытие как основа мировоззрения является условием того, что люди могут найти общий язык, обратиться к тому, что есть общего между различными языками, культурными традициями, видами мировоззрений, знаниями.

Бытие-человека-в-мире – всегда есть «со-бытие», оно представляет собой совместный способ существования людей, существующий в качестве традиции. Бытие-в-мире реализуется в человеческом бытии как бытие-с-другими. Об этом уровне нашего мировоззрения говорит слово «сознание». Сознание, также как и мировоззрение, своим основанием имеет не индивидуальность, а социальность, традицию. Сознание, прежде всего, – «со-знание», то есть ценностно-символическое содержание нашего мышления, совокупный социальный опыт человека и общества.

Имея дело с предельными основаниями культуры, удерживая в мышлении предельные понятия, такие как «бытие», «природа», «общество», «история», «идентичность», «самосознание», философия выводит мировоззрение человека на фундаментальный уровень, который позволяет человеку раскрыть собственные возможности и границы 1) в мышлении и познании; 2) в нравственности; 3) в деятельности.

Философия существует как объективная потребность в самоопределении человека в мире. Человек и мир человека, бытие в целом, существуют способом становления, преобразования. Это означает, что бытие человека существует способом открытости миру, раскрытия себя в мире, посредством раскрытия мира в себе. Раскрывая для человека фундаментальный уровень мировоззрения, уровень, который соответствует понятию «бытие-человека-в-мире», философия способствует нахождению собственной сущности человека, раскрытию творческих способностей личности, оснований для взаимодействия с другими людьми. Философия относится к самой сущности человеческого существования, которую характеризуют открытость бытию, взаимодействие с другими людьми, потребность в самоопределении, нахождении своего места в мире. Философия приводит человека к осознанию мира в его человеческой сущности, раскрытию бытия через способности человека. Все философские проблемы своим источником имеют совершенно конкретные обстоятельства жизнедеятельности человека, выходят из того, что в современной философии обозначается понятием «повседневность».

3. Повседневное существование как исток философских проблем. Естественная установка человека по отношению к миру имеет характер системности, устойчивости, воспроизводимости. Человек включен в окружающий мир как систему. Человек воспринимает как данность только данный ему непосредственно окружающий мир, конкретное «здесь и сейчас» его бытия. Наличный, жизненный, подручный, привычный мир формирует естественную установку, повседневный уровень мировоззрения, характеризующийся постоянством, понятностью, практической направленностью сознания и поведения. Человека и его повседневность можно охарактеризовать через термин «система». Субъект, включенный в систему, не может знать, что с ней происходит. Человек не знает (на абстрактно-рациональном уровне) повседневность, в которой существует: его сознание, убеждения, привычки выступают продолжением повседневности.

Сформированное повседневностью мировоззрение стереотипно. Повседневность характеризуется обезличиванием, анонимностью, конформизмом, но при том она имеет сторону устойчивости, существующей реальности, формирующей привычное поле жизни человека: его привычки, образ мыслей, мировоззрение в целом. Открытость бытию в человеке соответствует его стремлению к устойчивости и развитию. Через повседневность осуществляется проверка поступка, научного открытия, художественного творения, литературного произведения на реальность, существенность, объективную значимость. Философия, с одной стороны, вырастает из повседневности, отражает и собирает ее элементы в целостную рациональную картину мира (аспект устойчивости), с другой стороны, способствует изменению привычного мышления, выходу за рамки системы повседневного мировоззрения (аспект становления, развития). Философия связана с повседневностью тем, что может служить ее обоснованием, рациональным оформлением, но и может способствовать ее преодолению, установлению нового порядка повседневной реальности.

Элементом повседневности в человеке является тело. Человеку его тело дано непосредственно: он есть тело, тот, кто действует, выражает себя и т. д. Человек не знает своего тела в режиме действия: он не видит себя действующим, говорящим, живущим. Жесты сформированы повседневностью, непосредственной жизнедеятельностью, в которой человек осваивал определенные социальные практики, входя в определенный социальный порядок. Действия нашего тела подчиняются конкретной социальной технике, заданной культурой, соответствуют тому поведению, которое считается нормальным в рамках

данного сообщества. Тело живет и действует в режиме социальной совместности, является элементом повседневности, задает привычный фон нашей жизни. Социальные повседневные практики проявляют себя на уровне жестов, поведения. Телом человек включен в ткань повседневности.

В знаменитом диалоге древнегреческого философа Платона «Государство» есть отрывок, который озаглавлен как «Символ пещеры». В нем философ представляет нашу повседневность в качестве пещеры, в которой люди – узники с оковами на теле. Узники воспринимают пещеру как единственную реальность, при том, что не видят реальных вещей, проносимых за ширмой.

Специфика философского знания. За счет чего философии удастся выйти за пределы системы повседневности, распознать ее упорядоченность, выделить в ней элементы неопределенности и закономерности?

Чтобы проделывать операции познания повседневности, необходимо обладать навыками абстрактного мышления. Абстрактное мышление выступает основой того, что определило вектор развития западноевропейской культуры, а именно, *теоретического мышления*.

Теория (*theoria* – греч. «рассмотрение», «созерцание») – это установка по отношению к миру, состоящая в отвлечении (абстрагировании) от его повседневных аспектов и мыслительной концентрации на сверхчувственных основаниях бытия. Великий греческий философ Аристотель определяет философию как учение «об определенных началах и причинах». Первые начала и причины есть основания, к которым относится все существующее. Поиск таких оснований получил название «*метафизика*» (от греч. – «то, что после физики»). Она и становится стержнем философского знания.

Теоретическая установка по отношению к миру становится ведущей в осмыслении различных аспектов отношения человека и мира. «Следствием ее стало рождение, прорыв совершенно нового рода духовной структуры, быстро развившейся в систематически законченное культурное образование; греки называли его философией. В правильном переводе, в изначальном смысле своем, это обозначает не что иное, как универсальную науку, науку о мировом целом, о всеохватном единстве всего сущего. Очень скоро интерес к целому, а следовательно, и вопрос о всеохватном становлении и бытии в становлении стали делиться по отношению к всеобщим формам и регионам бытия, и таким образом, философия, единая наука, разветвилась на многообразные частные науки» [Гуссерль, 1986] (табл. 2).

Таблица 2

Отношение «человек-мир» и структура философского знания

	Раздел философского знания	Содержание
1	Онтология	Учение о бытии, о мире и месте человека в нем
2	Гносеология	Теория познания, учение о видах, формах познавательной деятельности, субъекте и объекте познания, критериях истинного знания
3	Этика и аксиология	Практическая философия, учение о морали и нравственности, исследование оснований человеческих действий, оснований норм и ценностей в мировоззрении
4	Эстетика	Учение о прекрасном, безобразном и формах их проявлений в природе и культуре
5	Социальная философия	Философское учение об обществе, социальности как форме человеческого существования, о законах общественного развития в его взаимосвязи с природой
6	Философская антропология	Философское учение о человеке, его месте в мире, специфике человеческого бытия, смысле человеческой жизни

Теоретическая установка по отношению к миру, в отличие от естественной установки, концентрирует мышление, внимание, поступки на устойчивых аспектах бытия, рациональных причинах и основаниях. Это позволяет философскому знанию выйти за пределы наличной представленности вещей и событий. Понятия философии – это понятия предельные, схватывающие сущность (устойчивый смысл) того или иного процесса: природа, бытие, культура, сущность, причина, нравственность. Они фигурируют в культуре как устойчивые ценности, воспроизводящиеся в обществе.

«Человек», «мир», «природа» – все это абстрактные (отвлеченные) понятия (идеи). Их нельзя фиксировать обычным восприятием. Они возможны на основании теоретического мышления. «Человек» как таковой присутствует в каждом отдельном человеке качеством человечности, то есть определенными свойствами, которые воплощает

каждый из нас. Соответственно, данное качество выходит за рамки повседневности, позволяет увидеть системные качества людей, воспроизводимые от общества к обществу, от культуры к культуре. Такой способ мышления усматривает в явлениях общее и особенное. Философия как теоретическая установка, фиксирующая основания бытия, направлена на осознание, тематизацию повседневности. Философское осмысление повседневности дает возможность изменить отношение к ней, скорректировать поступки, осознать место, занимаемое человеком в ее структуре.

Теоретическая установка человека по отношению к миру, возникающая вместе с философией и наиболее полно в ней реализующаяся, основывается на рефлексии. *Рефлексия* (лат. *reflexio* – «обращение назад, отражение») – основной метод философского знания. Он состоит в обращении к основаниям мышления, поступков, деятельности. Любой процесс всегда динамичен. Его аспекты связаны с неповторимыми элементами. Схватывание динамичности и устойчивости возможно за счет обращения к системным характеристикам, устойчивым аспектам бытия. Сама изменчивость людей и событий всегда содержит аспект новизны и аспект повторения. Сущностное рассмотрение повседневных событий есть рефлексия над предельными основаниями. Каждый человек, обладая самосознанием, может осмысливать свои действия, отслеживать сам процесс своих переживаний и мыслей. Это и есть рефлексия – «обращение назад». Она включает в себя размышление и осознание происходящего вокруг, основывается на моменте отвлечения сознания от наличной повседневности, имеет в себе своего рода остановку, паузу в повседневном ритме жизнедеятельности.

Так, большинство людей смотрят на природу, читают книги, ищут информацию в Интернете. Они познают мир. Но во всех этих способах получения знания проявляется момент случайности и текучести наших знаний. Чтобы найти критерий того, какое знание отличается истинностью, необходимо задаться философским вопросом «Что есть знание?». Для этого в каком-то смысле надо перестать познавать мир и сконцентрировать свое внимание на самих процессах получения знания, на самой деятельности разума и чувств в тот момент, когда они обрабатывают информацию о каком-либо объекте.

Философия как теория, рефлексия – это мышление в предельных понятиях, обращенное к своим собственным основаниям. Рефлексия есть метод философии. Рефлексия над предельными основаниями повседневности, культуры, истории, деятельности, поступков, сознания – основной предмет философии. В классической философии

рефлексия связывается с сущностью разума, мышления как процесса. Соответственно, рефлексия понимается как мышление о мышлении, то есть мысленное усмотрение закономерностей функционирования разума. Сама по себе постановка такой задачи выводит человека на уровень той предельной универсальности, к которой стремится теоретическая установка. Разум здесь берется как набор устойчивых компонент, действующий вполне определенным способом. Как считал И. Кант, нужно исследовать структуру разума, чтобы осмыслить то, что человек вообще может знать. «Что я могу знать?» – звучал философский вопрос И. Канта.

В современной философии рефлексия распространяется на познание нерефлексивных и дорефлексивных элементов повседневности, в которую погружен человек. Язык, социальность, культура, бытие, телесность – это феномены, с которыми человек идентичен, без которых он не существует. Он включен в их ткань, он выступает частью системы. За счет философской рефлексии мы получаем возможность отвлечься от непосредственной реализации дорефлексивных компонентов опыта и мысленно сконцентрироваться на их реализации в повседневном бытии людей.

Таким образом, рефлексия выступает основой философского познания действительности, самопознания, познания социальной реальности. В рефлексии реализуется основа теоретического мышления – дифференциация предмета и мысли о нем. На философском языке это означает разделение «субъекта» (тот, кто мыслит) и «объекта» (то, о чем мыслят), различие между предметом мысли и опыта и самой мыслью и опытом. Философская рефлексия является не просто осознанием себя, а именно исследованием основ, логики функционирования феноменов, связанных с мышлением, деятельностью, поступками, телесностью, социальностью, языком.

В связи с философской рефлексией, ее предельным уровнем исследовательского погружения в реальность, основной **функцией** можно назвать раскрытие в повседневности, в человеке как части бытийной (устойчивой) структуры, оформляющей все многообразие мира, природы, культуры и общества, обеспечивающей воспроизводимость социальных практик, универсальных культурных ценностей.

Философия и миф. Выше было сказано о том, что теоретическая установка основана на различении мысли и предмета мысли, знака и вещи. Естественная установка, в которую погружен человек большую часть своей жизни, основана на неразличимости, слитности знака и вещи. Такая установка характерна для мифических представлений.

Миф (от греч. – «слово», «сказание», «предание») – это обобщенная форма отражения действительности, данная в чувственных образах и воспринимаемая как абсолютная данность.

Примером обыденного, практического бытия человека выступает миф. Миф пронизан повседневностью, практичностью. На первый взгляд миф относится к фантазии и представляет собой некоторый фантастический рассказ о древних героях и их деяниях. В обыденном представлении под мифом имеют в виду то, чего не было, иллюзорную реальность.

Снисходительное отношение к мифу не оправдано с точки зрения того влияния, которое он имеет в естественной установке. Долгое время философия и наука пытались бороться с мифом, уничтожить его как ложь, суеверие, предубеждение. Современная философия обращает внимание на то, что в мифе содержатся бытийные элементы, характеризующие культурную реальность в принципе. Многие считают, что к мифу обращаются в ситуации незнания, но дело в том, что человеческое сообщество никогда не переставало производить мифы. Как утверждает в современной философии, миф – это не содержание, миф – это форма. То есть миф – это скорее способ построения и изложения материала. В этом смысле мифом может стать все, что угодно. Например, в рекламе действует такой инструмент, как мифологизация: чтобы предмет продавался, он должен иметь в восприятии потребителя положительные ассоциации. Семья, детство, удовольствие, любовь – эти феномены мифологизируются в рекламных роликах. Миф предполагает некритичное отношение к знанию и убеждениям. Человек, живущий мифом, не знает об этом. Поэтому современность не освобождена от мифов. Мифы создаются, сталкиваются, конкурируют в информационном пространстве.

Основой мифологического восприятия мира является тождество знака и вещи. Так, человек относится со священным трепетом к различным амулетам, иногда к деньгам. Он не делает различия между веществом и символичностью предмета. Таким отношением пронизаны ритуалы, связанные с национальными флагами, групповыми символами.

Неразличимость символа и вещи проявляет себя в современной культуре в не меньшей степени, чем в древности. Повседневность заполнена мифами, различными представлениями о мире, политике, природе, здоровье, моральных принципах. Человек не живет на уровне теории, он живет на уровне мифо-практической установки. Но теоретическая установка позволяет осуществить процесс познания оснований

повседневной реальности, изменения отношения к ней. Философия позволяет выйти за пределы современных мифов.

Философия и религия, знание и вера. Религия предполагает обращение к божественному, трансцендентному (потустороннему) миру, который воспринимается верующим как истинный мир, в отличие от повседневности, которая требует воздействия, изменения. Человек обращается к абсолюту, Богу посредством веры. Вера имеет значение непосредственного знания, слияния человека и Бога. Религия – это восстановление прерванной связи человека с Абсолютом (Вл. Соловьев). По мысли русского мыслителя, религия – это естественное стремление человека к единству с миром. Оно воплощается в различных формах: вера во что-либо, желание причислить себя к социальным группам, наличие мировоззренческих установок, возможность поклонения лидерам. Это стремление к всеединству заложено в человеке само по себе: он выходит из природы, но затем отделяется от нее. Человеку требуется найти новый принцип единства с бытием. Ответом на этот зов и является религия, а точнее, по мнению В. Соловьева, христианство, соединяющее духовное и телесное, божественное и мирское.

Религии, в отличие от мифа, свойственна организация («церковь»), организация самого культа – поклонения и служения Богу. Наличие системы догматов, сакрального пространства (храм), сакрального времени (молитва, пост).

Можно выделить структурные компоненты религиозного культа. В религии присутствуют: 1) верховная реальность (Бог, космическая энергия и т. д.); 2) герой-основатель («апостол» – от греч. *«посланик»*), возвещающий об истинной вере; 3) священная книга, которая содержит основные правила общения людей и Бога; 4) священное место (место исполнения культа); 5) священные практики (молитвы); 6) каста посвященных; 7) борьба против альтернативных учений.

Сама сущность религиозности состоит в объединяющем начале. Как считают исследователи (Э. Дюркгейм), функция религии состоит в объединении общества. В любом обществе есть совокупность представлений, образов, символов, которые считаются священными, нормальными, истинными. Они не просто являются объектами веры, но выступают основой отделения одной социальной общности от другой, элементами национального и группового самосознания.

В религии, как и в философии, присутствует рациональный компонент, связанный с необходимостью познания Бога, выхода за пределы чувственно данного мира, повседневности, задействования рефлексивных процедур, для осмысления собственной жизни. Но в религии он

проявляется в меньшей степени, чем в философии, так как главный упор делается именно на веру. Бог, Абсолют – это то, что превосходит всякие возможности рационального познания, а потому многие религиозные феномены лежат за пределами осмысления и осознания (рефлексии) и имеют вид религиозной практики, веры в религиозные догматы (положения, принимающиеся на веру). Истинно верующему человеку не нужны доказательства, его не удостоверяют доводы и логика, он обращается к высшему, мистическому знанию.

Философия же мало значения уделяет вере как основанию формирования знания, обоснованию его достоверности. В философии значимы доказательства, рассуждения, оперирование категориями. Так в философии появилась целая тема – доказательств бытия бога и их опровержения. Она сложилась в попытке синтеза религии и философии, знания и веры, предпринимавшегося в Средние века. Но тем не менее, данные рассуждения, как правило, не влияют на веру людей.

Философия и наука. Философия и наука – две формы теоретической установки, виды познавательной деятельности, основанные на приобретении и обосновании знания, построении теорий. Изначально философия и наука – синонимы. Философия в Древней Греции означала наиболее универсальное знание, основание для всех остальных наук. Философия в классической культуре – это наука наук. В этом смысле под наукой мы понимаем процесс познания посредством построения системы понятий, с применением процедур логической аргументации, классификации, систематизации.

В культуре XX в. обозначилась тенденция по разведению данных форм теоретической деятельности. Этому способствовало появление и распространение в XIX в. позитивизма, течения в философии науки. Позитивизм выступал не против философии, но против спекулятивного знания, которое ставит те проблемы, которые разрешить невозможно. О. Конт, создатель позитивизма, считал, что знание должно быть позитивным, то есть иметь возможность разрешать те проблемы, которые ставит познание. Такое знание – это знание, основанное на фактах. В дальнейшем, к опыту как средству достижения позитивного знания добавилась необходимость логических процедур связи фактов (логический позитивизм). Тем не менее, современная философия науки говорит о связи философии и науки, их изначальном родстве, основывающемся на теоретической установке по отношению к миру, объектам исследования.

Второе значение слова «наука» говорит об отличиях, которые можно провести между наукой и философией. *Наука* – форма теоре-

тической деятельности, заключающаяся в производстве и экспериментальном обосновании нового теоретического знания, воплощающегося в научных технологиях.

Наука в этом смысле имеет *экспериментальный уровень* (исчисление, наблюдение, применение приборов) и *теоретический уровень* (выдвижение гипотез, теоретическое оформление экспериментальных данных).

Философия остается той формой постижения действительности, которая использует рефлексию. Философия может задействовать научные факты, достижения других наук. Эксперимент в качестве способа исследования, характерного для философского исследования, назвать нельзя.

Философия стремится к изменению человека, социальной реальности, но ее методы – чисто теоретические, тогда как наука способствует социальным изменениям, становится фактором преобразования социальной реальности, играет весомую роль в отношениях власти.

Философия исходит из изначального единства человека и мира, субъекта и объекта. Это позволяет философии осуществлять познание мира, не вмешиваясь в него посредством экспериментального воздействия. Человек есть часть мира, и через себя, через самопознание он имеет возможность познавать глубинные слои бытия. К тому же философия выполняет важную методологическую функцию по отношению к науке: она исследует основания и границы научных методов.

Бытие, отношение «человек-мир» исторически трансформировалось, что отражалось на изменении и предмета философии. Выделяются следующие варианты предельных оснований человеческого бытия, которые в разные периоды выступали в качестве основного предметного ориентира философского познания. В современной культуре эти типы установок сосуществуют, взаимодействуя друг с другом, порождая новые формы философствования.

Космоцентризм – это тип философского мировоззрения, центральным основанием которого является природа, присущая ей целостность. Предметом философии здесь выступают устойчивые формы мира, его структурная целостность, отличная от хаотичных, случайных, динамичных элементов мира. Космоцентризм базируется на космологизме: устойчивых элементах мира, действительном бытии, доступном познанию, он отражается в мышлении посредством логической связи. Упорядоченность природы основана на Логосе – Законе, посредством которого, по словам Гераклита, «все течет, все меняется». Логос – это закономерность природы, ее структурная неизменная основа.

Теоретические исследования античных философов были ориентированы на познания причин, первоначал, которые составляют неизменную сущность природы и человека. Познание природы вещей (сущности вещей) соответствовало познанию природы человека, необходимости устройства государства в соответствии с природой. Природа для античного философа – это совершенная форма, образец, причина и смысл вещей.

Теоцентризм – тип философского мировоззрения, в основе которого лежит представление о Боге как совершенном и всемогущем существе, сотворившем мир и человека. Здесь божественный мир отделяется от земного, материального, сотворенного. Мир сотворенный является зависимым от воли Творца. Познание Творца осуществляется в акте веры и ради спасения. Тем самым разделяется божественное и природное, вечное и сотворенное. Человек должен познать бога как собственную божественную духовную сущность, ставящую его выше всех природных существ.

Антропоцентризм – тип философского мировоззрения, в основе которого лежит рассмотрение человека в качестве разумного и деятельного существа, преобразующего мир природы в мир культуры. Данный тип мировоззрения ориентируется на человеческую индивидуальность, ее реализацию в обществе. Наука (экспериментально-математическое естествознание) становится средством преобразования мира.

РАЗДЕЛ II. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ

Тема 1. Философия Древнего мира и античности

1. Генезис и становление древней философии (Древняя Индия, Древний Китай, Древняя Греция).
2. Этико-антропологическая концепция Сократа.
3. Философия Платона.
4. Философия Аристотеля.

Ключевые слова: осевое время, Веды, санкхья, вайшешика, ньяя, миманса, веданта, йога, Лаоцзы, Конфуций, Дао, первоначало, архэ, фюсис, космос, элемент, Парменид, Гераклит, Фалес, милетская школа, элейская философия, бытие, изменение, движение, Логос, мышление, небытие, чувственно-воспринимаемый мир, Сократ, софисты, добродетель, знание, мнение, истина, майевтика, ирония, эйдос, идея, Демиург, необходимость, вещь, Гиперурания, метемпсихоз, рефлексия, умозрение, душа, знание как припоминание (анамнесис), «идеальное государство», Академия, Ликей, сущность, начало, причина, материя, форма, движение, цель, энтелехия, природа, искусство, чувственное восприятие.

1. Генезис и становление древней философии (Древняя Индия, Древний Китай, Древняя Греция). Философия как культурно-историческое явление появляется в VII–VI вв. одновременно и независимо друг от друга в трех мировых центрах: Древней Греции, Древней Индии и Древнем Китае. Процесс ее становления занимает довольно продолжительный период (по мнению немецкого философа Карла Ясперса, который называет этот период «осевым временем», около 600 лет). На данном этапе истории человечества преодолевается миф и происходит формирование рационального отношения к миру, которое стремится к своему выражению в науке и философии. В этом процессе можно выделить две основные стадии, основными результатами которых становятся поиск начал бытия («то, из чего все возникает и куда возвращается»), выражающих целостность и гармонию мира, и обращенность человека к самому себе.

В истории древнеиндийской философии можно выделить ряд основных этапов:

ведический, на котором появляется корпус священных книг, которые называются «Веды». В религиозных гимнах Вед (самхитах) и

более поздних книгах жрецов (брахманах) еще не содержится философии как таковой, но в них можно обнаружить идеи, воспринятые и переосмысленные мыслителями на последующих этапах. Особая роль в этом осмыслении и переосмыслении принадлежит лесным книгам («Араньяки»), то есть книгам для размышлений лесных отшельников, и особенно, книгам, сложившимся в ходе преподавания брахманистской религии («Упанишад»);

эпический, на котором складывается героический эпос («Рамаяна» и «Махабхарата») и возникают первые философские школы (даршаны). Прежде всего, в VII в. до н. э. возникли шесть ортодоксальных школ, которые исходили из непререкаемого авторитета Вед: санкхья, вайшешика, ньяя, миманса, веданта, йога. Затем, в VI в. до н. э., возникают школы, которые подвергали авторитет «Вед» сомнению. Две из них (джайнизм и буддизм) привели к возникновению новых религий;

этап сутр, на котором появляются краткие суммирующие учение трактаты («сутры»), в которых мыслители Древней Индии пытаются довести теоретические концепции о природе мира, человека и путях его физического и духовного усовершенствования до уровня конкретных практических рекомендаций для всех сфер жизни и деятельности.

Древнекитайская философия ведет свое начало от учения *Лаоцзы* (VI в. до н. э.), *Конфуция* (Кунцзы) (551–479 до н. э.) и авторов «Книги перемен» (VIII–IV вв. до н. э.), которые заложили основы важнейших ее направлений: даосизма, конфуцианства и и-цзин. Каждое из этих направлений выработало свой термин и понятие философии. В конфуцианстве философия называется именем *хаосюэ*, что дословно означает «любовь к мудрости» (*хао* – любить, *сюэ* – мудрость, учение). В даосизме философия называется *цзюэсюэ* (*цзюэ* – отрицать, *сюэ* – мудрость), что значит отрицание иллюзорной человеческой самости и утверждение подлинной всеобщей самости человека. Учение «Книги Перемен» вырабатывает свой термин и понятие философии, которые не изрекаются в слове, но выражаются символически в системах триграмм и гексаграмм.

Приоритетное значение для всех школ древнекитайской философии имеет понятие «Дао», которое несет в себе множество смыслов: «Дао» – это путь, дорога, которой ходят люди, а также закон, которому подчиняется все сущее, и сама сущность жизни. В своих истоках и эволюции китайская философия есть философия Дао. Она раскрывается в специальных понятиях и терминах, проясняющих суть мироздания и дающих ориентации в практической жизни человека.

В конце архаического периода (VII–VI вв. до н. э.) в духовной

жизни Древней Греции, так же, как в Древней Индии и Китае, начинается процесс формирования научных знаний и философии, который осуществляется как «переход от мифа к логосу». Главным вопросом, решением которого занимались философы Древней Греции, был вопрос о первоначале (*архэ*), которое понималось ими как порождающая из самой себя все природа (*фюсис*).

Первый древнегреческий философ *Фалес* полагал началом всего сущего воду. Возможно, он пришел к такому заключению, наблюдая, что многие вещи возникают из воды и исчезают в воде, или, как говорит Аристотель, наблюдая, что все живое питается влагой и имеет влажную природу. Фалес был первым, кто поставил вопрос о том, что является фундаментальным началом космоса, и с этого времени проблема первоначала стала одной из главных проблем греческой философии. Кроме того, он пытался объяснить, каким образом происходят различные изменения или каким образом возможна множественность явлений, если начало едино. С этого времени проблема изменения также становится одной из фундаментальных проблем греческой философии.

Философы следующего поколения пытаются довести мысль милетцев о постоянстве и изменчивости до логического завершения. Фалес и его ближайшие ученики считали, что если изменение существует, то отсюда возникает вопрос: что же является постоянным? *Гераклит* и *Парменид* подвергли сомнению их базовую предпосылку и задались вопросом о том, существует ли вообще изменение и если да, то каким образом оно возможно.

Гераклит придерживался милетского направления мысли и объявил началом всего огонь. Вполне в духе милетской философии он называл огонь вечно живым, устраняя тем самым из космоса покой и неподвижность. Так он ввел в свою философию идею вечного движения, изменения, превращения. Вместе с огнем живет и движется все в мире. Все течет, как река, в которую нельзя войти дважды, поскольку на входящего текут все новые и новые воды.

Движение, по Гераклиту, — основа жизни, существования, бытия вещей, однако в процессе изменения вещи сохраняют свою идентичность, т. е. в особом смысле покоятся. В силу чего такая ситуация становится возможной? Изменение — фундаментальное свойство огня и всего возникшего — имеет, по Гераклиту, закономерный характер: существует единый закон, и все совершается по определению судьбы и необходимости. Закон обозначает упорядоченный ход изменений, рациональность бытия, существование смысла и цели происходящих со-

бытий. Этот мировой порядок выражен в философии Гераклита термином *логос*. Одним из самых важных моментов философии Гераклита является указание на то, что все соткано из противоположностей, которые не только исключают и разрушают друг друга, но и предполагают друг друга. Превращая космос в некое противоречиво сотканное целое. Обобщенно это выражено в формуле: «Логосу внимая, мудро признать, что все едино». Здесь принцип единства противоположностей возводится в ранг вселенского закона — логоса, и вместе с ним происходит рождение античной диалектики.

Парменид, автор философско-поэтического сочинения «О природе», традиционно считается философским оппонентом Гераклита. Поэма Парменида состоит из двух частей. В первой части, которая представляется как «путь истины» и противопоставляется второй части, как «пути мнения», Парменид излагает свои философские понятия, во второй — натурфилософские представления, характерные для его эпохи. Центральные положения философии Парменида сосредоточены вокруг проблемы абстрактного, вечного и неизменного первоначала, постигаемого умом, вопреки свидетельствам органов чувств, которое он называет бытием.

Истинное знание о бытии дает нам мышление, которое тождественно бытию, ибо «мыслить и быть — одно и то же», как говорит Парменид. Бытию он противопоставляет небытие: мир, который нам только кажется, но реально не существует. Это мир материальных элементов, движения, пустоты и множественности. Ему противопоставлен мир единства, полноты, покоя и неизменности, которые выступают как основные характеристики бытия. Парменида можно назвать первым метафизиком, поскольку он оторвал бытие от конкретно-чувственной реальности.

Постичь мышление ранних греческих философов весьма сложно, поскольку их произведения сохранились только в фрагментах и лишь благодаря цитированию и критике поздних античных авторов. Однако при общем взгляде на их философию можно выделить несколько мотивов, характерных для нее: проблема первоначала (*фюсис*), его единства и примирения этого единства с множественностью вещей, вопрос об истинности мира и его восприятия.

2. Этико-антропологическая концепция Сократа. Сократ (ок. 470–399 гг. до н. э.) — один из самых известных мыслителей в мировой философии. Современники называли его «мудрейшим из людей» и считали величайшим философом.

Работу человеческого разума, направленную на изучение приро-

ды, Сократ считает нечестивым и бесплодным вмешательством в дело богов, поэтому, так же, как некоторые софисты, он делает основным антропологическое измерение в философии и от поисков первоначала обращается к проблеме человека.

Этические взгляды Сократа можно сформулировать в трех тезисах:

- добродетель есть абсолютное благо;
- добродетель связана с пользой и счастьем;
- добродетель есть знание.

Сократ признавал единство истины, красоты и добра (прекрасные и хорошие поступки совершают только мудрые, а немудрые не могут, и даже если пытаются совершить, впадают в ошибку. А так как справедливые и вообще все прекрасные и хорошие поступки основаны на добродетели, то из этого следует, что и справедливость, и всякая другая добродетель есть мудрость).

Логика имеет значение для него постольку, поскольку она является инструментом для познания истины. Истина же есть знание о добродетели, которое, в свою очередь, есть благо. Знание о добродетели, являющейся специальным моральным достоинством и высшим благом, согласно Сократу, тождественно обладанию ей.

Свой метод достижения истины Сократ называет *майевтикой* (буквально «повивальным искусством», поскольку он, по его словам, помогает «родиться истине» так, как повитуха помогает рождаться детям).

Майевтике всегда предшествовало то, что Сократ считал наиболее значимым и наиболее результативным среди способов очищения разума от излишней самоуверенности: ирония, целью которой является понимание собственного незнания. Сократу принадлежит высказывание: «Я знаю, что ничего не знаю, но другие не знают и этого», что говорит о том, что он применял этот метод не только к собеседникам, но и (прежде всего) к самому себе. Ирония составляет «негативную» часть метода Сократа и основывается на приведении к абсурду речи собеседника, выводы которого оказываются в противоречии с исходными посылками. Далее Сократ применяет «позитивную» часть: задает вопросы и в конечном итоге приводит собеседника к истине. При этом он пользуется: аналогией, с целью перехода от известных фактов к новым; индукцией, с целью обнаружения общих черт в предметах, которые подлежат обсуждению; и, в конечном итоге, занимается поиском *эйдоса*, обретение которого соответствует обретению добродетели.

Для взглядов Сократа характерен крайний морализм, связанный с

крайним интеллектуализмом. Добродетель для него – цель стремлений человека, а знание – главное средство ее достижения. Кто постигает знание и следующую за ним добродетель, тот достигает наибольшего блага и, в силу этого, счастлив, считает Сократ. Этот вывод восприняли все школы греческой философии – именно на этом фундаменте они строили свои этические модели.

3. Философия Платона. Платон (430 или 427 гг. до н. э. – 347 г. до н. э.) – один из величайших философов в истории философии. Был учеником Сократа, после смерти которого продолжил его дело по теоретическому опровержению релятивизма софистов, рассматриваемого им как одно из проявлений общественного упадка. Серьезное влияние оказала на Платона пифагорейская философия, с которой его объединяли следующие общие воззрения:

- внутренняя сущность всех вещей может быть описана математически;
- мир дуалистичен, что выражается в разделении истинного бытия (идеи) и чувственного бытия (вещи);
- душа бессмертна и переселяется из одного тела в другое.

Платон писал диалоги, которые сохранились в достаточном количестве, однако, стиль, в котором они написаны, создает определенные сложности при реконструкции его философии в систематическом виде. Нельзя однозначно утверждать, какие из диалогов Платона необходимо считать основными, однако среди них можно особым образом выделить «Государство», «Федон», «Софист», «Парменид», «Менон» и «Тимей».

Согласно Платону, мир рождается из сочетания двух противоположных причин: ума (Демиурга) и необходимости. В отличие от необходимости, которая сама по себе материальна и создает «материал», на который направляется творческая энергия Демиурга, он – творческий дух, поэтому, прежде чем создать что-либо, он должен сформировать намерение: Демиург намеревается создать прекрасный космос и работает, имея перед собой некий образец. При этом он не создает модели, они для него уже существуют. Образцы, в соответствии с которыми творит Демиург, Платон называет *идеями* или *эйдосами*.

Согласно Платону, идея – бестелесный, вечный и неизменный объект, в нее входят идеальные вещи, свойства, отношения (например, знание само по себе, красота сама по себе, равенство как таковое).

Идеи тождественны в себе, т. е. не изменяются, не переходят в свою противоположность, дают идеальные модели вещей. При этом идеи – это особого рода вещи, а не понятия. Идея – абстрактный объ-

ект, помещенный в особое пространство, находящееся вне пределов космоса и называемое Платоном «занебесная область» или «гиперурания».

Платон считает, что идеи и вещи существуют раздельно. Однако есть необходимые отношения, которые существуют между ними: вещь – подобие идеи. Вещи и идеи сообщаются друг с другом, и в этом контакте идеи играют роль сущности и причины вещей. Вещи, их свойства и отношения проявляются только через причастность соответствующим идеям.

Ответ на вопрос «что такое знание?» Платон дает в духе апофатической (отрицательной) диалектики, т. е. пытается определиться с тем, что знанием не является, а затем уже перейти к положительному определению. Он снимает статус знания с таких «традиционных» форм знания, как ощущение, истинное и ложное мнение (об ощущениях), отвергая тем самым все общепризнанные подходы к знанию.

Здесь необходимо отметить, что Платон, говоря о «знании», имеет ввиду чистое знание, знание само по себе. Истинное знание для него, таким образом, не дается ни через ощущение, ни через рассудок. Оно требует действия ума или чистого мышления.

Ощущение и рассудочное знание происходят из совпадения наших чувств и рассудка с предметами или вещами чувственного мира, истинное же знание – из совпадения нашего ума с истинной и вечной сущностью вещей, т. е. с миром идей.

Постижение идей, по Платону, происходит:

через рефлекссию, которой соответствует знание математическое, восходящее от чувственного мира к миру идей;

через прямое умозрение, которому соответствует знание философское или диалектика, сначала и до конца пребывающая в области чистой мысли.

Основным органом познания, по Платону, является *душа*, с учением о которой связано его представление о знании как припоминании (*анамнесис*).

Импульсом для припоминания, говорит Платон, служит чувственное восприятие, но припоминанию истинного знания служит также философская беседа, умелое ведение которой может открыть в человеке такие вещи (знания), о которых он даже не подозревал. Однако, при всем том, Платон считает, что душа мыслит лучше, если ей «не мешает» тело, если познание не замутнено чувственным восприятием, удовольствием и тому подобными вещами. Все это становится возможным, если признать за душой бессмертие и возможность переселения душ (*метемпсихоз*).

Учитель Платона Сократ считал, что добродетель является в определенном смысле знанием, что добродетели можно научить. Беседуя с людьми и подталкивая их к размышлению, их можно сделать добродетельными. Тогда люди начинают поступать правильно и становятся счастливыми. Платон соглашается с этим тезисом и дополняет его утверждением о том, что правильное знание является знанием идеи Блага.

Но Платон не верит в то, что все люди способны стать добродетельными: достижение добродетели связано с постижением идей, познание которых требует значительных умственных способностей, дисциплины и длительной подготовки, поэтому только немногие могут стать добродетельными, а значит, вести моральную жизнь и быть счастливыми.

Такие представления стали основой для учения Платона об *идеальном государстве*, в котором властью должны обладать те, кто знает истину, а не народ или малознающие и недобродетельные единоличные правители. Средством для достижения этой цели является всеобщая система образования, в которой каждый имеет одинаковые возможности и, в соответствии с этим, каждый может найти в таком государстве подходящее его способностям место.

Платон выделяет следующие классы: класс правителей (философов), класс стражей и класс производителей (ремесленников и земледельцев), и соотносит три выделенных класса с тремя общественными функциями и тремя добродетелями: одаренные мудростью будут править обществом, обнаружившие мужество будут защищать общество, проявившие умеренность и заботливость будут производить необходимые обществу продукты.

Если каждый занят тем, для чего он подходит наилучшим образом, т. е. когда все социальные функции реализуются наилучшим способом, считает Платон, общество является справедливым.

Во второй половине жизни Платон основал школу в Афинах, которая получила название «Академия». На этом основании философов, которые принадлежали к школе Платона, стали называть «академиками». В афинской Академии обучали не только философии, но и геометрии, астрономии, географии, зоологии и ботанике. Одно из центральных мест занимало политическое образование. Обучение основывалось на лекциях, дискуссиях и совместных беседах. В платоновской академии обучались многие философы, которые стали потом знаменитыми, но самым знаменитым учеником Платона был Аристотель.

4. Философия Аристотеля. Аристотель родился в 384 году до н. э. в ионийском полисе Стагира, откуда происходит его прозвище – «Стагирит». Сначала он развивал идеи Платона, практически неотступно следуя его учению, но постепенно отошел от его философии и развил свою собственную, которая во многих аспектах противостоит взглядам Платона. Это относится как к учению об идеях, так и к платоновской политической теории. Если Платон, в известном смысле, смотрел «вверх», на идеи, то Аристотель – на многочисленные частные явления «вокруг», на сами вещи. Но различия между учениями Платона и Аристотеля не должны заслонять того общего, что у них было.

После смерти Платона Аристотель основал собственную школу – Лицей, который просуществовал свыше 860 лет. Аристотель основал при Лицее библиотеку и первый естественноисторический музей, в который присылались виды животных со всей Греции. В Лицее проводились самые разнообразные исследования. Часто для их организации создавались группы. Например, Аристотель с помощью своих молодых слушателей систематизировал описания 158 разных форм правления в греческих полисах. Из этого громадного труда сохранилась только часть, касающаяся истории конституционного развития Афин. Аналогичным образом осуществлялась работа по подготовке и изданию больших сборников и научных справочников. Читавшиеся в Лицее курсы касались различных областей знания: философии, истории, гражданского права, естествознания (биологии), риторики, литературы искусства и поэзии.

Большинство сохранившихся работ Аристотеля являются, по видимому, записями его лекций. Сохранилось много работ Аристотеля, хотя и немало было утрачено. Все его сочинения можно разделить на три группы:

- 1) диалоги, которые носят, в основном, платонический характер;
- 2) осуществленные под руководством Аристотеля коллективные труды его школы;
- 3) трактаты, являющиеся наиболее важными.

Среди них: «Метафизика», «Физика», собрание логических и эпистемологических работ, различные изложения этики, политической теории, работы о поэзии и риторике.

Тематика сочинений Аристотеля настолько разнообразна, что создается впечатление, будто под этим именем трудилась целая школа, что не совсем необоснованно.

В согласии с традицией, одной из главнейших задач философии Аристотель считал познание бытия. В его понимании бытия ясно про-

слеживается влияние предшественников, от элеатов до Платона, что выразилось в разделении им существующего на два рода: вечные, бес- телесные и умопостигаемые сущности, неподвижные и отделенные от материи, и мир чувственно-воспринимаемых вещей.

Аристотель ставит перед собой задачу: выяснить, существует ли помимо чувственно-воспринимаемой вещи сущность, которая была бы неподвижной и вечной, и если существует, то каким образом. Отвечая на поставленные вопросы, он рассуждает так: если вещи действительно существуют, то должны существовать и идеи вещей, поскольку иначе сама вещь была бы не существующей или не познаваемой. Если вещь существует, то она отличается от другой вещи, а если не отличается, то не существует (не есть) или не есть нечто, о чем возможно что-либо сказать. Аристотель показывает идею как то, что дает саму возможность отличия одной вещи от другой вещи, а также возможность бытия вещи в принципе. Он решает этот вопрос подобно Платону, однако, если Платон помещает идеи в занебесную область, «гиперуранию», то для Аристотеля идея вещи находится в самой вещи.

Идея вещи, будучи чем-то единичным, как единична и сама вещь, в тоже время является обобщением всех частей вещи, т. е. некой общностью.

Очевидно, что вещь состоит из своих частей. И если мы будем понимать каждую часть в полном отрыве от других частей вещи, от вещи в целом, то нельзя будет помыслить, что такое часть вещи. Часть вещи несет на себе отпечаток всей вещи как целого, и если частей в вещи несколько, то они по-разному выражают целостность вещи. Именно обобщение единичных моментов ведет к общему (идее). Аристотель критикует те идеи, которые имеют значение сами по себе и не предполагают ничего единичного. *Эйдос* (идея) вещи – не только общность отдельных элементов, но и нечто единичное. Этой единичностью эйдос отличается от других эйдосов.

Особенно важно для изложения онтологии Аристотеля отметить, что в число вечных сущностей (*эйдосов*) входят начала и причины, благодаря которым единичные вещи получают бытие.

Начала – первый исходный пункт для бытия, возникновения или познания вещи (вещи и вещные отношения ставятся, таким образом, в отношение причины и следствия).

Причина – то, благодаря чему нечто оказывается тем, что оно есть.

Аристотель выделяет *четыре причины*: формальную, материальную, движущую и целевую. Эти причины раскрывают бытие вещи в четырех аспектах: что представляет собой вещь, каков ее облик (форма);

из чего она состоит, каков ее остов, основание (материя); чем она произведена или приведена в движение (движение) и ради чего она (цель).

Согласно Аристотелю, *форма* (латинский эквивалент термина «эйдос») – образ чувственной вещи, ряд ее существенных свойств. Он полагает, что форма и вещь совпадают в существовании, и если наличествует форма, то наличествует и вещь, и наоборот. Форма не возможна вне чувственного, т. е. вне материи и тел. Как говорит Аристотель, смешно было бы искать общее понятие, которое не было бы свойственно существующим вещам. Одно из основных определений этого понятия – осуществление или действительность (актуальность) вещи.

Материя, если рассматривать данное понятие в предельно широком смысле, – это все то, что способно принимать и носить на себе форму. В общем виде, материя – это возможность чем-то стать, быть. В соответствии с этим можно сделать заключение, что материя не совпадает с бытием вещи. Сама по себе материя есть принципиальная неопределенность. При этом в возможности она всегда несет в себе форму: может ее воспринимать и проявлять. Из этого проистекает ее изменчивость.

Процесс принятия материей формы – это, согласно Аристотелю, переход из возможности в действительность, что передается им термином *энтелехия*.

Когда Аристотель говорит о движении, он имеет в виду две производящие причины: природу и искусство (ремесло).

Природа – способность, вызывающая движение из себя самой. Особенность ее состоит в том, что она показывает начало возникновения как содержащееся в самой вещи. Природа, как учит Аристотель, является силой, которая проявляет формы, скрытые в материи. Природные тела сами по себе обладают движением, как, например, здоровье возникает в теле само собой, т. е. благодаря самодвижущейся материи.

Искусство, согласно Аристотелю, – это причина «искусственных тел». Искусственные предметы не имеют врожденного движения и изменяются постольку, поскольку состоят из природных тел. Посредством искусства возникают те вещи, форма которых находится в душе творца.

Цель – это мотив действия движущей причины, учит Аристотель. Все целесообразно, и этот принцип проявляет себя везде: и в отношении вещей природных, и в отношении вещей искусственно созданных. И достигается это не в силу необходимости, но в силу стремления к благу.

Все люди от природы стремятся к знанию, говорит Аристотель, и начало процесса познания он видит в чувственном восприятии. В мире повседневной жизни мы обладаем непосредственным чувственным опытом материальных вещей. Однако в процессе дальнейшего по-

знания мы все больше и больше абстрагируемся от непосредственного чувственного опыта: сначала от различных несущественных свойств отдельных материальных вещей (опыт), затем от материальных свойств вещей (искусство и наука), и наконец, в ходе дальнейшего абстрагирования, мы приходим к метафизике, которая исследует полностью универсальные принципы и свойства.

В отличие от Платона, который, начав, в некотором смысле, «сверху», спускается «вниз», в чувственно воспринимаемый мир, Аристотель как бы движется «вверх», посредством абстрагирования от чувственного опыта. Для него первый шаг в познавательном процессе заключается в восприятии нашими чувствами отдельных вещей. Следующий шаг состоит в постижении существенного и общего путем абстрагирования от случайного. Далее, существенное и общее выражаются в определении вещи (например, «лошади») как вида. И если мы имеем определение существенных свойств вида, то мы обладаем познанием более высокого уровня, так как теперь его объект неизменяем и существенен.

Нельзя понять Аристотеля, не уяснив себе его отношений с учителем. Часто в последующие эпохи учения Платона и его гениального ученика противопоставляли, однако учение Аристотеля в большей степени дополняет и развивает учение Платона, чем опровергает его.

Научный дух и гений Аристотеля привели его к органическому синтезу, систематизации, дифференциации методов, с помощью которых решаются разного рода проблемы. На смену платоновской философии, наполненной поэтическими образами, пришла строгая систематическая мысль, были проложены пути, по которым и впредь будут разрабатываться метафизика, физика, психология, этика, политика, эстетика, логика.

Тема 2. Средневековая философия

1. Формирование философии Средних веков.
2. Основные проблемы философии Средних веков.

Ключевые слова: *теоцентризм, философия и религия, знание и вера, священное Писание, откровение, сотериология, экзегетика, патристика и схоластика, креационизм, атрибуты Бога, философские доказательства бытия Бога, христианская антропология, Божественный Логос, гносеология как сотериология, проблема универсалий, номинализм и реализм, теодицея, провиденциализм, сакральность исторического бытия.*

1. Формирование философии Средних веков. Философия Средних веков раскрывает нам новый тип философствования: новый ракурс постановки и новый способ осмысления уже ставших традиционными для греко-римской философии проблем о предельных основаниях всего существующего, о возможности познать истину, о цели жизни человека. Это длительный по времени, неоднородный, иногда даже противоречивый по содержанию период бытования философской мысли. В гражданской истории наименование «Средние века» обозначает период с V по XV вв., и сама длительность этого периода уже свидетельствует о неоднородности составляющих его событий. Название «Средние века» возникает в Новое время и является скорее фактом его самосознания, чем адекватным осмыслением *средних* веков, с точки зрения историографии – всего лишь этапа *между* Античностью (древностью) и *Новым* временем. Перенесение такого «исторического стереотипа» на формирование философской мысли данного периода многое скрывает в ее реальной динамике и особенно в актуализации ее значимости для самосознания других эпох.

2. Основные проблемы философии Средних веков. Проблемы, во многом определяющие своеобразие самого типа бытия философии в Средние века, возникают еще в античной цивилизации в первые века первого тысячелетия – в Новой эре, самым названием знаменующей принципиально новую эпоху духовной жизни человечества. В это время на обширных пространствах Римской империи все больше людей усваивает Благовест об Иисусе Христе, вочеловечившемся Боге, ценой собственной мучительной смерти на кресте открывающем путь спасения для человека. Вместе с евангельскими спасительными истинами язычники постигают и принципиальные основы *монотеизма* – единобожия, до этого хранимые лишь в памяти еврейского народа. Так еще в поздней античности возникают вероучительные основания для культуры нового типа.

Культура Средних веков *теоцентрична* (*theos*, с греч. – Бог), ее абсолютным смысловым центром являются истины Священного Писания: вера в Единого Бога, создателя всего мира и Его спасительные страдания на кресте. Понятие теоцентризма культуры раскрывает, прежде всего, *смысловую доминанту культуры*, ее стремление прославлять всемогущество Творца и служить делу спасения человека. Поскольку истины веры запечатлены в Священном Писании, то непосредственным основанием культуры является сам текст и живая вера – опыт жизни в устремленности к Богу. Все сферы культуры *своими средствами* выражают эти основополагающие истины.

В такой духовной и культурной ситуации существование философии (греко-римского типа), ее «допустимость» и «пригодность» для новой, еще формирующейся христианской культуры первоначально проблематизируются. Отношение к философии, особенно в первые века распространения и утверждения христианства, неоднозначно, хотя, казалось бы, философия всегда стремилась постичь предельные основания бытия. Здесь мы сталкиваемся с другой важнейшей проблемой нашего учебного курса – **проблемой соотношения философии и религии, знания и веры**. Многие важнейшие содержательные аспекты этой проблемы раскрываются в процессе формирования средневековой философии и обнаруживаются еще в поздней античности. Определение теоцентризма в философии мы предложим только после решения обозначившейся проблемы.

Для уяснения самих оснований данной проблемы прежде всего необходимо избавиться от одного современного стереотипа. Сегодня христианская культура справедливо представляется как культура с тысячелетней традицией, в то время как в первые века распространения христианства эта система ценностей знаменовала собой своеобразный «авангард» своего времени: заповеди христиан разрушали систему ценностей языческого мира (стремление к богатству, успеху, утверждению в земной власти и силе). Сама формирующаяся христианская культура стремилась максимально «очиститься» от всего языческого, а ведь философию создали греки (эллы), с неизбежностью – язычники. Не следовало ли в связи с этим применить известный тезис русских футуристов и «выбросить философию за борт»? Решение проблемы неоднозначно. Выделим ее важнейшие аспекты.

Прежде всего, сводимо ли наследие греко-римской философии *в системе своих основных смыслов* к язычеству? Вне всякого сомнения, Пифагор, Платон, Аристотель (и многие, многие другие) – язычники, но сводится ли к «религии олимпийских богов» система смыслов их философии, их учение *о предельных основаниях бытия*? В качестве общего итога изучения античной философии можем отметить, что греческая философия с самого начала стремилась понять *единое* основание всего существующего. Даже в первых школах, на уровне внимания к природным стихиям, создается учение о *первоэлементе*. В дальнейшем единое основание всего существующего понимается как реальность сверхприродная, сверхчувственная, умопостигаемая. Именно эта сверхприродная реальность является *подлинным* бытием, поистине

существует, в отличие от изменчивого и конечного окружающего мира. Платон рассуждает о том, что необходима «причина всего правильного и прекрасного» – идея Блага, «высшая в мире идей». Аристотель учит: «Ум правит миром». В неоплатонизме, созданном Плотинем, прямо утверждается, что изначально – Единое, не поддающееся никаким определениям, узнаваемое и познаваемое только в своих проявлениях (эманациях). Все это позволяет оценить античную философию как «рациональное введение к истинам христианства» (точная и краткая формула предложена Климентом Александрийским еще во II в. н. э). Эта краткая в своей содержательности формула станет основанием отношения к греко-римской философии в Средние века. Однако отметим, что сама оценка возникает внутри позднеантичной цивилизации, в условиях постоянно возникающих гонений на христиан, что скрывает за собой указание на новый аспект рассматриваемой нами проблемы соотношения философии и религии.

Формула на «примирение» предложена со стороны христианских мыслителей, осознающих значение культурного синтеза, необходимость построения своеобразных «мостов», облегчающих образованному язычнику путь к усвоению истин христианского вероучения. При этом создатели великих учений, рассуждающие об Едином и сверхчувственном, о необходимости для человека жить в согласии с умопостигаемой истиной, сами, чаще всего, становились принципиальными противниками христиан. Так Плотин, чья философия официально будет признана христианскими мыслителями как философский инструментарий для богословских построений, в свое время пишет специальное сочинение «Против христиан». Великий полководец и неординарный мыслитель, император Марк Аврелий, утверждающий истины учения стоиков о необходимости жить в согласии с мудростью и пренебрегать миром, сам издавал указы о непримиримых гонениях на христиан. Постараемся объяснить это многократно возобновляемое в последующей истории противоречие.

Великие мыслители античности утверждают существование *умопостигаемой* реальности, ими всячески превозносятся и культивируется способность к *умозрению*, в результате создается своеобразный культ разума. Именно он и противостоит языческим культам. Даже прозрения религиозного плана имеют *разумное* основание: так еще в элейской школе возникла и была разумно обоснована «интеллектуальная гипотеза единобожия»: Ксенофан в своих сочинениях рассуждал о

том, «что есть боги согласно представлениям людей и на самом деле», и резко критиковал антропоморфные представления о богах. Позиция Плотина, позволившего себе фразу «Пусть боги ко мне приходят», может быть охарактеризована как «атеизм язычника», скрывающий за собой снобизм интеллектуала. Человек, действующий на основе разума, преисполнен уверенности в себе, в своей правоте, он противопоставляет себя необразованному большинству.

Такой «культ разума» не соответствует христианскому пониманию человека, основам христианской антропологии и самим основам вероучения. В результате отпадения человека от Бога искажается *вся* природа человека, и любая из его способностей может стать орудием зла. В том числе, отпадение человека от Бога искажает саму природу разума. Греко-римские мыслители лишь пытались возвысить одну способность над другой (разум над чувствами) и в этом же мире находили источник зла, например, материю или само тело человека. Возник своеобразный «заколдованный круг», круг объективной плененности человека.

Само слово «религия» происходит от латинского глагола *religare*, означающего «связывать, соединять». Августин Блаженный указывает на сходный глагол *reeligere* – «воссоединять». Тем самым **проблема отношения философии и религии** должна быть осознана как проблема отношения философии к опыту восстановления связи человека с Богом, т. е. к опыту подлинной жизни человека, а проблема понимания возможностей и границ философии как умозрительного знания в отношении главной цели жизни человека – спасения души. Соответственно, проблема соотношения веры и разума не может быть решена отдельно от основных проблем **христианской антропологии**.

В отношении природы человека, самой его сущности и всех его способностей, особенно применительно к проблемам, касающимся различения добра и зла, в христианской антропологии различаются три основных состояния человека: состояние по сотворению – неискажённая природа человека; состояние, возникшее в результате отпадения его от Бога, – искажение природы человека; и состояние по искуплению его Богочеловеком – возможность спасения и исправления человека. Все проблемы *познания* возникают в условиях отпадения человека от Бога, когда окружающий мир становится враждебным, а его разум попадает в плен страстной природы падшего человека. Разум, не просвещённый светом евангельского учения, принято называть *раз-*

умом ветхого человека. Именно о таком разуме говорит апостол Павел: «...мудрость мира сего есть безумие пред Богом». На этой основе в христианской мысли возникают недоверие к разуму, критика разума и конструктивное переосмысление его природы.

Прежде всего, обозначим крайне критические позиции. Ярче всего такую позицию выразил мыслитель второго века *Тертуллиан*. Краткое резюме его позиции: «Верую, ибо абсурдно» – *credo quia absurdum est*. Аристотеля он называет жалким, логику – дьявольским оружием. Жалок всякий, кто не усвоил истину о Христе и нуждается в долгих околичных и безуспешных путях познания. Позиция Тертуллиана оправдана тем, что он обостренно и глубоко переживает принципиальную новизну евангельских истин, истин *Нового Завета*, их несводимость ни к какой системе прежних смыслов, ни в философии, ни в религии: «Сын Божий был распят – не стыдимся этого, хотя это и постыдно. Сын Божий умер – вполне верим этому, хотя это и нелепо. И, погребенный, воскрес – это верно, потому что это невозможно!» Позиция Тертуллиана абсолютна в своей эмоциональной убедительности, обоснована глубиной его собственной веры и вполне соответствует вышеприведенным словам апостола Павла о суетной мудрости «мира сего»: «Господь знает умствования мудрецов, что они суетны», «кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым» (1 Кор.3: 18–20).

Но вправе ли человек так категорично отказываться от разума, полностью пренебрегать даром, заложенным в замысле его сотворения «по образу и подобию» самого Творца? Перспективен ли для культуры такой непримиримый разрыв с интеллектуальной традицией? Так, сам Тертуллиан блестяще владеет интеллектуальным инструментарием, выразительной риторикой, что свидетельствует о том, что его собственный ум воспитан греческими и римскими авторами. Для решения вновь обозначившейся проблемы следует вспомнить то важное для христианской антропологии различие, которое мы сделали выше. Полное недоверие к разуму, о котором говорит Тертуллиан, относится к разуму ветхого человека, разуму, плененному страстным желанием ветхого человека самоутвердиться, оно адресовано разуму, который лишь в себе самом ищет решение всех проблем.

Решение проблемы, более соответствующее третьему состоянию человека – человека по искуплению, человека на пути спасения, – в западной мысли дает *Аврелий Августин* (это содержательно

насыщенное и целостное решение содержится в святоотеческом наследии Восточной Церкви). Августин точно замечает: «Ум человеческий, *предоставленный самому себе*, может натворить много зла...». Одновременно он признает возможность знания (науки) и даже мудрости для человека. Для этого разум ветхого человека должен найти свою опору в Божественном *Откровении*, явленном в Священном Писании и в живом опыте Церкви. Именно отношение к Откровению и выражается у христиан в слове «верую». Тем самым слово *верю*, очень актуальное для Августина, нельзя сводить к обыденному смыслу личной убежденности или доверию к опыту и мнениям других людей. «Перед верой меркнут все достижения разума», – в этом Августин вполне солидарен с Тертуллианом и не отступает от апостольских наставлений. На этой основе Августин формулирует свое *кредо*: «Верь, чтобы понимать» или «Верю, чтобы понимать» – *Credo ut intelligam*. Само слово «кредо», в русском языке – существительное, образовано от латинского *credo* – верю, глагола первого лица.

Итак, человеческий разум находит себе опору в Божественном Откровении. Такая вера укрепляет и направляет разум, позволяет ему избежать опасных отклонений. По сути речь идет о просвещении разума светом евангельских истин: вера не только **направляет** разум, но является непосредственным **основанием** разумения. Знания также необходимы человеку, поскольку человек вынужден жить и действовать в мире, который в результате грехопадения самого человека стал ему враждебен и скрывает от него свои тайны. Августин допускает науку (*sciencia*) как познание, позволяющее пользоваться вещами. Но человек обязан подчинять науку мудрости – *sapientia*, познанию божественных дел, в той мере, в какой это возможно для человека, поскольку только этот вид знания способствует главному предназначению человека – спасению души.

В XIII веке, уже на основе многовековой интеллектуальной традиции Средних веков, *Фома Аквинский* вновь повторяет, что в Священном Писании есть истины, которые выше всякого человеческого разумения, «выше разумения, но необходимы для спасения». Одновременно он признает наличие истин, доступных для рационального истолкования, и считает, что «не надо бояться этого делать». С точки зрения Фомы Аквинского, рациональное (рассудочное) истолкование приближает священные истины к человеку, мыслящему человеку. В целом, в отношении философии и религии западная средневековая мысль придержи-

вается формулы Петра Дамиани: «Философия – служанка богословия», т. е. философия выполняет *служебную, инструментальную* роль, является *средством* истолкования Священного Писания. Существование философии в форме истолкования текстов принято также называть *экзегетикой* (*exegesis*, с греч. – толкование).

Теоцентризм в философии можно определить как устремленность философской мысли к Божественному Откровению, выраженному в Священном Писании и в опыте Церкви, как основанию для истолкования любых проблем, как стремление философии служить делу спасения души человека. Подлинный теоцентризм в философии означает углубленное понимание того, что вне опыта истинной веры не решается ни одна из традиционных философских проблем и сам опыт истинного разумения является божественным даром, который обретается только в опыте жизни на основе божественных заповедей. Истину может обрести лишь разум, погруженный и даже укорененный в текстах Священного Писания, поскольку для христианского мыслителя очевидно, что только Бог является Истиной: «Где нашел я истину, там нашел и Бога», – свидетельствует Аврелий Августин. На этом пути человек обретает возможность полного соединения веры и знания, а философия обретает в религии жизненную основу и участвует в деле преобразования человеческой жизни. Теоцентризм философии полностью соответствует ее стремлению раскрыть предельные основания бытия человека в мире.

Философия европейского Средневековья существует в двух формах – *патристики* и *схоластики*, которые не совсем верно иногда называют этапами. Патристика оформляется в связи с необходимостью целостного и последовательного изложения истин христианского вероучения. От непосредственных свидетельств апостолов христиан уже начинают отделять века. Постоянно возникают опасные христологические споры. В этих условиях и формируются учения, чьи создатели по точности и полноте истолкования вероучительных истин названы Отцами Церкви (*pater*, лат. – отец). Именно *точность и полнота истолкования апостольской веры* применительно к ситуации своего времени являются основным условием определения истинности учения и отнесенности его к патристике. Поскольку такое истолкование невозможно вне опыта жизни во Христе, то основу учений Отцов Церкви составляет *сотериология* – истолкование евангельского учения о спасении человека, о возможности преображения и обожения природы че-

ловека на пути следования Христу и преодоления ветхого человека в самом себе. На этой основе в патристике положительно решаются гносеологические проблемы о возможности созерцания истины.

Исключительные по духовной силе, философской глубине и литературному мастерству произведения созданы в Византии. Плеяда отцов Церкви в восточно-христианской традиции, непосредственной преемницей которой является Россия, включает в себя целый ряд имен: от Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста в IV в. до Иоанна Дамаскина в VIII, Симеона Нового Богослова в X и Григория Паламы в XIV вв.

На латинствующем Западе к патристике принадлежит лишь имя Августина Блаженного (354–430). Сама традиция западного христианства ограничивает период патристики VIII в. и далее говорит лишь об учителях церкви. Такая бедность святоотеческой мысли Запада обусловлена, в частности, упадком культурной жизни после падения Рима и долгого прозябания бывших римских провинций под властью варварских королей. Хотя более существенной причиной неразвитости патристики на Западе является «формально-юридическое решение» проблемы спасения в римско-католической церкви, исключаящее необходимость развития учения.

Постепенно в «варварских королевствах» формируется своя система просвещения, начинает формироваться система христианского образования Запада, после 1054 года сознательно разрывающего связь с духовным опытом Вселенской Церкви и, соответственно, с традицией духовного просвещения Византии. Это, в свою очередь, означает разрыв с традицией патристики. В этих условиях формируется *схоластика* (*sholastikos*, греч. – школьный, ученый), направление в западной философско-богословской мысли, отличающееся повышенным вниманием к формально-логическим процедурам. Представители этого направления (XI–XIV вв.) убеждены, что применение логических, рассудочных по своему типу приемов мышления позволит им вывести полноту толкований Священного Писания. Это с неизбежностью приводит к тому, что Божественное Откровение заменяется его рассудочным истолкованием, а неоплатоническая традиция в философии, которая являлась философской основой всех богословских построений в патристике, заменяется аристотелизмом. Сотериологическая проблематика, основная для богословия и для самого человека, уходит в тень и даже почти исчезает из этих ученых построений. Главное внимание сосредото-

вается на онтологии, более философской, чем богословской, и представляет собой попытку истолковать Творца и его атрибуты языком человеческого рассудка. Полнота истолкования Священного Писания сводится у схоластов к полноте логических выводов из священных текстов и, соответственно, к их аристотелевскому истолкованию. Не менее значимы в схоластике гносеологические и логические проблемы: происхождение понятий, соотношение их объемов, истолкование природы человеческих познавательных способностей и т. п. Значительным представителем схоластики, имеющим степень «ангельского доктора», является *Фома Аквинский* (1225–1274).

Теоцентризм философской мысли раскрывается в принципиально новом истолковании онтологических проблем. Выше мы уже отмечали, что выдающиеся представители эллинской философии прозревали единобожие или хотя бы прямо утверждали необходимость единого начала, понятого философски: «ум правит миром». Но именно на вершинах этих интеллектуальных прозрений проходит принципиальная граница мышления языческих философов. Подлинный и последовательный монотеизм возможен только как *креационизм* (*creatura*, с лат. – создание). В Священном Писании Бог открывается человеку как Творец, Создатель всего мира, видимого и невидимого. Абсолютное Бытие должно быть понято как абсолютное творчество. Творчество является не просто одним из атрибутов Бога, но принадлежит к самой Его сущности, в границах истолкования ее человеческим языком. Абсолютное бытие не будет абсолютным, вечным, если не будет непреходящим творчеством. Кроме того, только такое – творческое – понимание бытия объясняет непрекращающуюся жизнь мира, где все само по себе смертно. Бог-Творец – вне мира, но мир существует здесь и сейчас только в силу причастности божественным энергиям. Из изучаемых нами авторов эту мысль полно и последовательно выражает Августин: если Бог «отнимет от вещей свою... производительную силу, то их так же не будет, как не было прежде, чем они были созданы» [Цит. по: Соколов, с. 56]. Итак, Бог – Творец, мир – творение, – основополагающий догмат вероучения и основа всех богословских и философских построений. В этом смысле возможно очень краткое определение теоцентризма: *теоцентризм – это креационизм*. Для истолкования всемогущества Бога-Творца Августин использует понятие *воли*: «Воля Божья присуща Богу и предваряет всякое творение... Воля Божья принадлежит к самой сущности божественной» [Там же]. На

этой основе становится возможным устранение понятия первоматерии. Наличие первоматерии признает не только Аристотель, понимающий ее как одно из начал бытия, как возможность бытия, но даже Платон и неоплатоники, толкующие материю как почти что небытие и даже источник зла. Устранение этого понятия в греко-римской дохристианской философии объективно невозможно: Ум, как начало бытия, не производит материю, Идея и даже непостижимое Единое не могут творить материю в силу собственной *идеальной* природы. В идеализме объяснение мира остается принципиально дуалистичным. Необходимость первоматерии устраняется абсолютным характером божественного творчества: Бог творит мир *из ничего*, в этом отрицательном определении выражено всемогущество Творца, «наличие первоматерии ограничило бы могущество Творца», – Августин предлагает универсальный, принятый во все последующие эпохи аргумент.

На протяжении всего длительного периода существования средневековой философии предлагаются *философские доказательства бытия Бога*. Как это возможно и для чего это нужно? Здесь уместно вспомнить кредо Аврелия Августина: «Верь, чтобы понимать». Истины веры не умаляются правильным применением разума, разумное обоснование может утвердить и подтвердить истины веры. Основной принцип всех доказательств: о Боге судим по последствиям. Мир – творение, а значит, следствие Бога. Творение в той или иной степени свидетельствует о Творце. Необходимо научиться разглядывать Творца в творении, что одновременно избавит нас от языческого поклонения твари. Изначальное доказательство предложено в *восточной патристике* в IV в. (традиция, прямо наследуемая русским богословием и русской философией). В данном случае доказательство раскрывается как свидетельство, апеллирует к «умному созерцанию». Внимательное созерцание мира раскрывает нам порядок, гармонию, красоту. Гармония и порядок не возникают стихийно, случайно, они указывают на присутствие созидающей силы, а потому «*красота есть свидетельство присутствия Бога в мире*». Это доказательство прямо перекликается с ключевыми проблемами древнегреческой философии, вбирает в себя важнейшие аспекты учения великого философа и одновременно преодолевает объективную границу греко-римской философии, о которой мы говорили выше.

Аврелий Августин свидетельства бытия Бога находит в душе человека, точнее, сама душа человека свидетельствует о Боге, «душа по

природе (по происхождению) христианка». Для прояснения таких свидетельств мыслитель использует платоновскую концепцию *анамнезиса*: сам поиск Бога и есть свидетельство его бытия, этот поиск-стремление раскрывает глубинные и основополагающие составляющие души человека, без которых нет ни души, ни самого человека.

В западном христианстве, в учении Фомы Аквинского, вновь последовательно разворачивается принцип восхождения мысли от мира к Богу. Но эта последовательность реализуется как последовательность логических построений на основе аристотелевской традиции. Предложено пять путей, в основании каждого из них – ключевое понятие аристотелевской философии, далее следует четко сформулированная ссылка на очевидность и реализован логический вывод, во многом основанный на разработке аристотелевских понятий и определений. В результате доказывается необходимость понятий более высокого порядка (перводвигатель, первопричина, абсолютная необходимость), «под которыми все обычно подразумевают Бога». Из последнего замечания видно, что кредо Августина является основанием даже для религиозных мыслителей, не признающих августинизм. Безусловно сильной стороной доказательств является четко сформулированная аксиома – ссылка на очевидность, а поскольку для ее разработки использованы ключевые аспекты тысячелетней философской традиции, то и вывод становится столь же очевидным. Указанное «обычно подразумевают Бога» свидетельствует о том, что сам мыслитель осознает границы доказательства. Бог еще не уравнивается с человеческим разумом, что означало бы опровержение бытия Бога (опасность, которую видел Н. Бердяев в такого рода доказательствах), но уже бытие Бога трактуется чрезмерно рассудочно. Фома Аквинский все больше склоняется к истолкованию бытия Бога как «распорядителя мира» – *provisor* – и даже подчиняет волю Бога (Творца всего видимого и невидимого мира!) разумному основанию.

Гносеологические проблемы также имеют основанием своего решения теоцентризм и креационизм. Августин именует Бога «Отцом истины и разумения», «Отцом нашего озарения». Такое понимание предельных оснований познавательной деятельности изменяет понимание и самого познавательного процесса. Вера в Откровение является не видом отвлеченного отношения к истине, а *способом жизни* в соответствии с истиной. «Душа видит истину по силе жития», – замечает Исаак Сирий. Полнота самооткровения Истины-Бога дана человеку в

воплотившемся Логосе – Иисусе Христе, познание которого возможно лишь как уподобление: самоотречение и следование крестному пути, Им указанному, как жизнь по заповедям, Им оставленным. На этом пути, преодолевая ветхого (страстного) человека в самом себе, человек обретает возможность разумения истины. Итак, *гносеология* в христианской философии получает свое основание и оправдание только в *со-териологии*.

Августин толкует такой процесс познания как «погружение» самой сущности души в полноту истины, что возможно только благодаря ее сотворенности и той памяти о своем Творце, которая скрыто всегда живет в душе. Познание истины понято им как *озарение*, а значит, прямое действие божественной благодати. Силы самого человека реализуются в большей степени в акте воли – в искреннем стремлении к Богу, в стремлении очистить свой разум и душу от всего преходящего, суетного. В анализе познавательных проблем Августина следует обратить внимание на его рассуждения о двух путях, ведущих к познанию истины (авторитет и разум), отметить актуальность каждого из этих путей и особо обратить внимание на предостережение, сделанное для желающих встать на путь разума, но увлекающихся подобием разумных выводов и впадающих в «смутный и опасный образ мыслей, освободиться от которого не могут никогда». В этом можно увидеть предостережение для новоевропейского человека, сделанное за тысячу лет до появления новоевропейского мировоззрения, на самом закате греко-римской цивилизации.

Актуальна для последующих эпох и критика Августином скептицизма в его трактате «Против академиков». Августин показывает неуместность утверждений о возможности лишь вероятностного знания без признания возможности достоверного. Если мы не имеем критерия и образца точного знания, как мы можем утверждать вероятностный, относительный характер знания? Мерилом вероятностного характера знания должна выступать несомненная достоверная истина. Именно эта достоверная истина незыблемо присутствует в душе человека, коренится в акте ее сотворенности «Отцом истины» и, соответственно, в ее бессмертии. Преходящее и изменчивое по своей природе не может служить основанием достоверного знания, знания о внешнем мире носят лишь вероятностный характер.

Фома Аквинский признает значение внешнего мира, а значит, и внешних чувств в процессе познавательной деятельности. Сотворенный

мир при правильном его истолковании также может приводить нас к истинному знанию (что продемонстрировано в доказательствах, восходящих от творения к Творцу). Мыслитель считает возможным признать активность человеческого ума на пути превращения чувственных восприятий в умопостигаемые образы. Сама природа понятий становится проблемой, активно обсуждаемой в схоластике. Это проблема *универсалий*. Как существуют общие понятия? 1) Это особая реальность, существующая до вещей; 2) общее содержится в единичных вещах; 3) общие понятия конструируются лишь в человеческом уме, как наименования, а потому возникают лишь после вещей? Первая позиция в философии называется крайним *реализмом* и восходит к философии Платона, последняя – *номинализм* – оформляется лишь в позднем Средневековье (*nomina* от лат. – названия, имена). Эти средневековые споры хорошо изложены в учебнике под ред. И. Т. Фролова [Введение в философию]. Особо следует обратить внимание на параграф «Номиналистическая критика томизма», где говорится о том, что в основании споров лежит не чисто логическая, а все та же онтологическая проблема: не следует ограничивать творчество Всемогущего идеями-образцами и законами логики (приемами и правилами человеческого мышления). Аргументы в пользу реализма можно увидеть в устойчиво повторяющемся распорядке природы. Любой человек в своей повседневной практике также не сомневается в том, что кошку зовут Муркой (от общего именуем частное и не сомневаемся в объективном существовании общих родовых признаков семейства кошачьих – позиция умеренного реализма), и ему не приходит в голову утверждать, что *кошка* – это общее имя Мурок, Мурзиков, Рыжиков и Капитолин, хотя, конечно, многообразие этих созданий свидетельствует о безмерной любви Творца к их хозяевам и миру в целом (позиция номинализма).

Поскольку учение о спасении является основой любой подлинно религиозной философии, то и основной проблемой такой философии является *этическая проблема*, понимаемая как проблема сущности добра и происхождения зла. Предельная острота этой проблемы заключается в том, что Бог не может сотворить зло в силу своей сущности, само имя Бога является эквивалентом Абсолютного Добра и Блага, мир создан и существует в силу безмерного милосердия Бога. В христианской философии сформулирован принцип: *бытие и благо обратимы* (вспомним, что античные авторы говорили о тождестве бытия и мышления). Однако человеческий опыт свидетельствует, что зло в

мире все-таки присутствует. Согласно формально-юридической логике (юридическая терминология стала очень привычной для европейской мысли со времен римского права), ответственность за зло мира следует возложить на Творца: «кто соделал, тот и отвечает». Однако существует и другой юридический прием: лучший способ оправдать невиновного – найти истинного виновника преступления.

Так в средневековой мысли, еще со времен поздней античности, возникает *оправдание Бога*, по-гречески – *теодицея*. Оправдание строится на принципе обратимости бытия и блага. В Боге Бытие и Благо не просто тождественны, но абсолютно совпадают. Мир сотворен Богом, т. е. получает бытие (существование) от Бога, а потому – добро присутствует в мире по «факту» его сотворенности, в средневековой терминологии – по акту сотворения. Итак, добро в мире изначально, первично и в обосновании не нуждается. И потому этическая проблема ставится как проблема *сущности* добра и *происхождения* зла, понятие сущности к злу неприменимо.

В сотворенном мире есть множество созданий, не обладающих свободой воли, а потому прямо исполняющих волю Творца, заложенную в самом акте их создания, – они занимают *свое* место в системе мирового и не могут нарушать гармонии целого (современная наука говорит о генетической программе, экологической нише и т. п.). Человек создан *по образу и подобию Бога*, а потому ему дана свобода воли как величайший *дар* богоподобия. Человек сам направляет свою волю, Воля, направленная к Творцу, источнику всякого бытия, есть несомненное добро. Для человека такое направление воли позволяет раскрывать и реализовать его собственную сущность, тайну его личности – образ божий. Одержимый критикой христианской морали, Ф. Ницше требовал отбросить «моральные предрассудки», полагая, что этим он разрушает основы самого вероучения.

Для понимания сути теодицеи и путей спасения человека действительно стоит хотя бы на время отбросить «моральные предрассудки» и усвоить *онтологическое основание проблемы*: воля, направленная против Бога, отпадает от самого источника бытия, отдаляет саму себя от источника подлинной жизни, а потому с неизбежностью приводит к искажению бытия, к разрушению личности самого человека. Уничтожение оснований бытия человека, разрушение пути становления личности вряд ли кто-то назовет благом или добром. Не только средневековая, но всякая подлинно христианская философия различа-

ет *свободу воли* – величайший дар, право на который человек не утрачивает никогда, и *своеволие* – искаженное направление воли, отпадение воли человека от Творца, который единственный эту волю гарантирует.

Категоричен в оценке своеволия Аврелий Августин: «Когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу» [Цит. по: Соколов, с. 75]. Автор предостерегает от действий «в интересах человека» (кредо эпохи антропоцентризма). Это истолкование полностью соответствует Священному Писанию: отпадение от Бога первых людей произошло именно потому, что они были искушаемы человеческим интересом. Искуситель уверял, что предлагаемые плоды таят в себе скрытый от них человеческий интерес, и в результате нарушения божественной заповеди и самовольного «вкушения» человеческого интереса люди из созданных для бессмертия превратились в смертных – *бытие и благо обратимы*. Итак, зло не имеет *бытия*, только добро первично и абсолютно. Зло возникает в результате *искажения уже созданного бытия*, искажение таится в человеческой воле, которая, «оставив высшее, обращается к низшему», и само ее обращение «носит превратный характер». Преодоление такого рода искажений, по сути, отпадения от Бога, составляет цель жизни не только отдельного человека, но и цель всего исторического процесса. Отдельный поступок человека и событие общественной жизни раскрывают свой смысл в отношении к этой цели. Так в повседневном раскрывается священное: события жизни человека, народа, человечества скрывают за собой волю и милость Всемогущего Творца.

Итак, в средневековой философии мы видим истолкование всех традиционных для философии проблем на основе принципов теоцентризма, креационизма, обратимости бытия и блага. На этом основании формируется принципиально новое понимание сущности и предназначения человека. Человек из микрокосмоса превращается в макрокосмос: в своей сущности он беспредельно превосходит космос – он единственный сотворен по образу и подобию самого Творца, и он же безумно и своевольно отпадает от Бога. Этические, социальные и гносеологические проблемы средневековой философии раскрываются и решаются в этом всегда актуальном поле сотериологической проблематики.

Тема 3. Философия эпохи Возрождения

1. Социокультурные предпосылки философии Возрождения.
2. Философская антропология Возрождения.
3. Социальная философия Возрождения.

Ключевые слова: секуляризация, ренессанс, светская культура, гуманизм, антропоцентризм, личность, свобода, творчество, универсализм, гражданское самосознание, социальное мировоззрение, реформации, протестантская этика, антисхоластичность мышления, рациональность, пантеизм, реабилитация природы, Вселенная, бесконечность, гелиоцентризм, научный закон. Естественнонаучная картина мира.

1. Социокультурные предпосылки философии Возрождения.

Эпоха Возрождения – это отрезок европейской истории, охватывающий XV и XVI вв. Характерным для этой эпохи был переход от средневекового состояния общества (феодалного и религиозного) к новоевропейскому (буржуазному и светскому). Комплекс преобразований в социально-экономической и духовной сферах, сопровождавших рождение нового общества, получил название секуляризации (от лат. *saecularis* – светский). Под секуляризацией понимается процесс высвобождения различных сфер общественной жизни из-под контроля католической церкви, в ходе которого из недр старого общества рождается новое, ранее никогда не существовавшее – буржуазное и светское. Начало секуляризационным процессам положила Италия еще в начале XIV в.; к XV в. они достигают здесь своего расцвета, а к XVI – охватывают большинство стран Европы, обретая общеевропейский характер.

В социально-экономической сфере секуляризация проявляется в виде распада корпоративно-цеховых структур средневекового города с образованием нового социального слоя предпринимателей (свободных пополанов) – носителей уклада жизни и ценностных ориентаций, альтернативных традиционным. По мере роста этого слоя и усиления их социальной роли растет и потребность в мировоззрении, способном выразить общий дух эпохи и обеспечить ценностно-смысловые и рациональные основания нарождающегося жизненного идеала.

В формировании такого мировоззрения нашел свое выражение духовный аспект секуляризации, связанный со становлением светского искусства и светской философии. Светское искусство и светская философия, будучи ответом на мировоззренческий вызов своего времени,

оказались не только средствами осознанного выражения гуманистического идеала Возрождения, но и сферой осуществления этого идеала в лице своих ведущих представителей. «Титаны Возрождения», явившие миру впечатляющие примеры реализации творческого потенциала освобожденной личности, послужили живым прототипом нового понимания человека и его места в мироздании.

Формирование идеала всестороннего и гармоничного развития человека осуществлялось с опорой на античные представления о самоценности человека и на понимание человечности в качестве важнейшего результата развития культуры, а обоснование этого идеала потребовало пересмотра христианского представления о человеке и границах его свободы. Это предполагало отказ от теоцентристской картины мира, обосновывающей абсолютную зависимость творений от Творца, и замену ее антропоцентристской и натуроцентристской картиной, для которой характерно признание человека и природы в качестве самодостаточных оснований и конечных объяснительных принципов. Создание новой картины мира, отличительными особенностями которого были гуманизм и пантеизм, основывалось на синтезе античных представлений о человеке и природе с христианским пониманием Бога и личности. В ходе осуществления данного синтеза философской мыслью возникают антропологические и натурфилософские концепции Возрождения, подготовившие почву для окончательной рационализации и атеизации мировоззрения Нового времени.

2. Философская антропология Возрождения. Понимание человека в духе гуманизма основывалось на решении двух важнейших антропологических проблем: проблемы соотношения души и тела и проблемы свободы.

2.1. Проблема соотношения души и тела и варианты возрожденческого гуманизма. Пересмотр христианского решения вопроса о соотношении души и тела осуществлялся философами Возрождения с опорой на различные античные источники, открытие которых стало своеобразным знаковым событием данной эпохи.

Первой философской работой, в которой решение этого вопроса представлено достаточно развернуто, было сочинение *Джаноццо Манетти* (1396–1459) «О достоинстве и превосходстве человека».

Для позиции автора был характерен отказ от истолкования человека в качестве униженного, тварного, греховного существа и обоснование его достоинства и величия. Само название трактата, в котором излагаются взгляды философа, по тем временам звучало вызывающе, но очень точно выражало основную идею произведения. Это был сво-

еобразный гимн человеку: пожалуй, нет такого хвалебного эпитета, который автор не использовал бы для характеристики своего героя; в конце концов, в своих восхвалениях он доходит до провозглашения его «смертным богом».

Манетти уравнивает человека с богом по творческой функции, заявляя, что в мире культуры человек является таким же богом, каким христианский бог выступает по отношению к миру в целом: точно так же, как христианский бог творит универсум, человек творит великий и прекрасный мир культуры. Далее философ ставит вопрос о причине величайших достижений человека в области культурного творчества и усматривает таковую в наличии у него столь совершенного инструмента, как тело. Человеческое тело не просто реабилитируется, оно рассматривается как равноценная душе составляющая человеческого существа, а основание гармонии между ними усматривается в творчестве.

2.1.1. Примат тела и эгоистические версии гуманизма. Важнейшую роль в реабилитации человеческой телесности и обосновании земного призвания человека сыграл эпикуреизм, ставший известным интеллектуальному сообществу благодаря Диогену Лаэртскому и Лукрецию Кару.

Эпикуреизм в эпоху Возрождения чаще всего воспринимался в его вульгаризированной форме, что не могло не отразиться на характере решения вопроса о соотношении души и тела. Типичной особенностью такого рода решений была абсолютизация телесного начала в жизни человека, послужившая основой для формирования эгоистической версии гуманизма, наиболее ярко представленной в антропологии *Лоренцо Валлы* (1407–1457).

В своем трактате «О наслаждении» Валла рассматривает человеческое тело не столько в качестве условия и предпосылки познания и духовного творчества, сколько в качестве орудия осуществления «истинного блага», под которым понимаются чувственные наслаждения. В своей увлеченности телесной чувственностью Вала зачастую теряет чувство меры и доходит до утверждений, которых не позволяли себе не только эпикурейцы, но даже и киренаики. Начав с призыва «Да здравствуют наслаждения в любом возрасте и для любого пола!», он заканчивает гимном вину, обостряющему человеческие чувства.

На почве воинствующего гедонизма Валла возводит столь же воинствующее эгоистическое учение, заявляя: «Человек должен прежде всего заботиться о своих личных удовольствиях; даже о родителях своих он должен думать во вторую очередь, а о других людях и го-

ворить не стоит». Другие люди интересуют философа исключительно как средство получения удовольствий, только в этом качестве. Такое отношение к людям традиционно называют эгоистическим, и Валла с этим вполне согласен. Не согласен он только с отрицательной оценкой этого человеческого качества, полагая, что именно эгоизм и является тем фундаментом, на котором стоит все общественное здание, начиная с его простейшей ячейки – семьи – и кончая всей совокупностью социальных институтов. Единственный вид добродетели, который признается Валлой – это польза, без которой не может жить ни отдельный человек, ни общество. Добродетельно все, что полезно, и наоборот. На этом принципе строятся все отношения в обществе, именно благодаря этому общество сохраняет свою стабильность.

Валла был своеобразным романтиком эгоизма, склонным к ценностным преувеличениям в отношении этого человеческого качества. Более взвешенное отношение к утилитарным ценностям и более реалистическую оценку человеческого эгоизма мы обнаруживаем у другого видного представителя философии Возрождения – *Никколо Макиавелли* (1469 – 1527). Во многом солидаризируясь со своим предшественником, он далеко не полностью принимает его ценностные ориентации. Макиавелли согласен с тем, что телесно-чувственная жизнь для человека приоритетна, о чем недвусмысленно свидетельствует провозглашаемый им жизненный принцип: «Сначала жить – потом философствовать». Согласен Макиавелли и с тем, что по своей природе человек – существо эгоистическое: его «влечет нажива и отпугивает опасность». Однако, в отличие от Валлы, он далек от поэтизации эгоизма, считая его скорее неизбежным злом, с которым приходится мириться, но из которого следует извлекать общественную пользу. Следует отметить также, что Макиавелли предлагает и отличную от валловской интерпретацию самого эгоизма – не гедонистическую, а социальную. Для него эгоизм выражается не в стремлении к удовольствиям и наслаждениям, а в материальном интересе, то есть в стремлении к сохранению и преумножению собственности. Это стремление столь же естественно для человека, как и стремление к самосохранению, поскольку собственность – это «социальное тело» человека и, следовательно, условие его социальной жизни. А это означает, что утрата собственности равноценна социальной смерти, и человек «скорее простит смерть отца, чем потерю имущества». Понимание добродетели у Макиавелли отличается от христианского, но и не является утилитарным, как у Валлы. Для обозначения его он вводит понятие доблести, которое играет существенную роль как в его антропологии,

так и в политической философии. В содержательном плане это понятие включает в себя два момента: а) наличие у человека «большой цели», которой он руководствуется в своей жизни; б) обладание необходимыми субъективными качествами для реализации этой цели. Под большой целью понимается могущество и процветание страны, ее достижение предполагает наличие у человека таких способностей, как ум, воля, трудолюбие и упорство. Использование доблести в качестве критерия оценки человека приводит Макиавелли к неутешительному выводу: большинство людей выбирают «средние пути, наиболее губительные, и потому оказываются неспособными достичь величия ни в плохом, ни в хорошем». Сами по себе такие люди не представляют какой-либо ценности, их ценностная характеристика является сугубо социальной, и обнаруживается она только через соучастие в достижении большой цели. Девальвацию индивидуалистического эгоизма Макиавелли старается компенсировать эгоизмом социальным, для выражения которого и вводится понятие большой цели.

Последовательное развитие идеала утилитаризма приводило к положениям, не укладывающимся в рамки здравого смысла и потому потребовавшим метафорических форм выражения. Показательным в этом отношении является творчество выдающегося просветителя *Эразма Роттердамского* (1469–1536), избравшего для выражения своих гуманистических взглядов жанр сатиры. Его знаменитые произведения «Похвала глупости» и «Разговоры запросто» в гротескной форме формулируют те выводы, которые в скрытом виде содержались уже в самом принципе примата телесно-чувственной жизни. Объявив глупость неотъемлемым свойством человеческой природы (в обществе «все делается дураками и среди дураков»), Эразм подводит под свой тезис следующую мировоззренческую базу. Жизнь в основе своей иррациональна и не доступна познанию посредством разума, который по этой причине не может служить надежным ориентиром для человека. Таким ориентиром может быть только зов иррациональной природы, звучащий в человеческом теле. Разум не способен обуздать стихию человеческой чувственности, поскольку его опорой является один лишь мозг, в то время как опорой чувственности выступает все остальное тело. И хотя в общественном мнении человек, игнорирующий требования разума, выглядит глупцом, тем не менее, именно глупость как выражение иррациональности самой жизни придает ей вкус и приятность. Разумеется, основной критический пафос Эразма направлен против схоластической мудрости, но нельзя не увидеть в глупости не только антипод аскетического разума, но и обратную сторону натура-

лизированной человеческой сущности. Сам Эразм, усматривая в природных задатках лишь предпосылки человеческого существования, решающее значение придавал воспитанию и образованию.

Тенденция к натурализации человека с новой силой заявила о себе в философии *Мишеля Монтеня* (1533–1592), предпринявшего попытку полной десакрализации человека и всей созданной им культуры. Характерное для Монтеня стремление свести все способности человека к природным предпосылкам приводит его к отрицанию своеобразия жизни людей по сравнению с животными. По мнению философа от животного человек отличается не более, чем один человек отличается от другого; только непомерная гордыня заставляет его приписывать себе божественные способности и претендовать на исключительное положение в природе. На самом же деле и сознанием своим, и способностями к различным видам деятельности человек обязан животным и природе вообще. «Здоровый разум» поэтому ориентируется на природу, сообразуя поведение человека с ее общим строем. Под здоровым разумом Монтень понимает здравый смысл, который силен в простом народе, наиболее близко стоящем к «матери-природе».

Бросающееся в глаза сходство позиций Монтеня и Эразма Роттердамского не должно, однако, заслонять существенного различия в их отношении к той реальности, которую они описывают. Если Эразм следование требованиям природы называет глупостью, а народ изображает в виде исполинского многоголового зверя, то Монтень вполне серьезно рассматривает это состояние человека в качестве идеала, освободив последний от всех трансцендентных характеристик, не укладывающихся в схемы здравого смысла.

Карикатурные черты, которые обретал гуманизм в сочинениях наиболее рьяных последователей идеи примата тела над душой, были обусловлены не только полемической формой утверждения антиаскетических ценностей, но и адекватным выражением буржуазного идеала в его откровенном, неприукрашенном виде. Отталкивающий характер как самого этого идеала, так и, в особенности, его реальных осуществлений был очевиден уже на самых ранних стадиях возрожденческого движения.

2.1.2. Примат духа и обоснование нравственного гуманизма. Своеобразной реакцией на устойчивую тенденцию примитивизации человека и профанации самой идеи гуманности явился всплеск антииндивидуалистических настроений, получивший выражение в различных вариантах коллективистского (гражданского) гуманизма. Имея различные политические и идейные истоки, социально-

гуманистические учения опирались на единую философскую основу – неутилитаристскую концепцию ценностей, занимавшую в вопросе о соотношении души и тела позицию, свободную от односторонностей как христианского аскетизма, так и вульгаризированного эпикуреизма. Наиболее значимые образцы гуманизма оставили последующим поколениям как раз те мыслители, которым удалось, встав над политико-идеологической злобой дня, преодолеть узость буржуазного мировоззрения и избежать негативистского отношения к духовно-нравственным ценностям.

Уже *Леонардо Бруни* (1374–1444), старший современник Д. Манетти, в вопросе о соотношении материальных и духовных ценностей безусловное предпочтение отдавал последним, усматривая в этом необходимую предпосылку достижения гармонии телесного и духовного начал в человеке. Основывая свой гуманистический идеал на этико-социальных идеях Аристотеля, Бруни пытается отстоять неэгоистическое понимание природы человека, неотъемлемыми свойствами которой он провозглашает дружбу, любовь и сострадание к другим людям. Благо общества, совпадающее с развитием высокой нравственности, – вот что, по мнению философа, должно быть важнейшим мотивом человеческой деятельности. Характер долженствования, столь свойственный рассуждениям Бруни, явно свидетельствует о несоответствии его представлений реальностям того времени, но в то же время позволяет оценить непоколебимость его философской позиции, питаемой более истинами чистого созерцания, чем конъюнктурой текущего момента.

В русле нравственного гуманизма развивал свои идеи и глава Платоновской академии во Флоренции *Марсилио Фичино* (1443–1499), усилия которого были направлены на совершенствование христианского идеала человека посредством уяснения универсальных оснований человеческого бытия. С этой целью он занимается переосмыслением философского наследия Платона, в теологии которого находит идейные опоры в своем противостоянии пантеистическому решению вопроса о соотношении бога и мира и натуралистическому истолкованию природы человека. И платоновский бог как идея абсолютного блага, и моровая душа как форма ее проекции в мире интерпретируются Фичино как абсолютизированные образы человеческой души, призванные обосновать ее безусловную первичность в ценностном плане. Провозглашая вслед за Платоном любовь, красоту и добро в качестве космических принципов, Фичино тем самым закладывает онтологический фундамент в здание неутилитаристского гуманизма.

На почве флорентийского платонизма вырос и крупнейший гуманист итальянского Возрождения *Пико дела Мирандола* (1464–1494). В «Речи о достоинстве человека» он попытался совместить антропоцентризм с платоновской идеей внеприродного бога, в результате чего возникло представление о человеке как о духовном центре вселенной, занимающем промежуточное положение между земными и небесными созданиями. Характеризуя его в этом качестве, Мирандола использует понятие «субстанции свободы», отмечая при этом, что достоинство человека дано ему лишь в качестве возможности и от него самого зависит, сможет ли он оправдать свое высокое предназначение. Будучи наделенным «семенами и зародышами разнообразной жизни», человек способен выбирать между возвышенным и низменным, между ангельским совершенством и животным состоянием. Мирандола наделяет человека максимумом свободы как предпосылкой достижения максимального величия: и действительно, человек, свободно сделавший свой выбор и достигший в трудной жизненной борьбе высшего духовного совершенства, заслуживает большего восхищения, чем ангелы, которые получают свое достоинство от создателя в качестве прямого дара. Правильный жизненный выбор Мирандола ставит в прямую зависимость от знания истины, поиски которой способствуют самопознанию и самосовершенствованию человека, помогают уяснить соотношение телесно-чувственных и интеллектуально-нравственных ценностей, без чего оказывается невозможным разумное ограничение страстей и достижение гармонической меры человеческого существования.

2.2. *Свобода как антропологическая проблема.* Исключительный интерес к проблеме человеческой свободы красной нитью проходит через всю возрожденческую философию, выражая стремление пересмотреть христианскую концепцию предопределения человеческой судьбы богом. В этой связи наряду с традиционным понятием свободы воли вводится античный термин «форуна», концептуальная разработка которого во многом обусловила решение вопроса о предпосылках и границах свободы человека светскими мыслителями.

2.2.1. Светская концепция свободы, ее идейные источники и гуманистический смысл.

Фатум, фортуна и свобода воли. Первая философская работа Возрождения, посвященная проблеме свободы, принадлежит перу *Калюччо Салютати* (1331–1406), и называется она «О фатуме, фортуне и случае». Исходя из анализа понятийного содержания приведенных в названии античных терминов, автор сформулировал идеи, опреде-

лившие последующее формирование детерминистских представлений как в естествознании, так и в обществознании. Прежде всего, он расширяет христианское понимание фатума, включая в него наряду с богом природу, настаивая на равноправном их участии в предопределении судьбы человека. Такая трактовка предопределения уже сама по себе содержала возможность поглощения бога природной необходимостью. Реализация этой возможности осуществлена в работах последователей Салютати, которые все большую роль в предопределении судьбы отводят природе и все меньшую богу. В конце концов, один из них, *Пьетро Помпонаци* (1462–1525), доводит натурализацию фатума до логического завершения, по существу отождествив фатум с природной необходимостью и полностью подчинив ее действию самого бога, тем самым уравнивая его с человеком. Хотя эволюция понятия фатума осуществлялась в русле идеи однозначного предопределения и для концепции свободы оказалась непродуктивной, тем не менее, она оказала бесспорное влияние на формирование идеи естественнонаучного закона. Фундаментальное значение для обоснования возрожденческого понимания свободы имела идея социальной необходимости, введенная Салютати для раскрытия содержания понятия фортуны. Принципиальное отличие социальной необходимости от необходимости природной он усматривал в том, что первая действует вероятностным образом, только частично предопределяя судьбу человека, в то время как действие второй имеет однозначный характер. Фортуна как социальная необходимость допускала некоторый спектр возможностей, в границах которых человек оказывался хозяином своей судьбы: свобода воли обретала реальный смысл, питая его предпринимательский и социальный оптимизм.

Ни один крупный мыслитель Возрождения не обошел вопроса о фортуне, справедливо усматривая в его решении ключ к пониманию принципов устройства общества. Важное место занимает эта тема у Макиавелли, выполняя роль подготовительных исследований к его социологическим построениям. Заслуга Макиавелли заключается во введении количественной характеристики вероятностного действия социальной необходимости, что придало большую определенность рассуждениям о границах человеческой свободы. По мнению философа, судьба распоряжается лишь половиной наших дел, вторую же половину она милостиво предоставляет в наше распоряжение. Таким образом половина жизненного успеха зависит от самого человека, что и определяет предпочтительность смелой активности по сравнению с созерцательной осторожностью.

Свобода воли и мораль. Тесно связанная с вопросом о свободе воли моральная проблематика неизбежно вставала перед мыслителями Возрождения. Рассуждая о нравственных основаниях свободного выбора, они вынуждены были определиться с собственным пониманием блага, более гуманным и привлекательным по сравнению с христианским. Эта задача с разной степенью убедительности решалась на протяжении всей ренессансной эпохи, образуя смысловой стержень мировоззренческих исканий.

Отправной точкой для развития светских этических учений стала критика догматов о бессмертии души и загробном воздаянии, на которых строилось все здание христианской морали. Первым из итальянских гуманистов, занявших в этом вопросе радикально атеистические позиции, был Помпонацци, заявивший, что для существования человеческой морали совершенно необязательна вера в бессмертие души. Скорее наоборот, эта вера извращает само существо нравственности, делая основным мотивом добродетельного поведения страх возмездия, который привносит в душу нечто рабское и унижительное. Кроме того, положительный смысл потустороннего воздаяния также совершенно не ясен и чаще всего понимается по аналогии с земным существованием, которое только и имеет значение для человека. Добродетель, по мнению Помпонацци, имеет исключительно земное содержание, поскольку ее основанием является врожденная человеку нравственная потребность, служащая источником эмоциональных переживаний, возвышающих его над сферой обыденности и утилитарности. Постулируя врожденный характер нравственности, Помпонацци предпринимает попытку найти земные истоки человеческой духовности, актуализация которых позволила бы направить освобожденную активность в русло созидания совершенной жизни.

В том же направлении движется мысль и у Эразма Роттердамского, утверждающего неразрывную связь свободы и морали: чем шире границы свободы, тем больше возможностей всестороннего обнаружения нравственных качеств человека в ситуациях жизненных испытаний. В понимании Эразма нравственность имеет не врожденный, а приобретенный характер, и подлинно добродетельным человеком он считает того, кто овладел искусством балансировать на тонкой грани между противоположностями красоты и безобразия, изобилия и бедности, позором и славой, ученостью и невежеством, не скатываясь ни в одну из крайностей. Эразмова этика умеренности, не предлагающая развитого положительного идеала, носит скорее ограничительный и предупредительный характер, напоминая о широком спектре последствий

свободного выбора и тем самым выводя проблему ответственности в наиндивидуальную плоскость.

Еще более широкое звучание нравственной проблематике придает *Джордано Бруно* (1548–1600), который подлинно нравственную жизненную позицию связывал с преодолением человеком своей ограниченности и обретением космического масштаба мышления и поведения. Достижение такой позиции возможно на путях преодоления человеком страха смерти. Стремление к самосохранению превращает человека в раба жизни, ограничивает его свободу и возможности самореализации в качестве универсального существа. Источник морально-го оптимизма, способного освободить человека от страха смерти и раздвинуть его жизненные горизонты, Бруно черпает в пантеистической идее принципиальной неуничтожимости жизни и разума в космическом масштабе. Осознание своей сопричастности к вечной и бесконечной разумной жизни способно раздвинуть жизненные горизонты человека, наполнить его душу героическим энтузиазмом и бесстрашием перед неотвратимостью его индивидуальной смерти.

2.2.2. Проблема судьбы и призвания человека в протестантской этике. Особое место занимает протестантская трактовка свободы воли, сыгравшая огромную роль в адаптации классического решения этого вопроса в христианстве к изменившимся условиям социальной действительности периода первоначального накопления капитала. Наиболее показательны в этом отношении взгляды лидеров Реформации М. Лютера и Ж. Кальвина, оказавшие на формирование буржуазного мировоззрения гораздо большее влияние, чем интеллектуальные изыскания итальянских гуманистов.

Мартин Лютер (1483–1546) изложил свои взгляды на проблему свободы воли в трактате под говорящим названием «О рабстве воли». Последовательно развивая идею об абсолютности божественного предопределения, он закономерно приходит к отождествлению свободы с необходимостью и отрицанию свободы воли. Воля человека отнюдь не свободна, она – всего лишь инструмент, которым распоряжается не сам человек, а либо бог, либо дьявол. От человека не зависит ни выбор господина своей воли, ни тем более его судьба. Человек в лютеровском понимании представляет собой арену противоборства между богом и дьяволом, исход которой от самого человека совершенно не зависит. Претензии разума на роль руководителя воли оказываются в конечном счете происками дьявола, и только слепая безоглядная вера является единственным способом вверить свою судьбу богу и тем самым увеличить свои шансы на спасение. Только в актах мистической веры че-

ловек может почувствовать себя орудием божественного провидения и благодаря этому придать уверенность и смысл своему земному существованию. Успех учения Лютера был обусловлен психологической идентичностью таких базовых явлений того времени, как религиозный фанатизм и буржуазный активизм: и в том, и в другом случае имело место состояние одержимости, подкрепляемое иррациональным чувством сопричастности с неким абсолютом, одновременно и питающим надежду, и не дающим никаких гарантий на успех. В концепции Лютера социальная необходимость уподобляется фатуму и предстает в качестве неподвластной человеку силы, господствующей над ним, но могущей при определенных условиях стать фундаментом успеха.

Вклад *Жана Кальвина* (1509–1564) в развитие протестантской этики заключался в усилении ее стимулирующего действия за счет введения критерия избранничества. Заимствовав у католичества критерий «добрых дел» и наполнив его вполне утилитарным содержанием, он предлагает рассматривать успех в профессиональной деятельности как свидетельство избранности и призванности человека к осуществлению богоугодного дела на земле. Сознание богоизбранности придавало смысл работе в условиях вынужденного самоограничения и способствовало освящению таких раннебуржуазных добродетелей, как скопидомство, бережливость, трудолюбие, не пользовавшихся популярностью в аристократической среде античного и средневекового общества.

3. Социальная философия Возрождения. Социальные учения Возрождения были прямым продолжением и обоснованием общегуманистических воззрений философов, и как и последние, они развивались по двум направлениям. Наиболее яркий представитель эгоистического направления – Н. Макиавелли, нравственное направление представлено именами Т. Мюнцера, Т. Мора и Т. Кампанеллы.

3.1. Индивидуалистическая социальная доктрина Н. Макиавелли. Освободив человека от всех религиозных и моральных иллюзий и предельно утилитаристски истолковав природу человека, Макиавелли признает только один фактор исторического развития – материальный интерес. Общество в его понимании – это царство эгоизма, а содержание общественной жизни образует борьба эгоизмов различного уровня. На этих основаниях возводится рационально-прагматическая концепция государства, отрицающая какую-либо связь политических процессов с богом.

Согласно Макиавелли, государство возникает в ответ на общественную потребность в ограничении животного эгоизма индивидов

и использовании его энергии для осуществления эгоистических интересов общенационального уровня. Государство как механизм социального упорядочивания оказывается в руках наиболее достойного политического лидера, успех которого основывается как на его личной доблести (субъективная предпосылка), так и на соответствии целей его деятельности потребностям эпохи (объективная предпосылка). Цель государства Макиавелли видит не в создании условий для формирования творческой самодостаточной личности, а в обеспечении экономического и военного могущества страны, расширении ее границ и политического влияния в мире. Ценным в человеке признается лишь то, что способствует достижению этой цели, в связи с чем Макиавелли очень высоко оценивает патриотизм. Благодаря патриотизму человек возвышается над мелкими целями личного благополучия и обретает «гражданскую добродетель» через соучастие в реализации «большой цели».

Наилучшей формой правления философ считает республику именно потому, что она позволяет в максимальной степени использовать потенциал гражданских добродетелей народа в интересах государства. Слабость и немощность современной ему Италии Макиавелли во многом связывает с отсутствием у населения былого чувства патриотизма, чему причиной был политический нигилизм, вызванный узурпацией светской власти римской католической церковью. Без опоры на развитые гражданские добродетели задача создания сильного государства не может быть решена посредством республиканского правления, необходимы иные средства для достижения цели. Вопросам соотношения цели и средств в политике посвящен трактат Макиавелли «Государь», в котором автор предлагает способы создания могущественного государства в условиях, когда объективные основания для этого минимальны и решающее значение приобретают личные качества главы государства.

Образ эффективного правителя в «Государе» во многом списан Макиавелли с реальных прототипов, современных ему политических лидеров (Фердинанд Католик и Цезарь Борджиа), успех которых обеспечивался средствами, попирающими все общепринятые нормы. Однако оправдание им вероломства и хитрости в качестве инструментов политической деятельности не носит характера апологии злодейства: насилие рассматривается Макиавелли как крайнее средство решения политической проблемы в условиях, когда применение мирных средств не позволяет достичь результата. Дело в том, что нерешенная политическая проблема рождает гораздо большее количество негативных последствий, чем те, которые связаны с ее насильственным разрешением. Задача государя – минимизировать негативные эффекты

применения насилия за счет максимально организованного характера осуществляемой акции.

Проблему соотношения политики и морали с позиции формулы «цель оправдывает средства» Макиавелли решает достаточно диалектически. Недоразумения в этом вопросе связаны с отождествлением христианской морали с моралью вообще, в то время как в политике действует особая мораль, центральной категорией которой является доблесть, а не добродетель. Логика аморализма в христианском смысле совершенно неизбежна в политике, но это не означает абсолютно-го аморализма политического деятеля. Политик не только может, но и обязан быть высоконравственным в смысле доблестного и результативного служения отечеству. Идеальный политик, по Макиавелли, – это государственный деятель, нравственная оценка которого определяется не количеством благодеяний, оказанных населению, а достигнутым уровнем могущества и процветания страны.

3.2. Коллективистские учения об обществе.

3.2.1. Концепция религиозного коммунизма Т. Мюнцера. *Томас Мюнцер* (1490–1525) был вождем немецкой народной Реформации. Выражая настроения и чаяния плебейско-крестьянских масс, он сформулировал доктрину, обнаружившую свою противоположность и враждебность не только в отношении господствующих феодальных порядков, но также и в отношении нарождающихся буржуазных отношений и ценностей.

Исходным пунктом учения Мюнцера была идея «социального пантеизма», с помощью которой он обосновал божественную природу социального мира. Растворив бога в обществе, он переносит принцип равенства из сферы взаимоотношений человека с богом в плоскость реальных общественных отношений, наполняя его вполне земным содержанием (социальное равенство и равенство потребления). Неравенство и несправедливость, характерные для современного ему состояния социальных отношений, Мюнцер расценивает как извращение божественной сущности общества, причина которого усматривается в частной собственности и ее человеческих продуктах в виде индивидуализма и эгоизма. Объявив неравенство и угнетение безбожием и моральным беззаконием, он призывает к ликвидации безбожного мира индивидуалистического зла и частной собственности вместе с частными собственниками. Революция рассматривается в этой связи как очистительное действие, приближающее второе пришествие Христа, с которым Мюнцер связывает окончательное утверждение строя всеобщего равенства и справедливости, основанного на нравственной са-

модисциплине, а не на государственном принуждении. Что касается конкретной формы совершенно устроенного общества, то этот вопрос выводится за рамки человеческой компетенции и объявляется прерогативой бога.

3.2.2. Идеал бесклассового общества раннего утопического социализма. Свой социально-этический идеал, изложенный в «Утопии», *Томас Мор* (1478–1535) связывает с полнотой достижения человеческого счастья. Признавая, что стремление человека к счастью имеет свои истоки как в телесной организации, так и в божественном строе его души, он напрямую связывает счастье с удовольствиями и предлагает гедонистическую интерпретацию духовных переживаний. В этом выразились, с одной стороны, протест против аскетизма, а с другой – стремление найти гармонизирующую меру человеческой чувственности в самой природе человека. С этой целью он предлагает считать божественное предназначение человека необходимой стороной мироустройства, определяющей главный вектор человеческой жизни и доминирование в ней «благородных» удовольствий, связанных с духовным совершенствованием человека.

Осуществленный идеал счастливой жизни изображается Мором в виде устройства утопийского общества, в котором гарантировано равенство возможностей граждан в достижении полноты своего развития соответственно их природным задаткам и способностям. В качестве важнейшего социального гаранта справедливости рассматривается упразднение частной собственности и замена ее общественной. Такая замена преследует у Мора не столько экономические, сколько нравственные цели, поскольку, подобно Т. Мюнцеру, он именно в частной собственности усматривал истоки порочности человека и ущербных корыстных ориентаций. Только на основе общественной собственности оказывается возможным обеспечить равенство в образовании, труде и потреблении, ввести равную для всех меру свободного времени и утвердить абсолютный приоритет духовно-нравственных ценностей.

Духовную свободу как высший ориентир человеческой жизни Мор связывает с освобождением от «телесного рабства», под которым понимается физический труд – необходимое, но недостойное человека занятие. Обязательное обучение в школе для лиц обоего пола, доступность высшего образования лицам физического труда, творческий досуг, заполненный занятиями наукой и искусством, перевод на высшую ступень образования с отрывом от производства наиболее способных к наукам – таковы социальные гарантии справедливого распределения людей по видам деятельности и достижения социальной гармонии.

Всеобщая ориентация на духовные ценности и наполнение нравственным содержанием непривлекательного физического труда обеспечивают свободное и осмысленное ограничение материального потребления уровнем разумной достаточности как на уровне общества, так и на уровне отдельного человека.

Все уровни организации утопийского общества (семья, город, федерация) построены таким образом, чтобы устранить всякую возможность противопоставления частного интереса общему. Развитые формы непосредственной и представительной демократии, превращающие должностных лиц в верных слуг народа, препятствуют бюрократизации политических отношений и узурпации власти отдельными представителями общества. Краткость и ясность законодательных норм, исключая неоднозначное толкование, упрощает и делает менее опосредованными правовые отношения. Все это, по мысли Мора, – составляющие неотчужденного состояния общества, благо которого совпадает с благом каждого.

Вслед за Т. Мором толкование человека как природно-божественного и одновременно социального существа развивал *Томмазо Кампанелла* (1568–1639). Обоснование равенства людей и приоритета коллективного над индивидуальным в трактате «Город Солнца» осуществляется им главным образом натуралистически. Исходя из пантеистических представлений о природе как бесконечном, живом и мыслящем организме, Кампанелла выводит основные принципы устройства общества из универсальных законов, управляющих этим организмом: закона общности всего, закона приоритета целого над частью и закона воспроизводства. Познание и сознательное осуществление этих законов позволили жителям города Солнца достичь высочайшего уровня производительности труда и максимальной эффективности в сфере общественного воспроизводства в целом. Это стало возможным благодаря культу естественнонаучно и технически ориентированного знания, превратившего религию и мораль в «служанки разума».

Распределение высших должностей в городе Солнца поставлено в зависимость от глубины знаний: верховным правителем является наиболее одаренный из соляриев, обладающий предельно глубокими познаниями во всех науках; должности его трех помощников, ведающих делами обороны, научного познания и воспроизводства населения, занимают ведущие авторитеты в соответствующих областях. Высшие руководители представляют не только светскую, но и духовную власть, исключая возможность противопоставления политики и морали. Элементы демократии в городе Солнца играют по отношению

к научной целесообразности подчиненную и служебную роль. Границу индивидуальной и социальной свободы определяет коллективный разум, руководствующийся принципом наивысшей пользы: все, что разумно и общественно полезно, то и справедливо.

Построенное на научных принципах государство Кампанеллы есть не что иное, как предельно рационализированный механизм познающей и использующей себя природы, в котором человеку уготована роль воспроизводимого ресурса. Гармония личного и общественного достигается здесь на почве потребления: общество максимально эффективно потребляет природные задатки и способности человека, давая ему взамен комфортные условия труда и быта и делая его жизнь приятной и долгой (от ста до двухсот лет). Развитие науки и техники позволяет не только правильно определять задатки человека и направлять их развитие в социально значимое русло, но и влиять на улучшение природы человека, осуществляя искусственный отбор наиболее ценных качеств. Благодаря ликвидации частной собственности и организации научной системы, глубокой профессиональной ориентации населения удастся превратить труд из средства обогащения в первую жизненную потребность и способ личностной самореализации и тем самым максимально задействовать трудовой потенциал работника.

3.2.3. Научные открытия Г. Галилея, их роль в обосновании учения Н. Коперника. Научная деятельность великого ученого-естествоиспытателя *Галилео Галилея* (1564–1642) осуществлялась по двум направлениям, в каждом из которых им были сделаны открытия, подтверждавшие объективно истинный статус гелиоцентристской модели Вселенной и в то же время положившие начало экспериментальному и математическому естествознанию Нового времени.

С помощью подзорной трубы собственной конструкции с тридцатикратным увеличением Галилей обнаружил на Луне кратеры и хребты, разглядел скопления звезд, образующих Млечный путь (до тех пор считавшийся сплошной белой полосой неопределенной природы), увидел спутники Юпитера, разглядел пятна на Солнце, обнаружил фазы Венеры и световые явления вокруг Сатурна (впоследствии названные его кольцами). Суть своих астрономических открытий он изложил в работе «Звездный вестник», принесшей ему славу «Колумба неба».

Обнаруженные астрономические явления, и в первую очередь фазы Венеры и спутники Юпитера, Галилей расценивал как подтверждение гелиоцентристской идеи Коперника. Наблюдения Луны и Солнца давали дополнительные подтверждения однородности материального мира, а смещение пятен на Солнце свидетельствовало о его вращении

вокруг своей оси. Открытие звездных скоплений явилось подтверждением идеи Бруно о множественности миров во Вселенной.

В области физики Галилей явился основателем динамики как раздела механики. Аристотелевская физика в сочетании с религиозными догматами и библейскими мифами давала весьма туманную картину движения вещей, оперируя такими понятиями, как «природная тяжесть», «цель движения», «совершенство кругового движения» и так далее. Собственно научный характер физика обретает в эпоху Возрождения благодаря подведению под нее экспериментальной базы и использованию математического аппарата для осмысления результатов экспериментальных исследований.

Механика возникает в этот период не на пустом месте. Галилей опирается на достижения Архимеда, заложившего основы статики (науки о равновесии тел под воздействием приложенных к ним сил), и делает дальнейший шаг, разработав основы такого важнейшего раздела механики, как динамика (наука о движении тел под воздействием приложенных к ним сил). Он сформулировал первые законы свободного падения тел, дал строгую формулировку понятий скорости и ускорения, открыл закон инерции, высказал идею относительности движения.

Благодаря законам механики, открытым Галилеем, человеческий разум обрел прочное основание для естественнонаучной картины мира в виде понятия объективного закона природы, позволявшего преодолевать субъективные искажения антропоморфного и теологического происхождения. Говоря о «принудительной силе» законов природы, Галилей рассматривает их как подлинный предмет познания и надежный мировоззренческий ориентир: «Природа... насмехается над решениями и повелениями князей, императоров и монархов, и по их требованиям она не изменила бы ни на йоту свои законы и положения».

Законы механики Галилея вместе с его астрономическими открытиями придавали теории Коперника такую степень физической достоверности, которая исключала отношение к ней как искусственной математической конструкции, позволившей всего лишь осуществить реформу календаря 1582 года. Не случайно, что именно в связи с научными достижениями Галилея учение Коперника оказалось под запретом, а сам автор «Диалога о двух главнейших системах мира – птолемеевской и коперниковой» был привлечен к суду римской инквизицией.

Тема 4. Философия Нового времени и Просвещения (XVII–XVIII вв.)

1. Основные вопросы философии Нового времени.
2. Образ науки в эпоху Нового времени.
3. Особенности научного познания Нового времени.
4. Проблема метода научного познания в философии Френсиса Бэкона и Рене Декарта.

Ключевые слова: наука, рационализм, эмпиризм, индукция, дедукция, эксперимент, методологическое сомнение, дуализм, субстанция.

1. Основные вопросы философии Нового времени. Новое время – это время больших перемен, произошедших в жизни общества и каждого конкретного человека. Меняется мир, происходят научные открытия, меняется само мировоззрение и мировосприятие. Поэтому меняется и сам способ взаимодействия человека с миром.

Эпоху Нового времени связывают, прежде всего, с научной революцией XVII в. Но каким образом протекает эта революция? Что она повлекла за собой? Как вообще становится возможным преодоление, свержение и отказ от прежних, многовековых устоев?

Основной чертой средневекового, теологического мировоззрения было представление о мире как о космосе, созданном Богом и находящемся с тех пор в неизменном состоянии. В мире все пребывает в стабильности и не должно изменяться. Любое изменение – это движение в пропасть, грозящее уничтожением всего человеческого рода. Вся жизнь средневекового человека протекает под этим лозунгом. Неслучайно средневековое общество называют традиционным. Что же это означает? А выражается это, прежде всего, в том, что в основе такого общества лежит традиция, нечто неизменное, то, что досталось от предков и проверено временем. Поэтому любое развитие неизбежно сталкивалось с огромным противодействием. Развитие есть движение к концу, к концу света. Главнейшей чертой средневекового мировоззрения являлось представление о центральном положении Земли в Солнечной системе. А поскольку самым «совершенным» созданием на Земле был человек, то ему приписывалось центральное положение во Вселенной.

Революция начинается с того, что *Николай Коперник* помещает в центр мира вместо Земли – Солнце. Ничего удивительного в этом сегодня мы не видим. Для нас это кажется совершенно очевидным. Но для того времени это был научный подвиг, заключающийся в том, что

Коперник выступил против традиционного и поддерживаемого церковью представления. Он объявил гелиоцентризм «оптической иллюзией», тем самым поставив под сомнение и положение человека в этом мире. Что же произошло для человека, живущего в той эпохе? Устранив Землю из центра Вселенной, Коперник изменил также и место человека в космосе. Революция в астрономии повлекла за собой революцию в сознании. Люди, осознавшие, что их планета — всего лишь одна из планет, вращающаяся вокруг одной из миллиардов звезд, оценивали теперь свое место в космической системе совершенно иначе, чем их предшественники, считавшие Землю единственным центром божественного творения. Если Земля — не центр мира, значит, и человек — не центр Вселенной. Изменив представление о положении Земли, Коперник удалил человека из центра Вселенной. Человек оказался выброшенным из привычного мира навстречу угрожающей действительности.

Его теория, сформулированная на высоком математическом уровне, стала точкой ужасных противоречий в области религии и философии, которые определили направление последующей европейской мысли. Н. Коперник своей теорией положил начало научной революции. Точкой отсчета считается год смерти этого великого ученого и опубликование его работы «Об обращениях небесных сфер», т. е. 1543 г.

Развивая идеи Коперника, итальянский философ *Джордано Бруно* наносит следующий мощный удар по средневековой космологии. Важнейшим вкладом Бруно в науку было его учение о бесчисленности и населенности миров во Вселенной. Гипотеза о населенности бесчисленных миров лишала привилегированного положения не только Землю, но и человека.

Каждый раз, обращаясь к эпохе Нового времени, необходимо помнить, что вся деятельность ученых и философов протекала в условиях жесткого контроля со стороны церкви, которая занимала лидирующее положение. Поэтому неудивительно, что все произведения передовых, прогрессивных, а следовательно, «неугодных» авторов попадали в список запрещенных книг. Но Ватикан расправлялся не только с книгами, но и с их авторами. В 1600 году был сожжен Дж. Бруно.

Но как ни сильно было сопротивление традиционного представления, оно не смогло убить новое. Новое мировоззрение постепенно развивалось и крепло. Следующий шаг в развитии науки сделал *Галилео Галилей*, чье значение определяется двумя принадлежащими ему великими открытиями: создает динамику, открывая основные законы механического движения, и обосновывает своими новыми открытиями (с помощью телескопа) гелиоцентрическую систему Коперника.

Галилей выступил последователем теории Коперника. Мужественная защита им этой теории перед лицом папской инквизиции, пытавшейся заставить Галилея отречься от нее, является образцом борьбы за передовую науку.

Революция Нового времени – это, прежде всего, революция в сознании человека, в его мышлении. Это переходная, противоречивая эпоха, эпоха, когда ломаются прежние ценностные устои. Перед человеком открывается совершенно непонятный, неизведанный, враждебный по отношению к нему мир.

Специфические черты мировоззрения Нового времени:

впервые человек осознает, что ему не дана способность в своем опыте безошибочно получить абсолютную истину;

впервые разрушается уверенность (свойственная человеку Средних веков), что он – «чудо природы», «венеч творения», что он может стать «вторым богом»;

впервые человек осознает, что он всего лишь человек, противостоящий огромному миру.

Наука Нового времени по своей сути становится социальной, она дает возможность определенного описания и исследования мира, который претерпел кардинальные изменения по сравнению с образом Средних веков. Конечно, и в Средние века тоже существовало определенное знание, например, алхимия, астрология т. д. Но необходимо помнить, что это знание не было доступным для общества в целом, существовало ограниченное число людей, которые были посвящены в эти знания и могли ими воспользоваться.

И это зависело не только от того, что они оберегались от постороннего взгляда, но и от того, что без личной духовной силы и духовного развития человек не мог ими воспользоваться. Знание Средних веков – это знание не реального, действительного мира, а мира потустороннего, знание того, как с ним взаимодействовать.

Новоевропейская реальность – реальность мира физического, в которой метод дает возможность другому человеку повторить эксперимент и прийти к тем же результатам, что и первому исследователю. Поэтому мы и говорим об изменении образа мира, но это изменение заключается именно в изменении взгляда на мир, который ведет за собой изменение представлений о человеке, о науке, научных поисках, об отношениях между наукой и обществом, между научным знанием и религиозной верой.

Только протестантизм ставит человека в позицию субъекта:

изменяется собственно бытийное состояние человека. Научная

революция поставила человека перед необходимостью увидеть свое призвание быть деятельным *S*;

человек приобретает свободу, так как только свобода является свойством *S*.

Впервые понятие *S* и *O* вводит Рене Декарт. Под *S* понимается человек, познающий внешний мир (*O*) и воздействующий на него. То есть познание представляет собой процесс освоения Объекта Субъектом.

Что же лежит в основании представления о человеке как деятельном, активном существе? Можно выделить несколько критериев этого представления:

человек как субъект – это основание, источник, из которого формируется весь остальной мир. Человек является центром мира, в котором он живет: то есть весь мир зависит от него, создан человеком, и человек же им распоряжается;

характер отношения человека к миру – это характер господства, покорения, подчинения. Пассивные свойства – это свойства объекта, активные – субъекта.

Начиная с Нового времени, человек осознает, что все то, чему он подчиняется в своей жизни, создано им самим. Все обязывающее и необходимое порождено самим человеком. От человека зависит все. По его воле принято то или иное решение – и это свобода. Не божественный промысел определяет жизнь человека, но от самих людей зависят:

- цели их существования;
- нормы морали и права;
- властные отношения и законодательство;
- весь предметный мир, в котором протекает жизнь общества.

Наряду с введением термина «субъект» (*S*), впервые в истории философии весь мир предстает как объект (*O*). Под *O* понимается все, на что направлена деятельность *S*. Это мир, обработанный и покоренный *S*. Это отношение наступательное, властное, покоряющее.

Понятие «объект» использовалось и античными, и средневековыми мыслителями. Но в Новое время этот термин получает особое звучание. Необходимо отметить, что понятия «мир» и «объект» оказываются совершенно не тождественными:

мир – это реальность, все богатство связей и отношений. Мир сущностно неисчерпаем, качественно многообразен и количественно безмерен;

объект – это мир, с которым в той или иной форме связана человеческая деятельность.

Мир, понимаемый как объект, выступает как цель человеческой

деятельности. Он обработан человеком и преподан в человеческих смыслах. Мир как объект воспринимается как пассивная материя, с которой можно производить различные манипуляции, с ней можно работать. Это явилось главным условием того, что становится возможным экспериментальное и теоретическое естествознание.

В Новое время изменяется образ мира. Это изменение мира заключается именно в трансформировании взгляда на мир. Человек занимает определенное место, по отношению к которому мир становится зависимым – зависимым от человека. Впервые мир воспринимается как *O*, т. е. выступает как цель человеческой деятельности.

Представление о мире как организме перерастает в представление о мире как механизме. Мир, вся Вселенная воспринимается подобной часовому механизму, а значит, работающей как отлаженная и предсказуемая система. «Познать законы природы значит приобрести власть над ней» – вот основная идея теоретического и экспериментального естествознания эпохи Нового времени.

Именно с таким миром, как *O*, и работает наука Нового времени, но мы видим, что и в современной нам реальности мир понимается во многом именно так. Проблема, вызванная пониманием природы в Новое время и поднимаемая современностью, заключается в том, что мир (природа) – это такой же полноправный *S* во взаимоотношениях с человечеством, и природа мстит за объектное, варварское к ней отношение: катастрофы, природные катаклизмы.

2. Образ науки в Новое время. Под наукой понимается сфера человеческой деятельности, целью которой является изучение предметов и процессов природы, общества и мышления. Буквальное значение слова «наука» – знание.

Однако не всякое знание может рассматриваться как научное. Научное знание – то, которое отвечает следующим требованиям:

- за совокупностью фактов осознается закономерность – всеобщая и необходимая связь между ними;
- можно объяснить, почему данное явление протекает так, а не иначе;
- можно предсказать дальнейшее развитие.

То есть наука – это не простая совокупность знаний о фактах и законах, а совокупность знаний, приведенных в систему, где факты и законы связаны между собой определенными отношениями и взаимно обуславливают друг друга.

Новоевропейская культура, по сравнению со средневековой, манифестировала собой новый тип человека, новый тип культуры и само-

го бытия. Поэтому можно утверждать, что и новоевропейская наука – это новый тип науки. В первую очередь, математика и естествознание.

Наука Нового времени воплотила в себе культурные смыслы новой эпохи, где образцом познавательной деятельности явилась научная рациональность. Произошел разрыв с традиционными нормами религиозного миропонимания и жизненного поведения европейцев. Вызвано это было именно тем, что принцип рациональности позволял обществу жить относительно независимо от природных стихий.

Наука Нового времени перестала быть наукой космоса, которая воссоздавалась античной и средневековой наукой. В новоевропейской картине мира идея космоса распадается и заменяется идеей Универсума. Законы небесного мира и законы мира земных тел – одни и те же. Этими законами являются законы механики.

Наука Нового времени объединяет физику, математику, астрономию в механику. Природа – это большой механизм. Во главе процесса познания ставится закон – регулярность, установленная из фактов. Прогноз и предсказание становятся математическими вычислениями. Наука Нового времени – это экспериментальная наука, суть ее в том, чтобы найти факты, подтверждающие закон. В Новое время все держится на фактах.

Наука Нового времени – это *классическая наука*. В ней все, что связано с S , заключается в скобки. Перед исследователями встает проблема «объективного» знания. Необходимость достижения рациональной чистоты приводит к тому, что все субъективное, ценностное, да и сама личность творца объявляются исключенными из процесса. Становится неважным, кто открыл или провел исследование. Это привело к тому, что с XVIII в. начинается профессионализация исследователей, т. е. профессионализация кадров научной деятельности.

Наука Нового времени как институт становится возможной только при наличии совершенно определенного типа субъекта. Научное исследование предполагает готовность человека и умение действовать на свой страх и риск, поступать определенно в условиях неопределенности, когда во внешнем мире нет никаких ценностных ориентиров.

Наука Нового времени входит в практическую жизнь человека, но в то же время формирует новую ментальность, то есть становится образцом, критерием, своеобразной нормой новоевропейской культуры. Наука задает ценз образованности и интеллектуальности, становится модой, проникает во все слои человеческой жизни. Способом познания и главным признаком научного знания оказывается умение «критически оценивать».

3. Особенности научного познания в Новое время. Наука Нового времени кардинально отличается от всех других способов познания мира – она дает первое и последнее слово самому предмету. Наука объявляется способной познать мир сам по себе.

1) Особый метод познания – эксперимент. Он отличается от простого наблюдения тем, что наблюдение больше созерцательно, а эксперимент связан с постановкой принципа или закона, который должен быть опровергнут или подтвержден. Как мы помним, метод созерцательного познания был характерен как для Античности, так и для средневековой культуры.

2) Наука доводит действительность до предметного противостояния. Это выражается в том, что, проникая в конкретные предметные области (язык, историю и др.), она пытается выяснить механизм связи между самими предметами. Таким механизмом является причинно-следственная связь, то есть признание того, что с необходимостью за каким-то действием будет следовать реакция. Эта необходимость основана на том, что все пространство мира признается однородным и пронизанным одними законами.

3) Научное познание раскрывает не единичные связи между вещами и событиями, но вечно повторяющиеся, имеющие общий характер. Наука требует воспроизведения. Уникальность – это феномен чуда. Научное знание существует на уровне законов. *Закон* – это необходимое, повторяющееся, общее или универсальная связь явлений. Закон – это устойчивое в изменчивом. Способность раскрывать и объяснять происходящее на уровне сущности и природно-следственных связей дает науке возможность предсказывать. То есть можно сделать вывод о том, что наука Нового времени объявляет себя способной познавать мир, существующий так, как он есть, сам по себе, познание осуществляется с помощью эксперимента на основе причинно-следственной связи, возведенной в ранг всеобщего закона.

Необходимо рассмотреть проблемы, которые возникают в связи с этой способностью познавать мир таким, какой он существует сам по себе. Это положение является и основной целью познания в эпоху Нового времени.

Целью познания в эпоху Нового времени является постижение природы как она есть, сама по себе. Это дает основание назвать познание в Новое время исследованием. Это означает, что оно есть открытие нового. Познание как исследование – это всегда природа познания, оно обращено к природным фактам, к тому, что существует по собственным законам.

Отметим устойчивые тенденции в становлении научного знания:

- стремление очистить знание от всего, что привносит ценностные качества;

- знание не дает простую копию познавательных объектов, но оно всегда включает в себе большой элемент творчества, вымысла, фантазии, то есть всего того, что несет в себе человеческая деятельность. Поэтому, новоевропейское знание можно назвать представлением;

- особую роль в приобретении знания начинают играть не внутренние, а внешние чувства, так как они связывают человека непосредственно с самой деятельностью. Они – первейшие свидетели природы. В это время главенствует эмпирическое направление, которое утверждает, что в разуме нет ничего такого, чего не было бы в чувствах. Дух новоевропейской культуры – рационализм. Ибо рассудочный разум является выражением активной роли человеческого субъекта;

- новоевропейское знание – это знание рассудочного разума, который способен рассчитывать, измерять и абстрагировать, представлять мир в причинно-следственных связях.

Итак, мы видим, что образ науки, возникший из теорий, систематически контролируемых с помощью эксперимента, завершился актом рождения нового типа знания, понимаемого как конструкция, доступная для усовершенствования в ходе сотрудничества умов. Но появилась и необходимость в специальном строгом языке, который является важным для развития и роста знания. Это математический язык, насыщенный специальными терминами, работающий со строгой научной системой в рамках причинно-следственного закона и предполагающий особое понимание истины.

Постановка *проблемы истины* связана с контекстом эпохи. Утрачивается онтологический смысл истины, то есть понимание истины как бытия, подлинного образа жизни (это было в средневековом христианстве и Античности).

Истина становится просто характеристикой знания, содержание которого не зависит от S , не зависит ни от человека, ни от человечества. Это значит, что в сознании новоевропейского человека (а во многом и нашем) мир и вещи с их свойствами воспроизводятся такими, каковы они есть в действительности, какими они существуют объективно, независимо от человека.

Проблема истины превращается в *проблему достоверности знания*. Гарантом истины оказывается сам человек, так как человек явился законодателем всех мер и даже меры того, чем является истина. Ибо, будучи признанными объективными по содержанию, истинные знания

вместе с тем субъективны по форме, так как они принадлежат не внешнему миру, а человеку, являются результатом его деятельности как *S* познания.

Но все же знание исследователями Нового времени провозглашалось объективным и истинным. Данное положение они основывали на том, что в основе познания они видели *метод*. То есть начинает работать идея общезначимости и доказуемости. Раньше, в Средние века, познание во многом зависело от боговдохновенности познающего человека – это принцип конгениальности (соответствие божественного и человеческого потенциалов).

Начиная с Нового времени, каждый становится способным повторить тот или иной эксперимент и прийти к тем же результатам. Результаты становятся независимыми от конкретного *S* познавательной деятельности. Для Коперника, Кеплера и Галилея новая астрономическая теория явилась не чисто математическим допущением и не просто инструментом расчетов, полезным для усовершенствования календаря, но достоверным описанием действительности, полученным с помощью метода, который не запрашивает гарантий извне (т. е. у Бога). Поэтому необходимо рассмотреть саму *проблему методов познания*, важнейшую проблему *гносеологии* (теории познания) XVII в., прошедшую через всю историю философии.

Это проблема того, *как* осуществляется познание: опытно-чувственно или же рассудочно-разумно. То есть познаем ли мы предметы и окружающую действительность так, как они «есть на самом деле», воспринимая их чувственно и складывая картину мира на основе чувственных наблюдений? Без чувственных ощущений мы не можем сложить картину мира, но чувствуем мы по-разному. Поэтому появляется и такая точка зрения, согласно которой знание мира мы можем получить только из разума. В истории философии она выразилась в формировании двух направлений:

эмпирического, подчеркивающего, начиная с Ф. Бэкона, значение опыта как основного пути приобретения новых знаний;

рационалистического, которое, начиная с Рене Декарта, утверждало, что сам человеческий разум, располагающий такой предельно достоверной наукой, как математика, является главным инициатором приобретения все более глубоких знаний.

4. Проблема метода научного познания в философии Френсиса Бэкона и Рене Декарта.

4.1. *Эмпирический метод Ф. Бэкона.* Френсис Бэкон (1561–1626), автор «Нового Органона», как и многие мыслители Нового времени,

считал, что философия должна носить, прежде всего, *практический характер*. Там, где она остается умозрительной (схоластической), она неистинна. Выводы науки должны основываться на фактах и от них идти к широким обобщениям.

Экспериментальному знанию соответствует введенный Бэконом *индуктивный метод*, состоящий из наблюдения, анализа, сравнения и эксперимента.

В своих поисках он оттолкнулся от кардинального противопоставления старых и новых (которые предстоит создать) наук. Все прежнее научное достояние оценивалось им негативно. Старые науки находятся в неблагоприятном состоянии, предстают как вечное вращение и движение по кругу. Другими словами, старые науки висят в воздухе, а это совершенно недопустимо. **Наука должна опираться на прочные основания разнородного и взвешенного опыта.** Поэтому, по мнению Бэкона, старые науки практически бесполезны, они мертвы, так как не дают плодов и погрязли в разногласиях. Старые науки в основе своей базируются на практике, наблюдениях, рассуждениях, которые лежат практически на поверхности, в простых понятиях. Но только нахождение положений, назначений и указаний для практики, а не доказательств и вероятных оснований, является ценностью и целью для новой науки.

Главным инструментом новой науки становится *индукция* (от установления аксиом к общим понятиям):

- она отбирает в опыте необходимое методом исключения;
- все данные должны подвергаться тщательной проверке.

Это относится и к чувственным данным. По мнению Бэкона, чувства не являются мерой вещей. Они опосредованно соотносятся с вещами: чувства судят лишь об опыте, а опыт же, в свою очередь, судит о предмете. Чувства всегда доставляли множество проблем, они обманчивы, случайны, беспорядочны. Опыт так же смутен и противоречив.

Главное бедствие старых наук заключается в незнании причин. Поэтому перед новой наукой стоит задача – идти от правильных аксиом к практическим положениям. Это индуктивный метод, но понимается он несколько иначе, чем считали представители старой науки. Если раньше под индукцией понималось перечисление фактов и на их основе делался вывод, то у Бэкона индукция – это движение от частных фактов к общим.

Бэкон говорит о великом *восстановлении наук*. Этот метод заключается в следующем:

- разрушение (освобождение разума от ложных понятий или идеалов);

- созидание (изложение и подтверждение правил нового метода, правил новой науки).

В основе принципа разрушения лежит критика Бэконом субъективных особенностей разума, очищение разума от идолов или призраков. Опыт может дать достоверное знание только тогда, когда сознание будет свободно от ложных «призраков», иначе о науке не может быть и речи.

Существует 4 вида *идолов (призраков)*: идолы пещеры, идолы театра, идолы рода, идолы рынка.

Идолы рода и рынка уверяют человека в том, что вещи сходны между собой:

призраки рода – это ошибки, вытекающие из того, что человек судит о природе по аналогии с жизнью людей;

призраки рынка – это привычки пользоваться в суждении о мире общепринятыми, «ходячими» представлениями и мнениями без критического к ним отношения.

Идолы пещеры и театра заставляют человека поверить в то, что вещи являются сходными с тем, что он о них знает. Иначе говоря, что вещи таковы, какими мы их себе придумали:

призраки пещеры заключаются в ошибках индивидуального характера, зависящих от воспитания, вкусов, привычек людей;

призраки театра связаны со слепой верой в авторитеты.

Идолы негативно влияют на человека, попавшего под их власть. Поэтому, необходимо избавить ум от их авторитета, очистить его для науки. Не ссылаться ни на какие авторитеты – таков был принцип науки Нового времени, взявшей в качестве девиза изречение Горация: «Я не обязан клясться ничьими словами, кто бы он ни был» (сравнение с традицией Средневековья – обязательное подкрепление своих положений авторитетами, традиция комментариев).

Поиск истины понимается Бэконом трояко, то есть поиск может осуществляться тремя способами:

способ «муравья» (бессознательное собирание фактов): «что вижу, то и беру»;

способ «паука» (производство фактов от самих себя). Это способ умозрительных догматиков;

способ «пчелы» (переработка фактов с помощью разума).

Все науки – это науки о природе. Но только философия, как теоретическая наука, выводима из рассудка. Философия изучает природу (философия природы), человека (антропология) и бога (естественная теология). Впоследствии из антропологии рождаются психология, этика и логика.

На философию Бэконом возлагаются большие надежды. Она должна стать действенной наукой, свободной от заблуждений (идолов, призраков), индуктивной и непротиворечивой.

Если Френсис Бэкон разрабатывал в основном метод эмпирического, опытного исследования природы, то французский ученый и философ Рене Декарт, напротив, поставил на первое место разум, доведя роль опыта до простой, практической проверки данных.

4.2. *Рационалистический метод Р. Декарта (1596–1650).* Реформатор в науке, Декарт создал метод, предназначенный для руководства мыслительной деятельностью с целью отыскания истины. Декарт, полагая, что этот метод должен быть предназначен для всех наук, исходил из теории рационализма, предполагавшей наличие в человеческом уме **врожденных идей**, которые во многом определяют результаты познания. К числу врожденных идей он относил большинство оснований логики и математики (например, положение: две величины, равные третьей, равны между собой: $A=B$, $C=B$, $A=C$).

Этот метод включал в себя ряд методологических принципов. Самое главное и знаменитое его положение: *Cogito, ergo sum* – «Я мыслю, следовательно, я существую», единственное, в котором, по его мнению, нельзя сомневаться и в котором сведены воедино основные онтологические и гносеологические предпосылки его философии.

Cogito (Я мыслю) толкуется Декартом как первейшая мыслительная очевидность, имеющая для интеллекта совершенно прозрачный (ясный) характер, так что именно это утверждение берется им в качестве образца, эталона ясных и отчетливых мыслей.

Знание *sum* (Я существую) – ясно и отчетливо и является выводом из «Я мыслю». Как говорит Декарт, мы знаем, что существуем, только потому, что сомневаемся. Он построил образец научного мышления, в котором Я предстает как субъект **сомнения**.

Концепция Р. Декарта отражает рационалистическую направленность и рационалистическое понимание личности в Новое время. Личность является *О* своего опыта. Способность рассуждать правильно и уметь отличать истину от лжи одинакова у всех людей. Нет одних более умных, а других более глупых. Отличие все же есть, но оно заключается в применении разума, в различности путей и несовпадении вещей.

Декарт анализирует свое детство и стремится понять, каким образом его разум достиг определенных результатов. С раннего детства он был «вскормлен» науками. Как он полагал, весь процесс обучения имеет целью получение надежного знания всего полезного в жизни. Но чем больше он обучался, тем больше убеждался, что ничего не знает (хотя другие не замечали этого).

Все это вместе дало Декарту основание думать, что науки, которая дает универсальное знание о мире, нет. Декарт рассматривает ряд наук и показывает их несостоятельность. Причины несостоятельности наук различны:

- в истории возникает вопрос о достоверности описания;
- математика с поэзией вообще, на его взгляд, не имеют истинного применения;
- даже философия, в которой нет оснований, являющаяся предметом разнообразных споров, весьма нестабильна;
- это же касается и других наук, которые заимствуют свои принципы из философии.

Необходимо найти такую науку, которую можно обрести в самом себе. Только три науки могут служить поставленной цели: алгебра, геометрия и логика. Но при близком рассмотрении становится очевидным, что этого недостаточно в силу того, что логика, вместо того, чтобы признавать ошибки и заблуждения, служит объяснением другим того, что известно, или говорит о том, чего не знаешь. Математика сложна для восприятия («темное и запутанное искусство») и затрудняет наш ум. Это объясняет необходимость нахождения нового метода.

Правила:

- никогда не принимать за истинное ничего, что не было бы признано таковым с очевидностью. Иначе говоря, тщательно избегать опрометчивости и предвзятости и включать в свои суждения только то, что представляется уму столь ясно и столь отчетливо, что не дает никакого повода для сомнения;
- делить каждое из исследуемых затруднений на столько частей, сколько необходимо для его разрешения или преодоления;
- в процессе познания придерживаться определенного порядка мышления, начиная с предметов наиболее простых и наиболее легко познаваемых и восходя постепенно к познанию наиболее сложного;
- всегда составлять столь полные и обзорные перечни и обзоры столь общие, чтобы была уверенность в отсутствии упущений.

Из этих положений мы видим, что природа познания, по Декарту, состоит в том, что только требование сомнения, распространяющееся на всякое знание, приводит к утверждению достоверного знания. Декарт, осознав, что он обманывается (по поводу истин старых наук; мы тоже очень часто обманываемся по тем или иным поводам), начинает во всем сомневаться. Но при этом он не может сомневаться в том, что он сомневается, в том, что существует его сомнение, его мысль. Поэтому «Я мыслю, следовательно, я существую» ведет нас через до-

стоверность мысли и бытия мыслящего существа к достоверности бытия вещей. И не нужно полагать человеческому уму, говорил Декарт, какие бы то ни было границы: нет ничего столь далекого, чего нельзя было бы достичь, столь сокровенного, чего нельзя было бы открыть.

Декарт выводит принципы новой, то есть достоверной, философии:

– Я мыслю, следовательно, я существую;

– все, что мы представляем себе ясно и отчетливо, истинно.

Философия, следуя правилам, способна постичь истину, она становится доказательной (а не вероятностной, как старая философия). Разум, опираясь на правила, становится более систематизированным, и следовательно, может быть использован более эффективно.

Подводя итог сказанному, еще раз обратим внимание на следующее:

Человек и мир человека в эпоху Нового времени претерпевают кардинальные изменения. Это связано с научной революцией XVII в., которая явилась революцией мышления.

В реалиях новоевропейской культуры принципиально меняется существо человека и образ его жизни: человек предстает как S , а мир – как O . Поэтому познание – это познание активным, господствующим S покоренного, подчиненного и пассивного O .

Методом познания является эксперимент. Это связано с активной позицией человека- S и господством новоевропейского представления о механистическом мире. Поэтому главная наука Нового времени – теоретическое и экспериментальное естествознание.

Целью познания в эпоху Нового времени является стремление человека постичь природу такой, как она есть сама по себе. Поэтому научное знание существует на уровне законов, то есть повторяющихся, общих и универсальных связей явлений.

Язык научного познания – математический и логический язык, насыщенный специальными терминами, работающий со строгой научной системой в рамках причинно-следственного закона и предполагающий особое понимание истины.

В основе познания лежит практический метод, появление которого обусловлено требованием того, что Новая философия должна стать практической, а не умозрительной наукой.

Тема 5. Немецкая классическая философия. Философия К. Маркса

Философия И. Канта

1. Трансцендентальная философия И. Канта: проблема возможности и границ научного познания.
2. Практическая философия И. Канта.

Ключевые слова: «докритический» период, «критический» период, «Критика чистого разума», критика, познавательные возможности, знание, априори, апостериори, априорные формы, вещь-в-себе, суждение, аналитические суждения, синтетические суждения, синтетические суждения априори, явление, трансцендентное, трансцендентальное, чувственность, рассудок, разум, пространство, время, чистое рассудочное понятие, категория, основоположение, первоначальное единство апперцепции, трансцендентальное единство апперцепции, синтетическое единство апперцепции, идеи, паралогизмы, антиномии, идеал чистого разума, «Критика практического разума», свобода, воля, поступок, практический разум, принцип, императив, категорический императив, гипотетический императив, максима, долг.

1. Трансцендентальная философия И. Канта: проблема возможностей и границ научного познания. Философское творчество Иммануила Канта принято делить на два периода: «докритический» (до начала 70-х гг.) и «критический».

«Докритический» период характеризуется тем, что Кант в это время по преимуществу занимается исследованием вопросов естествознания. В особенности большое значение для науки и философии имеет гипотеза Канта о возникновении Солнечной системы из гигантской газовой туманности, разработанная в этот период: он излагает ее в работе «Всеобщая естественная история и теория неба, или Опыт об устройстве и механическом происхождении всего мироздания, истолкованных сообразно принципам Ньютона» (1755).

В философской части этой работы Кант утверждает сходство своей системы с системой Эпикура, поскольку утверждает, что из хаоса может возникнуть порядок сообразно действию причин, которые он называет притяжением и отталкиванием (в силу действия которых создается возможность отклонения в материи и, соответственно, образования макротел из элементарных частиц материи). Далее Кант утверж-

дает, что каждая вещь имеет независимую природу, но если учитывать, что все есть таким образом, что не определяет само себя, а существует в системе других вещей, необходимо признать для них общий источник. Этот источник Кант называет Богом, который «замысливает природу вещей для достижения общих целей», но Бог здесь выполняет функцию первопричины и создателя материи, законов и единства в вещах, а затем «удаляется» из процесса развития и существования созданного им мира.

С 70-х гг. начинается критический период в философии Канта, в течение которого на основе критического анализа познавательных способностей человека он разрабатывает новый круг проблем. Единство системы взглядов Канта в этот период определяется той связью, которую он придает постановке и решению следующих вопросов:

- Что я могу знать?
- Что я могу делать?
- На что я могу надеяться?
- Что такое «человек»?

Первый вопрос, «что я могу знать?», получает свой ответ в «Критике чистого разума», где Кант ставит вопрос о границах, формах и объемах познавательных возможностей человека. Но вопрос о знании решается Кантом не только в общем виде. Для него вопрос «что я могу знать?» означает также, и прежде всего, то, «что я могу знать научно?», который разворачивается, в свою очередь, в ряд вопросов о формах границах и объемах самой науки:

- Как возможна чистая математика?
- Как возможно чистое естествознание?
- Как возможна метафизика как наука?
- Как возможна метафизика вообще?

«Критическая философия», таким образом, направлена на исследование границ человеческого познания, то есть:

- 1) задает критерии, позволяющие с достоверностью отличать истинно научное знание от мнимого;
- 2) позволяет преодолеть иллюзии, в которые впадает наш разум;
- 3) занимается выяснением познавательной способности, к которой обращается каждая отрасль знания и философии;
- 4) исследует границы, дальше которых не может простираться компетенция нашего разума.

Для ответа на вопрос о возможности научного познания необходимо обнаружить принципы априорного знания в разуме, изначально независимые от опыта, которые Кант называет априорными формами.

Эти формы, вместе с тем, являются условиями синтеза с опытом, т. е. фактически фундаментом научного знания.

В исследовании форм границ и объемов нашего познания Кант исходит из того, что существует независимый от сознания людей внешний мир, мир вещей-в-себе, который является источником наших ощущений. Наряду с ним существует мир явлений: тот мир, который мы видим, воспринимаем, в котором мы живем и действуем.

Мир явлений, или природа, не обладает самостоятельным, независимым от человеческого сознания существованием, а возникает в результате воздействия вещи-в-себе на органы чувств и представляет собой ничто иное, как совокупность человеческих представлений.

Человек имеет дело лишь с миром явлений, т. е. с его собственными представлениями о мире, которые он конструирует с помощью своего разума, а мир вещей-в-себе так, как он есть «на самом деле», абсолютно не доступен ему. Человек о нем ничего не знает и не может знать, т. е. он не познаваем.

Наши знания о мире явлений могут быть оформлены в виде суждения. Поэтому Кант стремится выяснить, прежде всего, что представляет собой суждение, в каких формах оно возможно и каковы его источники.

Суждение, или «логическая связь между понятиями», по Канту, бывает: аналитическим, синтетическим или синтетическим суждением априори. Аналитические суждения обладают характеристикой всеобщности и необходимости, что придает строгость оформленному в них знанию. Синтетические – это эмпирические суждения, они формируются на основании опыта и описывают его. Синтетические суждения априори несут в себе оба признака, и именно они могут быть положены в основание науки.

Одним из главных вопросов «Критики чистого разума» оказывается вопрос о возможности синтетических суждений априори, для которых, согласно Канту, необходимо обнаружить источник в способностях самого человеческого разума.

Этот разум Кант называет «чистым», что значит «очищенный от всякого эмпирического содержания».

При этом Кант различает не только чистое (*априори*) и эмпирическое (*апостериори*), но также и трансцендентное, и трансцендентальное знание.

Трансцендентное – сверхопытное, недоступное опыту, потустороннее. Это то, что существует за пределами нашего опыта и недоступно нашему познанию.

Трансцендентальное – доопытное, но не выходящее за пределы опыта, не возвышающееся над ним. Это то, что предшествует опыту, делает возможным опыт как систематическое эмпирическое знание, т. е. то, что делает познание в принципе возможным.

Кант разделяет общую познавательную способность чистого теоретического разума на три различные способности: чувственность, рассудок и разум.

В области чувственности он обнаруживает две априорных формы, которые дают возможность для созерцания или первичного восприятия вещей. Кант рассматривает пространство как «внешнюю», а время как «внутреннюю» форму созерцания. Таким образом, пространство и время представляют собой два источника познания, из которых можно почерпнуть различные синтетические знания.

Следующей областью, которую Кант выделяет в чистом разуме, является рассудок. Все действия рассудка мы можем свести к формированию суждений, следовательно, рассудок вообще можно представить как способность составлять суждения. Судит рассудок посредством чистых рассудочных понятий, которые являются априорными формами рассудка.

Кант выделяет четыре рассудочных понятия (категории):

- количество (единство, множественность, всеобщность);
- качество (реальность, отрицание, ограничение);
- отношение (присущность и самостоятельность, причинность, взаимодействие);
- модальность (возможность, существование, необходимость и случайность).

Кант считает, что существуют правила рассудочной деятельности, которые определяют нашу способность суждения: *основоположения*. Высшим принципом всех основоположений он называет принцип «я мыслю» или так называемое *субъективное единство апперцепции*. Для того чтобы обосновать типичность мышления, Кант вводит термин «первоначальное синтетическое единство апперцепции», моментами которого являются уже названное субъективное единство (показывает, что мыслю именно я) и трансцендентальное единство апперцепции (показывает, что существует трансцендентальный механизм, который позволяет нам мыслить).

Следующая способность, которая носит название «разум», в отличие от чувственности и рассудка, не связана с миром явлений, но ориентирована на мир вещей-в-себе.

Априорные принципы в разуме Кант называет «идеями», они, подобно понятиям рассудка, связываются в суждения и могут быть ис-

точником противоречивых (с точки зрения их природы) суждений, что служит основанием для синтеза научных и метафизических положений, который создает серьезные проблемы в научном познании.

Согласно Канту, наш разум, пытаясь проникнуть в мир вещей-в-себе, попадает в ловушку паралогизмов, антиномий (трудно разрешимых противоречий) и идеала.

Априорные принципы, которые Кант обнаруживает в чувственности и рассудке, являются основанием для науки, априорные принципы разума – основание метафизики, которая невозможна как наука, но возможна как природная склонность.

Согласно Канту, процесс человеческого познания начинается с опыта, но ощущения не дают нам достоверного знания. Чувственность дает содержание, а рассудок – форму знания. Это знание носит разрозненный, относительно всеобщий характер. При этом разум стремится систематизировать познание, связать знания в единство. Только он указывает путь движения познающего рассудка и дает возможность связи мира явлений и мира вещей-в-себе.

2. Практическая философия И. Канта. Предшествующая философия искала основу морали вне человека, в природе или в Боге. Кант считал, что основа морали лежит в самом человеке. Как существо, одновременно принадлежащее двум мирам – миру природы и интеллигибельному миру, человек в своем поведении руководствуется идеей свободы.

Идея свободы составляет, по Канту, основу человеческой нравственности, очерчивает границу человеческого в человеке.

Свобода человека – это способность полагать собственную волю в качестве причины поступка (действия). Идея свободы реализуется в форме автономии или самозаконотательства, которое является не только правом человека, но и его обязанностью.

Нравственность как система принципов (правил) лежит в основе всех действий разумных существ, а закон природы – в основе всех ее явлений.

Практический разум – это разум законодательствующий, а значит, создающий принципы и правила морального поведения.

Взгляд Канта на человека как на двойственное существо, причастное двум различным мирам – явлений и вещей-в-себе, приводит к этическому «расщеплению» человека и сферы его поведения:

- в ближайшей и непосредственной по отношению к нему природной среде, организованной самим человеком. Это мир явлений;
- в более отдаленной, опосредованной среде.

Главным из всех устремлений человека является счастье. Быть счастливым – это необходимое желание каждого разумного существа, определяющее основание его способности желания.

Индивидуальные желания делятся, по Канту, на эгоистические (учитывают только индивидуальные интересы) и направленные на общее благо (учитывают интересы других).

Правила, в соответствии с которыми я поступаю эгоистическим образом, т. е. учитывая только личный интерес, Кант называет «максимами».

Все требования нравственности формулируются словом «должен». Именно законы, которые выражены через долженствование, называются императивами («императив» от лат. – «повеление»).

Императивы, по Канту, бывают:

- «гипотетические» – их исполнение связывается с наличием определенных условий;
- «категорические» – обязательны при всех условиях, и значит, имеют силу независимо от каких бы то ни было условий.

Кантом были сформулированы три определения категорического императива:

1. Поступай только согласно такой максиме (своему желанию), руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом (желание всех людей);
2. Поступай так, чтобы ты всегда относился к другим как цели и никогда не относился бы к ним только как к средству;
3. Поступай так, как хочешь, чтобы другие поступали по отношению к тебе.

Согласно Канту, идея свободы является не только теоретической, но и практической. Она движет поведением человека, задавая высшее ограничивающее условие его действий: поступай так, чтобы ты относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству. Это практическое правило, оно опирается на принцип человечества, в соответствии с которым всякое разумное существо есть цель сама по себе, высшая и конечная цель.

Кантовская этика есть учение об истоках и границах человеческого начала в человеке. Началом человеческого является открывающаяся разуму идея свободы.

В своем разворачивании в виде системы принципов и норм морали идея свободы, говорит Кант, расширяется до идеи Бога. Моральное поведение человека, опирающегося на категорический императив и сле-

дующего доброй воле, есть практическое доказательство бытия Бога.

Кант утверждает господство практического разума над теоретическим. Несомненное первенство по значению для человека должны занимать вопросы моральности поведения. Именно такие законы – императивы, которые выражены через долженствование – лежат в основе поведения человека. Следование им обеспечивает устойчивость и благополучие всего общества и каждого конкретного человека.

Философия Г. В. Ф. Гегеля

1. Принцип тождества мышления и бытия. Философская система Гегеля. Логика.

2. Философия духа: Гегель о человеке, обществе, истории.

Ключевые слова: *принцип тождества мышления и бытия, абсолютная идея, субстанция-субъект; логика, философия природы, философия духа; метод восхождения от абстрактного к конкретному, принцип противоречия, диалектическое; возделение и труд, раб и господин, гражданское общество и государство, прогресс в сознании свободы, «хитрость мирового разума».*

1. Принцип тождества мышления и бытия. Философская система Гегеля. Логика. Философская система Г. В. Ф. Гегеля (1770–1831) – завершение немецкой классической философии и новоевропейской классики в целом. «Вопреки пресной болтовне о крушении гегелевской философии, – писал М. Хайдеггер, – остается в силе одно: в XIX столетии только эта философия определяла собой действительность, хотя и не в поверхностной форме общепринятого учения...» [Хайдеггер, 1993, с. 180]. Неслучайно представители неклассической философии, полемизируя с классикой, избирали в качестве объекта критики именно гегелевскую метафизику, ведь в ней ведущие мотивы новоевропейской философской мысли получили свое предельное воплощение.

Гегель окончательно преодолел декартов дуализм мыслящей и протяженной субстанций, выдвинув принцип тождества бытия и мышления, объявив материю, протяженную субстанцию, «инобытием духа». Его не удовлетворяла позиция Канта, согласно которой между бытием и сознанием, вещами-в-себе и явлениями существует принципиальная грань, которую человеку не дано устранить. Философская система Гегеля показывает, как мышление постигает совпадение сущности и явления, объективного и субъективного, раскрывает, что представляют собой вещи-в-себе, «схватывая» реальные отношения, скрытые за по-

верхностью, видимостью сущего. Однако указанное совпадение – результат процесса познания, и чтобы узнать истину, человек должен, по словам Г. Маркузе, известного философа XX века, «прорваться через овеществленный мир».

Гегелевский идеализм опирается на реальный факт: совокупная человеческая культура в ее историческом развитии не зависит от индивида, напротив, чтобы стать человеком, он должен приобщиться к этому целому, освоить его. Коллективное историческое мышление людей Гегель превращает в Идею, в надындивидуальный мировой разум, самостоятельный субъект, созданием которого становится все сущее. Э. В. Ильенков замечает, что Гегель прав как логик; с известной точки зрения целое человеческой культуры можно рассматривать как обьективированное, опредмеченное сознание. Мышление, которое «деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность» [Гегель, 2009, с. 18], обнаруживает себя не только в языке, но и в предметных действиях, «в делах человеческих, в созидании вещей и событий» [Мотрошилова, с. 127]. Гегелевская Идея – это обобщенный образ человека, творящего историю культуры и узнающего в своих творениях самого себя. Эта Идея, «развертывающееся в самом себе и сохраняющее себя единство, т. е. *тотальность*» [Гегель, 2009, с. 100], и есть предмет философии. Следовательно, философия, наука об Идее, «есть существенно система». Система, изображающая деятельность Идеи, ее развертывание, в ходе которого «мышление противопоставляет себя себе самому» в виде явлений, всего сущего, познавая в нем само себя, состоит из трех частей. Это:

«I. Логика – наука об идее в себе и для себя.

II. Философия природы как наука об идее в ее инобытии.

III. Философия духа как идея, возвращающаяся в самое себя из своего инобытия» [Там же, с. 103].

Система начинается с логики, «науки о чистой идее», – это закономерно вытекает из принципа тождества мышления и бытия. Вразрез с предшествующей философской традицией Гегель понимает логику не просто как науку о формах и закономерностях мышления, но как метафизику – науку о сущности всех вещей. Поскольку «разум есть душа мира, пребывает в нем, есть его имманентная сущность, его подлиннейшая внутренняя природа, его всеобщее» [Там же, с. 121], то система определений мышления – категорий – это, по сути дела, структура всего сущего, его «скелет». «Привычные определения мышления», понятия предстают как обьективные мысли; формы мышления есть вместе с тем и формы бытия. Однако это не застывшие понятия, и логика

Гегеля – не описание и классификация их. Философ показывает, как категории постепенно возникают в процессе самодвижения мышления, порождают друг друга и переходят друг в друга. Самодвижение мышления по своей сути есть диалектическое восхождение от абстрактного к конкретному.

Согласно Гегелю, мир и его структура, мышление, есть система – сложно устроенное и исторически возникшее целое, тотальность, или *конкретное* (от лат. *concretus* – «сращенный»). *Абстрактное* (от лат. *abstractus* – «отвлеченный») – это момент, элемент конкретного, его одностороннее проявление. Мышление восходит от бедного, одностороннего содержания к богатому и целостному. Метод Гегеля – восхождение от абстрактного к конкретному – это фактически способ движения мысли по предмету, который позволяет воспроизвести этот предмет так, как он существует объективно, сам по себе, не упрощая его, не утрачивая в мышлении его сложности и целостности. В статье «Кто мыслит абстрактно?» Гегель дает убедительную иллюстрацию абстрактного и конкретного способов мышления.

Внутренний импульс самодвижения мышления – противоречие. Формальная логика запрещает противоречие, ее основной закон – закон тождества ($A = A$). Гегель же полагает, что оно есть «корень всякого движения и жизненности»; поскольку нечто имеет в себе самом противоречие, постольку оно движется, обладает импульсом и деятельностью. Принцип противоречия становится ведущим методологическим принципом его системы, поэтому так называемая триада, изображающая элементарный цикл развертывания противоречия, выступает как форма движения мысли. Первая ступень цикла – *тезис* – это первоначальное целое, тождество. Вторая ступень – *антитезис* – раскол целого на противоположности, третья – *синтез* – разрешение противоречия, восстановление целого, обогащенное знанием его сущности. Синтез образует исходную ступень нового цикла самодвижения мысли. «Наблюдатель-философ замечает, что у каждого понятия есть своя односторонность, в силу которой оно оказывается конечным, и в качестве такового с необходимостью уничтожает себя, переходя в свою противоположность» [Введение в философию, с. 397]. Так, Логика начинается с категории *бытия* (тезис). По Гегелю, это совершенно пустое определение: и в самом деле, познание предмета начинается с констатации того, что он *есть*, и пока мы о нем больше ничего не знаем. В этом смысле *бытие* тождественно *ничто* (антитезис), синтез *бытия* и *ничто* дает третью категорию – *становление* (синтез), результат которого – определенное, *наличное бытие*. Наличное бытие обнаруживает себя

как *качество* (тезис) и *количество* (антитезис), их синтез представляет собой *меру*, которая, в свою очередь, дает начало новому циклу развертывания противоречия. Это логическое движение продолжается до тех пор, пока мышление не обретет всю полноту определений, не развернется как *конкретное*, «абсолютная и полная истина, мыслящая самое себя идея». *Абсолютная идея*, высший синтез, – это финал Логики.

Гегель, как и Кант, различает рассудок и разум как «ступени логического», однако толкует это различие иначе. Рассудок расчленяет целое на части, на абстрактные определения, приписывая им самостоятельное существование (например, противопоставляет жизнь и смерть как два отделенных друг от друга состояния человека). В разумном познании, в свою очередь, Гегель различает две ступени: диалектическую, или отрицательно-разумную, и спекулятивную, или положительно-разумную. Диалектика, «душа всякого истинно научного познания», обнаруживает односторонность абстрактных определений рассудка, их конечность и «имманентный переход одного определения в другое». Так, она показывает, что жизнь как таковая носит в себе зародыш смерти. Спекулятивное мышление – высшая ступень мышления, его назначение – учитывая результат диалектического рассмотрения, воспроизвести предмет как *конкретное*, единство различных определений. Неслучайно Гегель называл свою философию «спекулятивной». «При марксистском переосмыслении гегелевской методологии термин “спекулятивная” был элиминирован из ее обозначения... и ее во всех ее моментах стали называть “диалектической”» [Кузнецов, с. 236].

Следует учитывать, что в трактовке Гегеля метод восхождения от абстрактного к конкретному – это не только способ постижения целого в мышлении, но и, в первую очередь, способ его порождения и развития. Абсолютная идея, мыслящее себя мышление «содержит в своих категориях идеальную *возможность* всех вещей, и весь мировой процесс состоит в том, что эта возможность находит свое *осуществление* в образованиях природы и духа. И только в силу этого сама идея становится совершенной *действительностью*...». Логика – наука об «идее в себе и для себя», философия природы и философия духа имеют прикладное значение: они облачают «плотью и кровью» «скелет» чистого мышления. Неслучайно К. Маркс называет Логiku «деньгами духа», она – «спекулятивная, *мысленная стоимость* человека и природы».

Завершив цикл развития в абстрактной стихии мышления, Идея отчуждает себя в природу, «решается *из самое себя* свободно *отпустить* себя в природу» [Гегель, 1974, с. 423]. Начав свое логическое

движение с абстрактного бытия, идея в конце Логики предстает как *бытие*. «Но эта идея, обладающая бытием, есть *природа*» [Там же]. Гегель далек от мысли, что абсолютная идея во времени предшествует природе и истории. «Абсолютная идея со всеми своими определениями *вечно есть* во Вселенной и лишь последовательно в ряде моментов раскрывает свое содержание конечному духу, а в нем – самой себе...» [Соловьев, с. 438]. В природе абсолютная идея предстает в форме естественной закономерности, необходимости, обнаруживающей себя в *механике, физике и органике*. В философии природы Гегель стремится обобщить достижения современного ему естествознания, представив их в единой картине. Однако, высказывая ряд гениальных догадок, он чаще, чем в других частях своей системы, подчиняет эмпирический материал *«произволу конструктивного мышления*, которое изображает действительность не так, как она представляется эмпирически, а так, какой она должна быть в диалектическом развитии...». В природе обнаруживается вся система категорий Логики. Отказывая природе в свойстве развиваться во времени, Гегель, по словам Вл. Соловьева, смотрит на нее как «на чешую, которую сбрасывает в своем движении змея абсолютной диалектики» [Соловьев, с. 419].

2. Обогащенная полнотой определений, приобретенных в природном процессе, абсолютная идея в сфере *духа* возвращается к себе самой из своего «инобытия». *Философия духа* – третья часть грандиозной триады, образующей гегелевскую систему. Ее содержание богато и обширно: это антропология, социальная философия, философия истории, эстетика, философия религии, история философии. Дух – «идея, достигшая своего для-себя-бытия»; фактически – это сфера человеческого существования: и деятельность сознания, и практическая деятельность, рассмотренные в исторической перспективе, как созидание человеком самого себя. Если природа – царство естественной необходимости, то субстанция, сущность духа – свобода. И философия духа должна изобразить ступени осуществления свободы: *субъективный, объективный и абсолютный дух*. Не воспроизводя всю сложную архитектуру философии духа, обратим внимание на ключевые идеи Гегеля, оказавшие глубокое и часто неоднозначное влияние на последующее развитие европейской философии и культуры.

«Субъективный дух» изображает развитие индивидуального сознания, его возвышение до всеобщего, надындивидуального, объективного сознания. В этом разделе Гегель высказывает одну из важнейших идей: индивид формирует, порождает самого себя как человека в процессе деятельности, труда. Животное не обладает самосознанием,

сущность человека – в самосознании. Чтобы утвердить себя, сознание должно отличить себя от того, чем оно не является. Человек отличается от природы не только созерцанием, а **вожделением**, направленным на внешний объект. Вожделение удовлетворяется в деятельности, «снимающей», устраняющей противоположность субъекта и объекта. Предметы природы существуют лишь однажды и непосредственно, а человек удваивает себя. Как свободный субъект, он стремится лишить мир его неподатливой чуждости, накладывает на предметы печать своей воли – и наслаждается в них внешней реальностью самого себя, узнает в предметах самого себя.

Однако человек не ограничивается удовлетворением вожделения, физическим существованием, самосознание требует **признания** со стороны другого самосознания. Гегель фактически говорит нам: «Мы порождены другими. Только в обществе мы обретаем человеческую ценность, которая выше животной ценности» [Камю, 1990, с. 225]. Необходимо, чтобы «обе противостоящие друг другу самости» признавали бы себя не только за природные, но и за свободные существа. Истинная свобода «состоит в тождестве меня с другим, я только тогда истинно свободен, если и другой также свободен и мной признается свободным» [Гегель, 2008, с. 241]. Потребность и нужда лишь внешне соединяют людей друг с другом, только свобода **одного в другом** по-настоящему соединяет людей. «Люди должны поэтому стремиться к тому, чтобы найти себя друг в друге» [Там же], однако для этого им необходимо выйти из под власти своей природности. Ради признания человек должен быть готов рисковать жизнью, возвышаясь над своей животной природой, и самосознания вступают в борьбу за признание. Здесь обнаруживается различие между двумя видами сознания – господским и рабским.

Сознание, которое в борьбе за признание готово идти на риск и даже смерть, становится господским; сознание, которое из-за недостатка мужества не может отказаться от жизни и ради ее сохранения отказывается от признания, становится рабским. Однако отношение господина и раба далеко от признания «свободы **одного в другом**», это неравное, одностороннее признание. В дальнейшем диалектическом развертывании отношения господина и раба переворачиваются. Раб **служит** господину, производит для него вещи, и, работая на другого, преодолевает свою природную единичность, осознает ничтожность себялюбия. Однако это лишь **начало** свободы. Формируя вещи, вступая в самостоятельное отношение к природе и преодолевая в труде ее чуждость, раб приходит к «созерцанию самостоятельного бытия **как**

себя самого». Труд, в отличие от потребления, есть «заторможенное вожделение», «он **образует**». Процесс образования состоит в том, что рабское сознание постигает в труде, который, казалось, имел лишь чужой смысл, **собственный смысл**. Благодаря труду раб возвышается до самосознания, до понимания того, что он существует не только для господина, но и для самого себя.

Господин же остается во власти себялюбия, в рабе и его службе он находит подтверждение значимости своей единичной воли. Его отношение к вещи – «чистая негация», в потреблении он «расправляется с ней», тогда как раб ее обрабатывает. Следовательно, и господин не свободен, он попадает в зависимость от раба; его власть над рабом и через посредство последнего над природой – «чистая негативная власть». «К его несчастью, господин признан в своей автономности сознанием, которое сам он автономным не признает. ...Господство – это тупик» [Камю, 1990, с. 226]. Результатом борьбы за признание, по мысли Гегеля, должно стать **всеобщее самосознание**, сознание свободы, присущей **всем** самосознающим субъектам, соотнесенным друг с другом. Только через освобождение раба становится подлинно свободным и господин. Следует отметить, что это состояние, по мысли Гегеля, достигается в гражданском обществе и государстве, где прекращается борьба за признание. Знаменитая гегелевская диалектика господина и раба послужила в философском плане истоком теории отчуждения Маркса, а в социально-политическом плане – вдохновляющим началом для революционеров различного толка.

Идея о социально-исторической сущности человека, взятой в ее предметно-действенном проявлении, получает свое полное развитие в разделе «Объективный дух». Знание людей о том, что их сущность, цель и предмет есть свобода, «определяет себя к развитию до степени предметности, до степени правовой, нравственной и религиозной, а также и научной действительности» [Гегель, 2008, с. 325]. Содержанием раздела «Объективный дух» является социальная философия и философия истории Гегеля. Ступени свободы воли, реализующей себя в действительности, в «определенном этой волей мире», – **право, мораль и нравственность** (обнаруживающая себя в формах *семьи, гражданского общества и государства*). Согласно Гегелю, объективный дух – субстанция индивида. То есть индивид, овладевая различными формами человеческих отношений и культуры, приобщается к социальному целому и формируется в качестве человека.

Первое объективное проявление свободы воли – право. Здесь Гегель рассматривает отношения собственности, закрепленные в соци-

альных институтах и юридических нормах. Абстрактному праву, формальной свободе (*легальности*) противостоит *моральность*. В отличие от Канта, Гегель различает мораль и нравственность. Мораль предстает как субъективная позиция индивида, точка зрения долженствования, требование добра как «абсолютной конечной цели мира». Гегель критически оценивает категорический императив Канта как «пустой формализм», он ясно видит, что нравственный идеал и историческая действительность совершенно не соответствуют друг другу. Мораль и «нечистая совесть» – выражение конфронтации индивида и общества, которая является следствием внутренней раздвоенности человека: он и частный индивид, и гражданин государства.

Гегель предпочитает этику дела, ставя нравственность выше морали; необходимы определенные принципы, указывающие, что нам делать. Нравственность – это синтез легальности и моральности, практическая мораль, которая находит свое осуществление в органических формах общности людей – семье, гражданском обществе и государстве. Нравственность для Гегеля – это «жизнь в соответствии с обычаями и нравами своего народа» (А. Камю), на деле – в соответствии с законами государства, позиция социального конформизма. Следует отметить, что Гегель имеет в виду правовое государство (которое должно реализовать античный идеал государства как воплощения родового разума). Однако он фактически лишает личность моральной суверенности, автономии, утверждение которой было главной заботой Канта. Мораль как выражение критической позиции сознания исчезает; исчезает право личности не соглашаться, пусть только в своем сознании, с теми установлениями государства, которые противоречат ее совести.

Интересен гегелевский анализ гражданского общества, в основе которого лежит система потребностей, и его соотношения с государством. Гражданское общество философ считает продуктом нового времени. Это сфера, где сталкиваются частные интересы людей, где «каждый для себя – цель, все другие – суть для него ничто», «духовное животное царство». Государство же – воплощение всеобщего интереса, высшее проявление объективного духа, «действительность нравственной идеи». «Как осуществление свободы каждого в единстве всех государств вообще есть абсолютная самоцель...» [Соловьев, 1990, с. 434]. Согласно В. Виндельбанду, восторженное описание Гегелем государства объясняется тем, что его мыслью целиком владел античный идеал государства. А этот идеал предполагает, что совместная жизнь людей в государстве должна быть выражением всех высших интересов, которыми живет человек и посредством которых он возвышается над самим

собой как индивидом. Гегель надеялся, что этот идеал будет реализован в конституционной монархии, в то время как Германия оставалась деспотическим полицейским государством.

Идея государства получает свое полное осуществление не в отдельном реально существующем государстве, а во всемирной истории. Философия истории Гегеля ставит задачу показать, как объективный дух развивался в историческом процессе в форме духа отдельных народов. Каждый из них выполняет свою миссию в осуществлении общего смысла истории – «прогресса в сознании свободы». В соответствии с этим Гегель выделяет четыре ступени всемирной истории: восточный мир (где знали только, что **один** свободен), греческий и римский мир (где знали, что **некоторые** свободны) и, наконец, германский мир (где знают, что человек **как таковой** свободен).

Осуществление свободы – длительный процесс, составляющий саму историю, трагизм которой философ хорошо понимает. «Но и тогда, когда мы смотрим на историю, как на такую бойню, на которой приносятся в жертву счастье народов, государственная мудрость и индивидуальные добродетели, то перед мыслью необходимо возникает вопрос: для кого, для какой конечной цели были принесены эти чудовищные жертвы?». Гегель как философ нового времени отказывается считать историю бессмысленной и бесцельной: мировой разум – сила, способная осуществить себя. Благодаря этому убеждению «исчезает иллюзия, будто мир есть безумный, нелепый процесс». Именно этот смысл заключается в знаменитых, многократно и по-разному истолкованных словах Гегеля: **«Что разумно, то действительно, и что действительно, то разумно»**. В студенческих конспектах лекций Гегеля по философии истории этот афоризм звучит так: «Что разумно, станет действительным, и что действительно, станет разумным», и еще более радикально: «Все, что разумно, то неизбежно». Эти формулировки показывают, что философ был далек от оправдания всего существующего как разумного.

Заслуживает внимания и знаменитая гегелевская метафора **«хитрость мирового разума»**. В истории действуют люди, и ничто не совершается без их интересов, целей, страстей. Однако, ища и добиваясь своего, индивидуумы и народы оказываются средствами чего-то более высокого и далекого, а именно – мирового разума, действующего как бы «за спинами людей». Осуществляя свои цели, люди часто получают дополнительный результат, некий «довесок», которого они не предвидели и не желали, но который закономерно вытекает из объективных условий их жизни. Гегель глубоко понимает связь историче-

ской закономерности и свободной деятельности людей, отказываясь от наивного взгляда на исторические события как результат произвола, показывая объективную обусловленность человеческой деятельности. При этом, однако, всеобщее оказывается гораздо более значимым, нежели частное и индивидуальное, и Гегель бестрепетно констатирует, что в процессе осуществления мирового разума «индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель».

Завершающая часть философии духа и всей системы – *абсолютный дух*. Из сферы объективации дух на этой ступени возвращается к себе и предстает в своей «абсолютной истине». Абсолютный дух проявляется в трех формах: как конкретное созерцание, красота – в искусстве, как представление – в религии, как понятие – в философии. Философское понятие, «мыслящая себя идея», по Гегелю, – наиболее совершенная форма самосознания абсолютной идеи. История философии является завершающей частью системы Гегеля. Каждая исторически существовавшая философская система соответствует какой-либо категории Логики и в то же время выражает специфическое культурное содержание определенной эпохи. Процесс самопознания абсолютной идеи, начавшись с Логики, чистого мышления, **Понятия**, завершается философским понятием, абсолютным знанием. Как отмечал Маркс, философия оказывается подлинной целью всего движения, а философ – абстрактным, предельным образом отчужденного человека, который становится масштабом всего сущего. «...Мое истинное **человеческое** бытие есть мое бытие в **философии**» [Маркс, 1974, с. 167]. Так замыкается круг этой грандиозной философской системы.

Подведем итоги. По замечанию В. Виндельбанда, «...гегелевская философия со своей всеобъемлющей систематизацией является **переработкой всего мыслительного материала человеческой истории**, и в этом заключается ее всемирное непреходящее значение» [Виндельбанд, 2000, с. 341]. Благодаря этому обстоятельству не только культура, человеческое познание, но и весь мир предстают как связанное целое, находящееся в непрерывном процессе развития. Неподвижную мысль своего времени немецкая классическая философия, и Гегель в особенности, вовлекает в «неудержимое движение» (А. Камю). «С этого момента возникает идея..., что человек не обладает данной ему раз и навсегда природой, что он является не завершенным созданием, но авантюрой, творец которой отчасти он сам» [Камю, 1990, с. 222]. Диалектический метод, показывающий, каким образом «человеческое сознание преобразуется посредством самого себя», – не что иное, как изображение исторического процесса человека.

Однако этот процесс представлен как саморазвитие абсолютной идеи, т. е. сознания, которое в ходе «непрерывного диалога с самим собой», освобождается от всякой зависимости со стороны вещей. Таким образом, весь мир растворяется в сознании. Все сущее без остатка разлагается на понятия разума, Декарт с его *cogito* празднует в философии Гегеля свой триумф. Одно из важнейших следствий диалектического панлогизма Гегеля – разрушения «всякой вертикальной трансценденции» (А. Камю). Бог Гегеля не существует вне и помимо саморазвивающегося мира, именно в мировом процессе, природном и историческом, он из потенциального существования переходит в актуальное, «творится миром». А ведь в христианском мирозерцании Бог трансцендентен, он – абсолютная действительность и не нуждается ни в мире, ни в человеке. У Гегеля же именно благодаря человеку и его сознанию Бог достигает самосознания и самореализации. В этом заключена, согласно Камю, и возможность упразднения «трансценденции принципов»: всякая мораль становится лишь предварительной и приобретает свою ценность только в соотнесении с конечной целью истории. В конце пути, по которому решительно пошел Гегель, стоит Ницше с его диагнозом «Бог умер».

Философия К. Маркса

1. Антропология Маркса: принцип практики, феномен отчуждения.
2. Основные принципы материалистического понимания истории.

Ключевые слова: *младогегельянство, гражданское общество и государство, родовая сущность человека, принцип практики, опредмечивание и распредмечивание, отчужденный труд, материалистическое понимание истории, способ производства материальной жизни, общественно-экономическая формация, чувственно-сверхчувственные вещи, превращенные формы сознания.*

1. Антропология Маркса: принцип практики, феномен отчуждения. Философская позиция Карла Маркса (1818–1883) формировалась в русле немецкой философской критики религии, в русле так называемого «младогегельянства». Младогегельянцы считали философскую критику движущей силой истории и выступали за сближе-

ние философии с жизнью. Маркс всецело разделял их пафос, однако в дальнейшем он пересмотрел свое отношение к философии Гегеля и младогегельянству. Если у Гегеля произошло отождествление мира и философии, то согласно Марксу, задача философии – это **критика** существующего, критическое различение идеи и действительности. От «критики неба» Маркс перешел к «критике земли», от критики религии к критике политики. Пересмотр начался с проблемы соотношения гражданского общества и государства. Гегель считал идею государства скрытой основой и семьи, и гражданского общества. Маркс убедился в том, что государство – это не воплощение абстрактного всеобщего интереса, «действительность нравственной идеи», а выражение интересов крупной частной собственности. Таким образом, «схема» Гегеля была перевернута: отношения в гражданском обществе определяют государство.

В работе «Экономическо-философские рукописи 1844 года» Маркс сделал следующий теоретический шаг, обнаружив основу гражданского общества в отчужденном труде. Он разрабатывает новую философскую антропологию, которая испытала значительное влияние *Л. Фейербаха* (1804–1872). Фейербах – старший современник Маркса, в начале своего творчества последователь Гегеля, а позднее его непримиримый критик. В работе «Сущность христианства» он показал, что христианский Бог и абсолютная идея Гегеля – это родовая сущность человека (сущность человечества как рода), оторванная от него и превращенная в потустороннее существо или в абсолютный субъект. Маркс заимствует у Фейербаха понятие «родовая сущность человека» (от которого впоследствии отказывается), вкладывая в него новое содержание.

Маркс впервые вводит в философский оборот принцип практики, перестраивая тем самым классическую философию. Классики европейской философии считали главной чертой, отделяющей человека от природы, разум. Согласно Марксу, именно практика (материальная деятельность, построенная по законам, логике самой природы, предметного мира) – основная характеристика родовой сущности человека. Практика – это единство «опредмечивания» и «распредмечивания». Опредмечивание – воплощение человеческих способностей, так называемых «сущностных сил», в предмете деятельности. Распредмечивание – это обратный процесс освоения, раскрытия человеческого содержания предмета. В практическом изменении природы

человек утверждает себя как родовое существо, он удваивает себя не только интеллектуально, но и реально и созерцает себя в созданном мире (Марксов анализ труда опирается на диалектику труда, развернутую Гегелем в «Феноменологии духа»). В процессе практики создается особая реальность, которая будет названа в «Капитале» «чувственно-сверхчувственной». Это вторая природа, предметный мир, носитель социальных значений и функций, и в силу этого – посредник в общественных отношениях. Не сознание, а практика выделяет человека из природы. Человек, в отличие от животных, осознает свою родовую сущность. Он свободно противостоит своему продукту, не сливается с ним, тогда как животное «непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью». Еще одна характеристика родовой сущности – универсальность человека. Животные могут производить, но производят только под властью непосредственной физической потребности, человек производит и в ее отсутствие. Животное производит только сообразно мерке и потребности своего вида, «тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты» [Маркс, 1974, с. 93–94]. Таким образом, на основе практики получают объяснение основные характеристики человека – сознание, универсальность, способность к эстетическому освоению мира, свобода.

Родовая сущность человека – это универсальные возможности, потенции человеческого рода, которые в реальной истории реализуются искаженно, неполно. Налицо противоречие между сущностью и существованием человека, которое выражается в феномене отчуждения. Этот феномен стал предметом философского осмысления задолго до Маркса. В христианской доктрине отчуждение человека трактовалось как отпадение его от Бога. Ж.-Ж. Руссо развивал тему отчуждения человеческой цивилизации от природы. В философии Гегеля отчуждение тождественно объективации духа и не содержит негативных моментов. Фейербах трактует религию как отчуждение родовой сущности человека, которое коренится в чувстве страха человека перед природой и зависимости от нее. Согласно Марксу, отчуждение – это превращение результатов деятельности человека в самостоятельную реальность, господствующую над ним. «Человек принимает за внешнюю реальность, порабащую его, то, что есть его собственный продукт, им самим произведенная объективация и отчуждение»

(Н. А. Бердяев). Отчужденный труд, согласно Марксу, – это труд в исторически определенной форме – труд наемного рабочего; истоки отчуждения – в разделении труда и частной собственности. Основные проявления отчуждения таковы.

1. Отчуждение продукта труда. «...Опредмечивание выступает как *утрата предмета* и *закабаление предметом*, освоение предмета – как *отчуждение*» [Там же, с. 88]. Продукт рабочему не принадлежит, он им не распоряжается. Приобретая форму товара, продукт труда поступает на рынок, и рабочий теряет контроль над результатами своей деятельности. Общественные отношения людей приобретают форму отношений вещей, продукты труда кажутся наделенными собственной жизнью.

2. Самоотчуждение в процессе труда – это отчуждение не вещи, а самой деятельности. «...Труд является для рабочего чем-то **внешним**, не принадлежащим к его сущности; он в своем труде не утверждает себя, а отрицает» [Там же, с. 90], не реализует свои творческие способности, а впустую растрчивает их. Только вне труда человек чувствует себя самим собой, а «...в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя».

3. Отчуждение родовой сущности человека. Родовая жизнь (предметная деятельность) предстает как средство для поддержания индивидуальной жизни. Индивид отчуждается от природы и мира культуры. Природа предстает в качестве средства труда, «ресурса». Мир культуры, созданный человеком, противостоит ему как безличная, внешняя сила.

4. Следствием всех этих видов отчуждения является отчуждение человека от человека, патологический характер социальных отношений: вместо отношений сотрудничества и взаимопомощи между людьми устанавливаются отношения конкуренции, зависти и т. п.

Критическая социальная теория вскрывает негативное во всей совокупности обстоятельств человеческой жизни и приводит к грандиозному проекту «универсального, радикального человеческого освобождения» (М. Маркович), которому Маркс дает название коммунизма. Коммунизм он понимает как «осуществленный гуманизм», возвращение человеку его сущностных сил в результате практического устранения отчуждения; коммунизм предполагает возможность абсолютно-го выявления творческих дарований человека. Коммунизм мыслится Марксом как прорыв в другое измерение истории, разрешение проти-

воречия между человеком и природой, между человеком и человеком, между сущностью и существованием, между свободой и необходимостью. А. Камю видел «подлинное величие» Маркса в его этических требованиях: в протесте против низведения труженика до уровня вещи и требовании восстановления достоинства человека. Вместе с тем в его учении «вполне законный критический метод уживался с весьма спорным утопическим мессианством» (А. Камю). Маркс пророчествовал об антропологической катастрофе, которая так и не наступила. По его мысли, пролетариату, воплощающему в себе «полную утрату человека», предстояло осуществить радикальное обновление общественной жизни. «Религии распятого Бога он (Маркс – Т. К.) противопоставил доктрину распятого богоподобного человека» (Э. Ю. Соловьев). Этот титанизм, идея «абсолютного верховенства человека» (Н. А. Бердяев), не подчиненного ничему высшему, таил в себе, подобно идее сверхчеловека Ницше, чрезвычайно опасные следствия.

2. Основные принципы материалистического понимания истории. В работах «Тезисы о Фейербахе» (1845) и «Немецкая идеология», написанной совместно с Ф. Энгельсом (1845–1846), впервые были сформулированы основные положения социальной философии Маркса, которая получила название материалистического понимания истории: принципы материализма, системности, историзма.

Исходный пункт материалистического понимания истории сформулирован в «Немецкой идеологии» следующим образом: «В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т. е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, – мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительные деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отражений и отзвуков этого жизненного процесса. ... Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание» [Маркс, 1955, с. 25]. «Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [Там же]. Материализм Маркса существенно отличается от предшествующего и современного ему материализма, для которого сознание есть не что иное, как «отражение», «зеркало» объекта. В марксовой трактовке сознания метафора зеркала совершенно неприемлема.

Он исследует сознание как функцию деятельности, «сознание, включенное в социальные структуры, активное реальное звено их функционирования» (М. Мамардашвили).

М. К. Мамардашвили показывает [Мамардашвили, 1992, с. 252], что Маркс в «Капитале» строит исследование так, что уже в исходном пункте имеет дело с системами, которые функционируют посредством сознания, содержат в себе свои же отображения в качестве необходимого элемента. Происходит отказ от традиционного противопоставления субъекта и объекта, материального и духовного. В традиционную субъект-объектную схему познания Маркс вводит посредствующее звено – систему социальных связей, связей обмена деятельностью. Объект оказывается кристаллизацией этой системы связей, «отложением», «сгущением» системы. Содержание сознания нельзя вывести прямо из объекта, но только из совокупности социальных связей, в которые он включен. Например, в «Капитале» Маркс анализирует товар как «чувственно-сверхчувственную вещь»: наряду с природными, чувственными свойствами эта вещь обладает общественным свойством, не данным чувственному созерцанию, – стоимостью. В сознании свойство обладать стоимостью принадлежит именно вещи, ее конкретной телесной природе. Это реальное, объективное отношение, но это, в то же время, «объективная мыслительная форма», «превращенная форма», не существующая без посредства сознания. Продукты человеческой деятельности всегда приобретают свойство быть знаками социальных значений и регулируют сознательную деятельность индивидов, их общение. Превращенные формы сознания – это не результат ошибок, заблуждений, а результат трансформации внутренних отношений сложного социального целого, результат непреднамеренного отождествления вещи и ее социального значения, естественных свойств предмета, личности с их общественными свойствами. Так понимаемое сознание Мамардашвили сравнивает с айсбергом. Его меньшая надводная часть – это «сознание-субъект», полагающее цели, дающее оценки, контролирующее наши поступки. Его огромная подводная часть – «сознание-бытие», объективные мыслительные формы, механизм образования которых непосредственно не дан «сознанию-субъекту» и может быть раскрыт с помощью специального теоретического анализа.

Свой метод анализа сознания Маркс применяет в исследовании религии, товарного фетишизма, в критике идеологического сознания. Разоблачая иллюзии просветителей XVIII в., которые против-

поставляли необразованному сознанию массы сознание социального мыслителя, идеолога, владеющего истиной, Маркс показывает, что идеолог не обладает прозрачным, «чистым» научным сознанием. Он также включен в систему объективных мыслительных форм, его сознание социально сформировано («воспитатель должен быть воспитан») и определяет его точку зрения на социальные явления. Идеолог находится во власти иллюзии, считая свою деятельность «самостоятельной творческой силой и целью всех общественных отношений, между тем как в действительности она есть лишь их выражение и симптом». Сам Маркс не был свободен от иллюзий просветительства, и все же предложенный им способ анализа сознания, разоблачения его иллюзий содержит ряд открытий, которые стоят на уровне позднейших достижений психоанализа, феноменологии, экзистенциализма.

Важнейшим принципом социальной философии Маркса является системный подход, который представлен и в анализе сознания. Вслед за Гегелем он рассматривает общество как «органическое целое», сложную, исторически возникшую систему, все подсистемы которой необходимо взаимосвязаны. Единицей теоретического анализа выступает понятие «общественно-экономической формации», которая представляет собой исторический тип общества – целостную систему общественных отношений, сложившуюся на определенном этапе исторического развития. Эта система построена следующим образом, диктующим способ ее исследования: «...Определенные индивиды, определенным образом занимающиеся производственной деятельностью, вступают в определенные общественные и политические отношения. Эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае... вскрыть связь общественной и политической структуры с производством. Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определенных индивидов – не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они есть в **действительности**, т. е. как они действуют, материально производят, и следовательно, как они действительно проявляют себя в определенных материальных, не зависящих от их произвола границах, предпосылках и условиях» [Маркс, 1955]. Главную роль в этой системе Маркс отводит экономической подсистеме, материальным отношениям, складывающимся в процессе производства (производственным отношениям), утверждая, что их анализ позволит понять социальную структуру общества, ее выражение и закрепление в поли-

тических отношениях и преломление в духовной жизни общества. Эта мысль кратко сформулирована в работе «К критике политической экономии. Предисловие» так: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще».

Маркс унаследовал от немецкой классической философии идею деятельной и в силу этого исторической сущности человека. Уже Гегель отверг универсалию вечной и неизменной «человеческой природы», которая была основой социальной философии Просвещения. Однако, как указывал Маркс, «**деятельная** сторона... развивалась идеализмом... абстрактно»; деятельность трактовалась только как мышление, деятельность самопознания. Э. Фромм полагал, что «...было бы уместно назвать Марксово понимание истории *антропологическим пониманием истории*. Ибо это понимание основывается на том факте, что сами люди являются творцами и актерами своей исторической драмы» [Фромм, 1992, с. 381]. «Реальные, живые индивиды», изменяя в ходе материальной деятельности, практики объективные условия своей жизни, вместе с тем изменяются сами; созидают самих себя в историческом процессе. «...Люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления» [Маркс, 1955, с. 25]. Маркс подчеркивал, что способ производства материальной жизни нельзя понимать только как воспроизводство физического существования людей. «В еще большей степени это – определенный способ деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности, их определенный *образ жизни*» [Там же, с. 19]. История с этой точки зрения предстает как объективный («естественноисторический») процесс смены исторических типов общества – общественно-экономических формаций, в основе которого лежит смена способов производства материальной жизни.

Формационная схема истории, предложенная Марксом (первобытный, азиатский, античный, феодальный, буржуазный и коммунистический способы производства как «прогрессивные эпохи экономической общественной формации») и догматизированная «марксизмом-ленинизмом», обнаружила серьезные расхождения с реальным историческим процессом. Мысль о доминировании экономической сферы над социальной, политической и духовной сферами жизни общества справедлива по отношению к капиталистическому, индустриаль-

ному обществу, однако наталкивается на сложности в случае ее применения к анализу традиционных обществ. Вместе с тем в трудах Маркса есть контуры иной, более продуктивной схемы истории, состоящей из трех крупных формаций [Кемеров, 2000, с. 91–94]. В ней выделяются, во-первых, докапиталистические общества, основанные на отношениях *личной зависимости* (архаичные общества, античность, феодализм); во-вторых, капитализм, основанный на отношениях *вещной зависимости* между людьми; в-третьих, будущая социальность (коммунизм), в основе которой отношения *свободных индивидуальностей*. Эта схема во многом совпадает со схемой социальных типов, распространенной в западной социальной философии XX в. и включающей в себя *традиционное, индустриальное и постиндустриальное* общества. Следует отметить, что в концептуальном эскизе коммунизма Марксу удалось предсказать многие черты «постиндустриального» общества: «уничтожение пролетариата», «устранение труда» в его прежней форме, превращение науки в непосредственную производительную силу, а свободного времени – в «мерило общественного богатства».

Маркс – один из крупных мыслителей, стоящих на рубеже классической и неклассической европейской философии. П. Рикер, объединяя имена Маркса, Ницше и Фрейда, называет их тремя критиками «ложного» сознания, боровшимися «против одной и той же авторитетнейшей иллюзии – иллюзии самосознания», ставшими, в силу этого, «тремя истолкователями современного человека» (П. Рикер). Э. Фромм отводит Марксу и Фрейду, как и Эйнштейну, роль «творцов современной эпохи». Его взвешенной оценкой фигуры Маркса стоит завершить эту лекцию: «Марксу удалось соединить духовное наследие гуманизма эпохи Просвещения и немецкого идеализма с экономической и социальной реальностью и тем самым заложить основу новой науки о человеке и обществе, опирающейся на факты, проникнутой в то же время духом западной гуманистической традиции. И хотя большинство систем, претендующих на то, чтобы говорить от имени Маркса, отвергают дух гуманизма или искажают его, я верю... что возрождение западного гуманизма вернет Марксу его выдающееся место в истории человеческой мысли» [Фромм, 1992, с. 301].

Тема 7. Русская философская мысль второй половины XIX – начала XX вв.

1. Культурно-исторические условия становления религиозной философии в России во второй половине XIX в.
2. Теоретико-методологические особенности русской религиозной философии.
3. Основные проблемы и понятия русской религиозной философии.

***Ключевые слова:** богочеловечество, историософия, космизм, ноосфера, мистико-интуитивный опыт, всеединство, софийность (София), соборность, религиозный персонализм.*

1. Культурно-исторические условия становления религиозной философии в России во второй половине XIX в. Официальная история философии в России начинается с конца 40-х гг. XIX века, когда в учебных заведениях Русской Православной Церкви было возобновлено преподавание философии.

В России не было не только светской, но и религиозной традиции в философии. В силу этого общественное сознание России оказалось открытым для влияния западных философских идей, в первую очередь, германских.

В конце 30-х гг. известен кружок Станкевича, членами которого были Белинский, Бакунин, Герцен, изучавшие философские трактаты Фихте и Гегеля. Определенное влияние имел Шеллинг, благодаря деятельности профессоров Московского университета, получивших образование в Германии. В переписке с Шеллингом состояли поэт Ф. М. Тютчев, а также П. Я. Чаадаев – друг А. С. Пушкина и автор «Философических писем», официально объявленный после публикации первого из них сумасшедшим. Влияние Шеллинга заметно в деятельности первых славянофилов: Хомякова, братьев Киреевских, отца и двух сыновей Аксаковых (вспомните знаменитую сказку «Аленький цветочек»).

В конце 50-х гг. приходит время немецких вульгарных материалистов – Фохта (между прочим, близкого друга А. И. Герцена) и Бюхнера (его книгу «Материя и сила» читал герой тургеневского романа «Отцы и дети» Базаров).

Под воздействием Л. Фейербаха, его антропологического материализма, находился Н. Чернышевский.

Позднее наступило время К. Маркса и Ф. Ницше.

Кроме немецкой философии, в России на волне развития промышленности, успехов науки и техники, большое распространение

получил позитивизм. Первым воздействие позитивизма (О. Конт) испытал Писарев – один из ведущих литературных критиков, сменивший Чернышевского (после его ареста и заключения в Петропавловскую крепость в 1862 г.) в роли властителя дум молодого поколения. (Необходимо напомнить кратко суть этого учения: позитивизм – естественнонаучный материализм. Его представители считали, что наука в условиях научного прогресса сменяет философию и становится основой современного мировоззрения. Овладевшая последними тайнами природы наука – сама себе философия, поэтому решение проблем научного познания, условий его истинности и практического применения, пользы, становится делом самих ученых. Позитивисты видят конечную цель науки в превращении знания в непосредственную производительную силу). В конце XIX века большую популярность имели работы английского позитивиста Г. Спенсера, затем – критического позитивизма Маха и Авенариуса. Под влиянием махизма находились ближайшие сподвижники Ленина по большевистской партии – А. А. Богданов (Малиновский), разработавший начала современного системного подхода («Тектология»), А. В. Луначарский, первый нарком просвещения (1917–1929 гг.) в советском правительстве, автор концепции социалистического реализма, и другие.

Все это создает впечатление, что в России невозможна оригинальная философская мысль. Как говорил Чаадаев, «в сфере умственной мы можем только подражать Западу, но подражать, обезьянничая на манер крыловской мартышки с очками, которая не знает, к чему употребить полученную ей вещь».

Оговоримся, это был период освоения русской философией опыта, выработанного Западом, и этот процесс завершился появлением оригинальной философии всеединства Вл. Соловьева, основной труд которого, «Оправдание добра», был завершен в 1899 г.

К этому следует добавить напряженные духовные поиски русских писателей: Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, И. С. Тургенева, Н. Г. Чернышевского. Любопытно, что все они в конце 50-х – начале 60-х гг. были единомышленниками, составляя ядро редакции журнала «Современник», которую возглавлял Чернышевский. Позже они резко разошлись в своих взглядах. Чернышевский стал социалистом, Тургенев – западником, Толстой и Достоевский – мыслителями религиозного направления.

О роли русских писателей в становлении самостоятельной философии в России мы говорим неслучайно.

1. Литература в послепетровской России была первым и основным видом искусства. В эпоху секуляризации (XVIII – начало XIX вв.) книга заняла место Евангелия, а писатель выполнял роль светского старца, наставника и учителя мудрости (как писал Е. Евтушенко, «Поэт в России – больше, чем поэт»).

Литература была огромным экраном, вбирающим в себя токи энергии, идущей от жизни, и направляющим свой луч в «темное царство действительности» (Н. А. Добролюбов). Это литература критического реализма, владеющего умами образованного сословия, и поэтому философия в России могла иметь общественный резонанс только в том случае, если она соответствовала стандарту литературного произведения.

Этой литературностью в противовес западной систематичности и научности и отличается философия в России, какому бы направлению она не принадлежала.

2. Литература накопила огромный материал, отражающий и обобщающий российскую действительность XIX века. Факты и герои (типы) литературы были тем необходимым материалом, помимо которого философия не имела бы никакой связи с действительностью и с русским образованным человеком: литературные герои как бы очерчивали границы того мыслительного и духовного пространства, в котором и складывалась русская философия. В этом отношении материал литературы, культуры в целом имел для становления русской философии большее значение, чем наука. К тому же уровень развития науки в России середины – второй половины XIX века значительно уступал уровню развития художественной культуры, вышедшей к тому времени на ведущие позиции в Европе. Да и образованное сознание в России того периода было скорее литературоцентричным, чем наукоцентричным. Позднее же идолом интеллигенции стала политика. Как писал в сборнике «Вехи» (1909 г.) один из критиков русской интеллигенции Н. Бердяев: «До сих пор еще наша интеллигентная молодежь не может признать самостоятельного значения науки, философии, просвещения, университетов, до сих пор еще подчиняет интересам политики, партий, направлений и кружков. И этому неуважению к святыне знания немало способствовала деятельность министерства народного просвещения».

2. Теоретико-методологические особенности русской религиозной философии. Разговор о специфике русской религиозной философии необходимо начать с ее основоположника – Вл. С. Соловьева, сына известного историка С. М. Соловьева. Вл. Соловьев с самого начала и до настоящего времени остается первым философом России (о его уди-

вительной личности и необычной жизни вы можете узнать из последней книги А. Ф. Лосева «Владимир Соловьев и его время». Согласно Лосеву, с Вл. Соловьева в России начинается философия вообще, овладение «азбукой всякого философствования»).

Его роль в истории философии в России аналогична той, которую играли И. Кант и Г. Гегель в Германии. Это сравнение не случайно. По европейскому календарю Россия после 60-х гг. в течение двух десятилетий (это было время четырех реформ – крестьянской, судебной, военной, земской) переживала нечто сходное с Европой конца XVIII – начала XIX вв.

Соловьев похож на Канта резкой постановкой нравственной проблематики. Его основная идея – как возможно Добро в мире. Соловьев схож с Гегелем систематическим развертыванием исходных положений и принципов в виде картины эволюции духа в мироздании.

Всякая вновь возникающая философия стоит перед проблемой поиска корней, ибо она не имеет традиции. И религиозная философия в России ищет опору в двух, казалось бы, несоединимых сферах культуры – в религии и науке.

Во-первых, она строится на основе тео-гуманистического мифа о Христе как Богочеловеке. Этот миф лежит в основе религиозной концепции истории, которая получила название историософии. В рамках историософии мировая история рассматривается как процесс обожения человечества, то есть слияния человека с Божеством, или становления Богочеловечества. В рамках этого мифа Христос – первый Богочеловек, появление которого знаменует начало новой эпохи. Ее завершение – появление Богочеловечества.

С этой точки зрения, история проходит три фазы:

а) человечество до появления Христа, когда влияние Бога на жизнь человечества носило внешний и как бы случайный характер исправления человеческих заблуждений и ошибок. Бог бессилен предотвратить дурные поступки человека и ограничивается только наказанием («Ветхий Завет»: изгнание Адама и Евы из Рая, разрушение Вавилонской башни, всемирный потоп, гибель Содомы и Гоморры и т. д.);

б) от Христа к Богочеловечеству – это христианская религия как религия Нового Завета. Появление Богочеловека символизирует появление внутреннего Бога, то есть нравственности как начала, управляющего поведением человека в земной жизни. Это процесс внутренней душевной борьбы человека, ведущего земную жизнь, с дурными страстями и склонностями, с тем злом, которое коренится в физической природе человека и мира;

в) появление Богочеловечества означает появление религии Святого Духа. Это фаза земной истории, в границах которой наступает Царство Божие, искореняются зло и отдельность, конечность человека. Он больше не обособляется от других людей, преодолевает ограниченность своей физической природы и, как возможность, побеждает смерть. (Н. Ф. Федоров разрабатывал теорию воскрешения мертвых. К. Э. Циолковский, как известно, создавал теорию космоплавания в преддверии эры переселения человечества в Космос).

Указанные идеи русской религиозной философии – о возникновении Богочеловечества и неизбежности выхода человечества в безграничный Космос – повлияли на естествознание XX века, отразившись в виде учения Вернадского о ноосфере и учения П. Тейяра де Шардена о космогенезе, в ходе которого человечество, заполняя Космос, сливается с Богом.

Эта особенность русской религиозной философии, тезис о смещении центра мирового развития от Христа к Богочеловечеству, когда не Христос, а Богочеловечество становится смыслом (конечной целью) мирового процесса, ставит эту философию в жесткую оппозицию православию и делает сомнительным ее религиозный характер с канонической точки зрения. (Церковь не признавала и не признает эту философию ортодоксально религиозной).

Таким образом, следует отметить, что особенность данной философии в том, что она не только религиозна, но и космична. Тем самым вводится понятие «религиозный космизм». Интересно в связи с этим высказывание Циолковского: «Земля – колыбель человечества, но не может же человечество вечно оставаться в колыбели».

Второй точкой опоры, с помощью которой религиозная философия укореняет себя в культуре, является наука, в частности, присущий ей рационализм. Несмотря на принципиальную и порой жесткую критику основных начал западной философии, Соловьев сохраняет ее логико-теоретический инструментарий, а именно, логику дедуктивного вывода основных понятий из первоначальных аксиом (Декарт, Гегель). Но Соловьев отказывает логике в праве обосновывать исходные положения философии, как это пытался сделать Гегель, и в этом он близок к Канту. Логика вступает в свои права только после того, как приняты эти исходные положения.

Рассмотрим, что же они собой представляют. Исходные положения русской религиозной философии – это интуитивно-мистические первообразы, данные человеку в Откровении, в момент духовного слияния человека с Богом. Таким образом, философ – это прежде всего ре-

лигиозно верующий человек. Если нет религиозной веры, то исходные положения утрачивают содержательность.

Первообразы имеют интуитивный характер. Это значит, что они являются образами чувственными и конкретно-насыщенными. Слово «чувственное» мы используем как указание на область внутренних чувств: это не внешние чувства (например, зрение и осязание), о которых много говорила философия XVII–XVIII вв., но любовь, милосердие, сострадание. Интуитивные – значит, данные непосредственно в переживании, до всякого опыта и мышления.

Первообразы имеют и мистический характер. Не следует пугаться слова «мистика», оно указывает лишь на непосредственное слияние человека с Богом в момент религиозного переживания. Отметим, что в этом пункте русская философия опирается на традиции европейской мистики от Плотина (неоплатоника III в. н. э.) до Н. Кузанского, Экхарта и Я. Беме (XV–XVII вв.).

Такое сочетание рационализма и мистико-интуитивного опыта составляет теоретико-методологическую особенность русской религиозной философии.

3. Основные проблемы и понятия русской религиозной философии. Говоря об основных проблемах русской религиозной философии, отражаемых в ее основных понятиях, необходимо прежде всего указать на центральное из них. Таковым является понятие *всеединства*.

Следует подчеркнуть, что всеединство обозначает не только универсальную, всеобщую связь явлений между собой. Понятие мира как целого присутствует в любой философской системе. Но обычно под целым понимается нечто большее, нежели отдельная вещь или даже совокупность вещей, составляющих это целое. Целое выступает здесь как абстракция, то есть ненаблюдаемое, невидимое, в противовес отдельным чувственно-воспринимаемым вещам. Целое всегда больше отдельной части и выступает как закон, определяющий ее поведение (субстанция, материя, природа не даны ни в каком опыте, в опыте даны только вещи с их свойством – материальностью. Плод как таковой, как понятие – это общее, сходное в вещах).

Всеединство – это такое целое, которое тождественно любой своей части и представлено в этой части во всей полноте качеств и свойств. Так, Богочеловек есть Христос, он часть Троицы, тождественная двум другим. Божественная сущность, принадлежащая Троице как целому, принадлежит и любой из трех ее ипостасей (они тождественны в этом смысле). Т. е. в основе интуиции всеединства лежит непривычная для нас математика, когда $1 + 1 = 1$.

Понятие всеединства позволяет понять мир как целое и одновременно как состоящий из отдельных явлений, каждое из которых самобытно, индивидуально, самодостаточно. Это та капля, в которой отражается океан.

Понимание целого как всеединства возможно только в случае, если это целое выступает как живое, органическое Макротело. В этом живом, органическом целом сливаются воедино противоположности материального и духовного. Дух здесь выступает как жизненное начало, дающее энергию, а материальное – плоть, несущая ее в себе. Расчленять их бессмысленно: попробуйте отделить душу человека от его тела. Жизнь невозможна без их единства. Из понятия всеединства следует тождество Бога и мира, когда Бог представлен в каждом отдельном существе. Благодаря этому только и возможен процесс становления Богочеловека и Богочеловечества.

Далее необходимо остановиться на следующем важнейшем понятии русской религиозной философии – понятии *Софии* (софийности). По греческой традиции, София обозначает мудрость. София – это всеобщая Душа Мира, или всеобщее Тело Духа. В Софии как раз и представлено нераздельное единство материального и духовного. Но это единство имеет органический характер, т. е. оно возникает, растет и развивается.

София есть становление, говоря языком гегелевской философии, тот вечный закон жизни, благодаря которому совершается процесс соединения Бога с Миром и становления Богочеловека и Богочеловечества. В мире София присутствует как знание, основанное на вере, или первичное непосредственное переживание человеком Бога. Акт веры есть первый акт реализации Софии.

Данная в этих мистико-интуитивных первообразах София есть начало человеческого знания, предшествующая Логике и только выявляемая с помощью логики в философии и науке. Средства ее развертывания в искусстве и морали иные, нерациональные (идеалы, художественные образы, нормы и принципы нравственности).

Продолжая разговор об основных проблемах русской философии, обратим внимание на проблему *соборности*. В современном идеологическом языке патристически-настроенной публики это понятие используется для обозначения специфики русской жизни и русского характера по сравнению с Западом. Там – индивидуализм и власть личного интереса и пользы, у нас – коллективизм и полное игнорирование материальной стороны жизни, т. е. установка на так называемую духовность. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что русские

люди подчинены материальному интересу и пользе не меньше, а подчас и больше, чем европейцы или американцы. В общепринятом плане соборность истолковывается как коллективность, как предрасположенность русского человека к общинному существованию.

В русской философии под соборностью понималось нечто иное. Коллективность – это внешняя сторона, оболочка соборности, часто противоречащая духу соборности (коллектив может сложиться на основе материального интереса и совместной выгоды). Соборность не есть исключительное качество русской жизни и ее истории, соборность – это не община. Она не дается человеку от рождения или условиями проживания. Соборность – явление духовное. Это такая форма человеческого сообщества, в рамках которой совершается становление Богочеловека и Богочеловечества. Вера в Бога и жизнь в соответствии с Его заповедями – стержень соборности. Соборность означает безусловную зависимость индивида не от коллектива, нации или общины, а от духовных начал жизни.

Соборность – это тяжкий труд индивида по нравственному совершенствованию своей личности, это духовный подвиг. Соборность, тем самым, предполагает личную ответственность человека перед Богом, перед миром и перед другими людьми. В этом плане философия всеединства не должна пониматься как проповедь коллективизма, она включает в себе отчетливый персоналистский мотив. Наиболее сильно он звучит у Н. А. Бердяева, который разработал философию религиозного персонализма в 20-е гг. во Франции. Его основные идеи оказали влияние на формирование французского экзистенциализма.

Персонализм исходит из тезиса о том, что личная свобода человека является первичным онтологическим фактом. Она укоренена в структуре бытия актом творения человека, изначально наделенного Богом душой и «образом» (способностью различать добро и зло). Это означает, что человек ответственен перед Богом и миром за последствия, обусловленные его свободным выбором. Ж.-П. Сартр придал этому тезису такое звучание: существование человека предшествует его сущности. Благодаря тому, что экзистенциализм в его литературной форме (Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Белль, Дж. Сэлинджер) в 1960-е и последующие годы получил широкое распространение в СССР, идеи русской религиозной философии в преломленном и отчасти осовремененном виде вернулись на Родину и способствовали формированию мировоззрения того поколения советской интеллигенции, которое получило название шестидесятников (В. Аксенов, Р. Рождественский, А. Вознесенский,

Б. Ахмадулина, Б. Окуджава, Е. Евтушенко, А. Тарковский, М. Мамардашвили, Э. Соловьев и многие другие). Шестидесятники внесли решающий вклад в критику сталинского тоталитаризма, коммунистической идеологии и марксистско-ленинской философии и положили начало процессам перестройки и последующей трансформации советского общества в 80-90-е гг. XX в.

Значение русской религиозной философии, ее вклад в развитие культуры в России в целом трудно переоценить. Остановимся лишь на некоторых моментах.

1. Русская философия выдвинула идею космизма, на основе которой были разработаны новые подходы к решению вопросов о происхождении и сущности жизни, сознания и человека.

2. Русская религиозная философия стала духовной основой для развития науки в России: биологии (идеи В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского), русской генетики, возникшей раньше западноевропейской, но разгромленной в годы сталинских репрессий, экономической науки аграрного сектора (А. В. Чаянов, Н. Д. Кондратьев), теории космоплавания (идеи Н. И. Кибальчича, К. Э. Циолковского).

3. Особое влияние эта философия оказала на искусство Серебряного века: символистская поэзия (Вяч. И. Иванов, А. Блок, А. Белый), живопись (Врубель, Добужинский, Бенуа), музыка (Скрябин, Стравинский, Рахманинов) начала века и их последователи – все в той или иной мере восприняли идеи русской религиозной философии рубежа веков.

4. Влияние этих идей можно обнаружить в трудах ряда русских философов и культурологов советского периода – А. Ф. Лосева, М. М. Бахтина, Вяч. Вс. Иванова, С. С. Аверинцева. Но к сожалению, вместе с принудительной атеизацией советского общества была разрушена и духовная основа философии всеединства и той культуры XX в., которая складывалась на ее основе, которая оплодотворила западную культуру и остатками которой мы живы до сих пор.

5. Причины этого разрушения нам видятся не только во введении государственной идеологии, в атеизации культуры, в отказе от религиозного и идейного плюрализма, но в немалой степени – в чрезмерно тонкой организации этой философии, облаченной в изысканные культурные формы, требующей не только выучки (образования), но и таланта и вкуса (художественного и нравственного).

6. После революции и гражданской войны, насильственной высылки из страны виднейших представителей русской религиозной философии («философский пароход»), общего падения уровня культуры

в стране, во многом была утрачена та духовная почва, без которой идеи русской религиозной философии не дают всходов и остаются фактом истории науки и культуры.

Тема 8. Современная западная философия

Философия Ф. Ницше

1. «Смерть Бога». Европейский нигилизм.
2. «Переоценка всех ценностей». Критика христианства и европейской морали.
3. Проект мира как воли к власти.

Ключевые слова: *«смерть Бога», нигилизм, переоценка всех ценностей, генеалогический метод, жизнь, воля к власти, интерпретация, толкующее существование, христианство, европейская мораль, ressentiment, вечное возвращение, сверхчеловек, amor fati, эстетическое оправдание мира.*

1. «Смерть Бога». Европейский нигилизм. Ф. Ницше (1844–1900) принадлежит к тем мыслителям, творчество которых обозначает «духовный порог XX века», которые «открывают нам современное сознание» (К. Ясперс). Темы и мотивы его философии получили разработку в трудах виднейших западных и русских философов XX в., таких, как О. Шпенглер, М. Шелер, М. Хайдеггер, Х. Ортега-и-Гассет, Н. Бердяев, Л. Шестов, в философии жизни и экзистенциализме. Под определяющим влиянием Ницше сформировалась философия постмодернизма. Осмысливая кризис европейского самосознания, пророчествуя о «длительном изобилии и череде обвалов, разрушений, погибелей, крахов», которые последуют из «величайшего события» – «смерти Бога», – Ницше надеялся предотвратить грядущее «помрачение и затмение» Европы, предложить альтернативу христианской интерпретации мира. В творчестве философа принято выделять три эпохи. Первую (1870–1876), эпоху «артистической метафизики», обозначает книга «Рождение трагедии из духа музыки» (1872). Вторая (1876–1882), знаком которой стала книга «Человеческое, слишком человеческое» (1878), – эпоха радикальной «переоценки всех ценностей»; в этот период Ницше набрасывает проект «освобождающей философской науки». Третья эпоха (1883–1888), которую открывает знаменитая книга «Так говорил Заратустра», – эпоха философии воли к власти, самой радикальной из всех доселе бывших. В рамках данной лекции мы ограни-

чимся рассмотрением философии воли к власти, имея в виду при этом, что в ней получили предельное воплощение мотивы раннего Ницше, так или иначе пронизывающие все его творчество.

В «Веселой науке» Ницше ставит знаменитый диагноз современной эпохе: «Бог умер». В этом диагнозе содержится новое видение «положения человека посреди сущего в целом» (М. Хайдеггер). Бог, как показывает М. Хайдеггер, выступает здесь в качестве символа сверхчувственного мира вообще – мира идей, идеалов, высших целей, который со времен Платона считался подлинным и служил жизненной опорой европейского человека. «...Сверхчувственный мир, идеи, Бог, нравственный закон, авторитет разума, прогресс, счастье большинства, культура, цивилизация утрачивают присущую им силу созидания и начинают ничтожествовать» [Хайдеггер, 1993, с. 178]. «Смерть Бога» анализируется Ницше в качестве психологического состояния нигилизма. Понятие «нигилизм» (от лат. *nihil* – «ничто») было введено в культурный оборот И. С. Тургеневым и французским писателем П. Бурже, однако подлинно философский смысл придал этому понятию Ницше. Он рассматривает нигилизм как историческое движение, судьбу Европы. Событие нигилизма знаменует итог «двухтысячелетнего» господства интерпретации мира, начало которой положил Платон «изобретением» сверхчувственного мира идей, возвышающегося над чувственным миром становления. Квинтэссенция этой интерпретации – христианство. «Что обозначает нигилизм? – **То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос – “зачем?”**» [Ницше, 2005, с. 31]; «всепронизывающее ощущение пустоты, Ничто». Нигилизм проявляется в трех формах. Во-первых, «...наступает сознание, что становлением **ничего** не достигается, **ничего** не обретается... Следовательно, разочарование в кажущейся **цели становления** как причина нигилизма...» [Там же, с. 33]. Все «гипотезы цели» – всего сущего, исторического процесса, оказываются несостоятельными, «...человек **более не** соучастник, тем паче – не средоточие становления» [Там же, с. 34]. Во-вторых, разрушается то «бесконечно целое целое», причастность к которому позволяла человеку веровать в свою собственную ценность: человек – больше не часть космоса, не образ и подобие Бога, не носитель всеобщего нравственного закона. В-третьих, неверие в «истинный», метафизический мир – подлинное бытие, возвышающееся над становлением. Таким образом, «...категории “цели”, “единства”, “бытия”, посредством которых мы сообщили миру ценность, снова **изымаются** нами – и мир кажется **обесцененным**...» (2, 35). Не существует двух миров, измышленных некогда Платоном, есть только

становление, лишенное высшей трансцендентной цели, однако жить в таком мире невыносимо. Вывод нигилизма – «ничто не истинно и все напрасно». Поэтические символы «открытого горизонта», «пустыни», «бесконечного океана» передают это переживание ужаса перед «абсолютной однородностью всего совершающегося».

Нигилизм, согласно Ницше, – это патологическое промежуточное состояние человечества. «Смерть Бога», как предвидит философ, повлечет за собой невиданные катастрофы: «Ибо когда истина вступит в борьбу с ложью тысячелетий, у нас будут сотрясения, судороги землетрясения, перемещение гор и долин, какие никогда не снились. Понятие политики совершенно растворится в духовной войне, все формы власти старого общества взлетят на воздух – они покоятся все на лжи: будут войны, каких еще никогда не было на земле» [Ницше, т. 2, с. 762–763]. И все же возможно «безусловное движение против обесценивания» (М. Хайдеггер), чтобы преодолеть нигилизм, необходимо предпринять радикальную «переоценку всех ценностей».

2. Переоценка всех ценностей. Критика христианства и европейской морали. «Переоценка всех ценностей», согласно комментарию М. Хайдеггера, – это их сознательное низложение, обнаружение их истока. Переоценка начинается с вопроса: «Что означает воля к истине? Почему человек хочет истины, а не лжи?». Средство переоценки – знаменитый «генеалогический» метод, призванный ответить на вопрос: кто толкует, кто говорит в метафизике, религии, морали, искусстве, науке? Поиск ответа на этот вопрос требует от философа «погрузиться в нашу последнюю глубину», т. е. под «поверхностью» разума – идей, норм, идеалов – обнаружить порождающие их иррациональные инстинкты и аффекты. В подоплеке «истинного», метафизического мира Ницше обнаруживает инстинкт страха: человек боится времени, перемен, страданий, смерти. Он помещает все, что дорого его сердцу, в «существо и сердце мира» – именно так рождается иллюзия «истинного мира». Категории метафизики – причина, действие, свобода, цель – всего лишь «толкование, а не текст». Толкование мира, однако, не является привилегией человека. В метафизике считается, что интерпретация предполагает интерпретирующего, но это иллюзия. «Субъект», «Я» – результат «веры в грамматику», т. е. следствие истолкования, уходящего корнями в историю языка. Возникновение языка, в свою очередь, коренится в инстинктах и аффектах древнего человека. Не следует ли в таком случае признать, что нет никакой другой реальности, кроме реальности наших инстинктов? Механический мир можно истолковать как «более примитивную форму аффектов», «праформу

жизни». И еще одна гипотеза: инстинкты – это оформление воли к власти. «Мир, рассматриваемый изнутри, ...был бы “волей к власти”, и ничем, кроме этого» [Ницше, т. 2, с. 270]. Прежней метафизике Ницше противопоставляет концепцию мира как воли к власти.

Воля к власти (воля к мощи, могуществу) – основная черта жизни, напоминающей гераклитов поток становления. Жить, согласно Ницше, значит хотеть расти, стать сильнее. Можно описать волю к власти как постоянное «стремление» всего сущего к самоутверждению, самоопределению и самопреодолению. Основные моменты воли – выход-за-пределы-себя, возрастание, повеление, созидание, самоутверждение. Эти характеристики позволяют трактовать волю к власти как искусство в расширительном смысле – как созидающее начало. «Воля к власти интерпретирует...», полагает ценности, «...интерпретация сама есть лишь средство достижения господства над чем-нибудь» [Ницше, 2005, с. 354]. Ценности – перспективы, точки зрения, порождаемые центрами воли, средства воли к власти. Интерпретация, фальсификация, иллюзия составляют неотъемлемый характер сущего. Последнее есть «по своей сути самой толкующее существование», оно перспективно, «сама жизнь ценит через нас». На вопрос «кто толкует?» философ отвечает: потребности, безличные влечения, воля к власти. С этой точки зрения искусство в собственном смысле слова, философия, наука, религия выступают как различные облики, модусы воли к власти. Ницше, таким образом, устраняет характерную для метафизики антитезу «истинного» и «являющегося» миров. Чувственный, «кажущийся» мир становится единственно достоверным для нас, а сверхчувственный, «истинный» – кажущимся. Мир есть «постоянно изменяющаяся ложь» в том смысле, что он – результат интерпретации. Ницше трактует всякую интерпретацию как художественную деятельность, и тогда мир явлений, «толкующее существование», предстает как «рождающее себя творение искусства». Это открывает возможность оправдания мира, лишённого трансценденции, высшего смысла.

Ницше использует генеалогический метод для низложения христианства и европейской морали. Христианство – могущественная интерпретация жизни, обладающая преимуществом перед нигилизмом, поскольку разрешает важнейшие проблемы человеческого существования. «Христианская моральная гипотеза» придавала человеку абсолютную ценность (человек как образ и подобие Бога), давала ответ на главный вопрос человеческой жизни – «к чему вообще человек?». Так было найдено противоядие от нигилизма: человек перестал быть «мячом абсурда и бессмыслицы». Однако смысл жизни, указанный хри-

стианством, иллюзорен, так же, как и цель – «истинный мир» – фикция. Согласно Ницше, христианство воспитало в человечестве требование безусловной правдивости, которое со временем обратилось против «фальши и изолганности всех христианских толкований мира и истории». Интеллектуальная совесть философа-«свободного ума» раскрывает глубокую нигилистичность самого христианства: «Когда жизненный центр тяжести переносят из жизни в «потустороннее» – в ничто, то тем самым вообще лишают жизнь центра тяжести» [Ницше, т. 2, с. 667]. Христианство обесценивает жизнь, придавая ей значение всего лишь «моста в инобытие», противопоставляя жизни «мир чистых фикций».

Одним из ключевых мотивов низложения христианства у Ницше является противопоставление подлинного, первоначального христианства самого Христа и христианства как исторического феномена. В книге «Антихрист» философ реконструирует «психологический тип Спасителя». Для Ницше Иисус – только человек, «странный святой», оставивший в наследство человечеству «евангельскую практику», практику жизни и смерти, которая имеет надысторическое значение («еще и сегодня возможно так жить»). Он ничего не знает о трансцендентном Боге, для него Царство Божие есть психологическая реальность, «опыт сердца», жизнь вечная, обретенная здесь и сейчас. Путь к ней – любовь, а «глубочайшее слово Евангелия» – «не противься злему». Для Иисуса нет ни «греха», ни «суда», ни «наказания», ни мира «по ту сторону». Он демонстрирует своей жизнью и смертью опыт «присутствия вечности в настоящем» (К. Ясперс), одну из принципиальных возможностей жизни, в основе которой лежит отказ от какого-либо осуждения жизни, «превосходство над всяким чувством *ressentiment* (злоба, злопамятство (фр.) – Т. К.)». Христианство как историческая реальность коренится в именно инстинкте *ressentiment*, ставшем творческой силой. *Ressentiment* – это чувство досады, болезненная чувствительность к оскорблениям, бессилие в мести, жажда мести, отравление во всяком смысле; на этой почве вырастает воля, которой хотелось бы господствовать над самой жизнью. Христианство – это «бунт обиженных жизнью» [Ницше, 2005, с. 122] против самой жизни. В христианстве «говорит» так называемый «добрый человек», именно он – «автор» концепции двух миров. Желая избавиться от становления, страдания, смерти, он измышляет «в качестве истинного мира новый мир, потусторонний нашему». «Добрый человек» – «тиран»: условия своего существования он делает масштабом жизни; а с другой стороны, он – «идеальный раб»: принимая высшие ценности как «подарок» Бога, «добрый человек» обретает в подчине-

нии им свое жизненное призвание. Тайна «доброго человека», человека *ressentiment* – в наивном преувеличении собственной ценности, которое достигается через отречение от самого себя и приближение к единому для всех идеальному масштабу – к Богу, к «истинному» миру.

Ницше, таким образом, усматривает сущность христианства в его «моральной гипотезе». Метафизика христианства рождается из нравственной оценки чувственного мира как злого, недолжного. Христианская мораль и ее суррогат – европейская светская мораль – становятся объектом жесткой критики со стороны Ницше. Совершенное им открытие сущности морали он считает эпохальным событием, разбивающим историю на две части. Главный мотив критики – мораль враждебна жизни. Мораль – это «точка зрения желательности», требование «так должно быть», и она превращается в осуждение жизни от имени несуществующего мира добра. А поскольку основная черта жизни – воля к власти («...**инстинкт** свободы (на моем языке: воля к власти)...»), то мораль противоположна свободе, является средством принуждения. Мораль – полиция и суд, ловко внедренные в человеческие души. Ницше обнаруживает в ее подоплеке эгоистические мотивы. Христианские заповеди любви к ближнему, сострадания, самоотречения обесцениваются уже тем, что их исполнение выступает как средство личного спасения, речь идет о спасении или осуждении каждой души. Христианская мораль поэтому – «самая крайняя форма сосредоточения на себе»; «великая ложь о личном бессмертии» – «...беззастенчивое возведение всякого рода эгоизма в бесконечное, в бесстыдное...» [Ницше, т. 2, с. 667]. Истоки морали – не в трансцендентной божественной воле, не в кантовской разумной «доброй воле», а в иррациональной воле к власти. Ницше перемещает мораль из сверхчувственного мира в мир явлений, рассматривает ее как частный случай «коренной безнравственности всего существующего». «Становление невинно», жизнь – «по ту сторону добра и зла». Сама жизнь есть требование «так должно быть», и мораль – один из способов интерпретации, один из обликов воли к власти. Однако, разоблачая «морально-оптические обманы» европейской культуры, «имморалист» Ницше не останавливается на оправдании внеморальной «просто жизни» – он стремится к преодолению морали в некоей «сверхморали». Следует отказаться от морали, чтобы суметь морально жить, превзойти мораль «доброго человека» в «морали созидающего». Отвергая мораль как способ принуждения индивидом самого себя, разоблачая добродетель, в глубине которой скрывается чувство *ressentiment*, Ницше призывает устами Заратустры: «Ах, друзья мои! Пусть ваше Само отраз-

ится в поступке, как мать отражается в ребенке, – таково должно быть ваше слово о добродетели!» [Ницше, т. 2, с. 68].

3. Проект мира как воли к власти. Вечное возвращение. Сверхчеловек. Нигилизм как историческое движение завершается катастрофическим переломом: именно теперь, в «момент наивысшего самосознания», открывается возможность переломить ход истории и судьбу человечества. Одна интерпретация мира погибла, но открывается «множество **небожественных** возможностей интерпретации». Существует ли в духовной ситуации «смерти Бога» оправдание для мира и человека, возможна ли «философия “да”»? Радикальное устранение трансценденции, «истинного мира» делает задачу оправдания становления, жизни весьма сложной. Человек отныне должен жить «без вида на гору», на «плоской равнине». Если мир есть только «постоянно изменяющаяся ложь», «форма текуча, “смысл” еще более», человеку остается либо впасть в отчаяние, признав, что все бессмысленно и напрасно, либо попытаться найти такую интерпретацию жизни, которая возвратила бы в мир потерянный смысл. Ницше ищет такое истолкование мира и человеческого существования, которое стало бы альтернативой христианства.

Пафос утверждения достигается в философии становления посредством идеи вечного возвращения. Ницше придавал ей огромное значение, считая своим великим открытием, несмотря на то, что подобные представления можно найти в философских и религиозных учениях древности. Эта мысль представлялась философу «самой бездонной» и трагической. Она может быть предельным выражением нигилизма и в этом случае вызывает ужас: «...жизнь, как она есть, без смысла, без цели, но возвращающаяся неизбежно, без заключительного “ничто”: “вечный возврат”» [Ницше, 2005, с. 56]. Сказать «да» такой жизни невозможно. Исследователи творчества Ницше по-разному квалифицируют идею вечного возвращения. Некоторые обсуждают ее в качестве космологической, естественнонаучной гипотезы, другие – как миф, третьи – как религиозную идею и этический постулат. Эта идея действительно многогранна, более того, она во многом остается неразгаданной. Однако, прежде всего, «вечное возвращение» – одно из метафизических положений Ницше, и ее этическое значение вытекает отсюда. Такой статус идеи вечного возвращения недвусмысленно указан Ницше в записях 80-х гг.: «Вместо “метафизики” и религии – учение о вечном возвращении (в качестве средства воспитания и отбора)» [Там же, с. 270]. И вот почему это учение может служить заменой метафизики: «Против парализующего ощущения всеобщего раз-

рушения и неоконченности я выдвинул идею **вечного возвращения**» [Там же, с. 240].

Ницше ищет возможность внесения смысла в фатальность вечного возвращения. Если мгновение увлекает за собой мгновение, чтобы исчезнуть навсегда, пройти без следа, сказать «да» становлению чрезвычайно трудно. Но если всякое мгновение повторится, и бесчисленное множество раз, значит, оно пребудет вечно, и тогда возникает вопрос о том, чем наполнено это мгновение, что оно означает для человека. Идея вечного возвращения предстает как альтернатива христианской идеи бессмертия души: нет потустороннего мира, нет будущей жизни вечной, есть только «здесьняя жизнь вечная» (Ф. М. Достоевский). Вечность остается мерилom человеческой жизни и выдвигает «чудовищное требование для человеческой воли» (Г.-Г. Гадамер): от человека, живущего здесь и сейчас, зависит, какое мгновение возвратится, будет ли оно наполнено смыслом, творчеством, красотой – или это будет возврат вечного ничто. «...Само мое вечное бытие – это то, что я делаю теперь; что я такое вечно, решается в данное время» [Ясперс, 2004, с. 491]. Вот почему, по мысли философа, принятие этой идеи требует преобразования самой сути человеческого существования.

Чтобы постичь, что ничто из существующего не должно быть устранено, нет ничего лишнего, нужно мужество и его условие – избыток силы. Это постижение недоступно христианину, как недоступно и нигилисту, занимающим позицию осуждения становящегося мира. Оно требует подъема на недостижимую духовную высоту, которая по силам сверхчеловеку, преодолевающему в себе человека. Ницше в нескольких местах разъясняет самый простой и далекий от какой-либо мистики (равно как и от примитивной трактовки сверхчеловека в качестве нового биологического вида) смысл понятия «сверхчеловек». В сравнении с «современным человеком», «добрым человеком» рисуемый философом идеал должен казаться сверхчеловеческим, а порою даже нечеловеческим. В противоположность христианам и всем «добрым людям», которые считают высшие ценности подарком «истинного мира», сверхчеловек решается взять на себя роль творца ценностей. В этом сверхчеловек – противоположность не только христианина, но и нигилиста, для которого в существовании нет больше смысла, ничто не ценно. Учение о вечном возвращении «просеивает» людей. Нигилисты, неудачники «воспримут веру в вечное возвращение как **проклятие**» [Ницше, 2005, с. 58] и постараются привести к гибели бессмысленное и бесцельное существование. Только сверхчеловек может выдержать мысль о вечном возвращении, он приходит к осознанию воли к власти,

этой черты, «лежащей в самом существе жизни», как своей собственной коренной особенностью. Сама жизнь велит ему «стать тем, кто ты есть» – тем, кто, исходя из полноты и избытка своего существа, толкует мир и вносит в него смысл. Сверхчеловек реализует изначальное предназначение человека – быть «оценивающим» – призвание, от которого он наивно отрекся в пользу Бога и бытия.

Важнейшая черта сверхчеловека, таким образом, *amor fati* («любовь к судьбе, к необходимости» (лат.) – Т. К.). «Все необходимо ... все невинно» [Ницше, т. 1, с. 298]. Однако необходимость, о которой здесь идет речь, – это не закономерность природы или истории, это необходимость вечного возвращения; речь идет о «гордом примирении души с тем, чего избежать невозможно» [Камю, 1990, с. 175]. Как уже говорилось, жизнь в качестве воли к власти, согласно Ницше, – «**толкующее** существование», созидающее себя художественное творение. И тогда в *amor fati* соединяются «да» жизни, признание мира совершенным, и «да» сверхчеловеку, который чувствует себя «наивысшим проявлением всего сущего». «Я хочу все больше учиться смотреть на необходимое в вещах как на прекрасное: так буду я одним из тех, кто делает вещи прекрасными. *Amor fati*: пусть это будет отныне моей любовью!» [Ницше, т. 1, с. 264]. «Смотреть на необходимое в вещах как на прекрасное» – вот возможность принятия невинности становления, путь к «соучастию в божественности мира» (А. Камю). В сверхчеловеке мифологизирован образ философа-художника, преодолевающего свое страдание и претворяющего его в красоту, реализующего творческий инстинкт «к сотворению мира, к *causa prima*». В сверхчеловеке мир, лишенный трансцендентной высшей цели, и человек оправданы и искуплены – и это эстетическое оправдание, «героический эстетизм» (Т. Манн), противостоящий христианству и морали.

Сверхчеловек, этот художник вечного возвращения, предстает и как законодатель будущего. В ситуации «смерти Бога» и крушения европейской морали «...все великое земное управление человеком человек должен взять в свои руки...» [Там же, с. 245]. Чтобы соответствовать грандиозности этой задачи, сверхчеловеку предстоит стать творцом в добре и зле, возвыситься «...до **справедливости** – до понимания, лежащего **по ту сторону оценок добра и зла**» [Ницше, 2005, с. 165]. Единственный критерий справедливости – торжествующая воля к власти. Следуя логике философии становления, Ницше вынужден признать способность причинять страдания себе и другим, не погибнув от тоски и сомнений, признаком величия, свойством «знатной души». О культе жестокости, аристократизме Ницше написано немало. Однако

следует учитывать, что, говоря о «знатной душе», о преодолении сострадания как аристократической добродетели, Ницше заботится о сохранении своей (философа будущего, сверхчеловека) задачи. Знатность заключается в том, чтобы не пытаться избежать ответственности, не унижать свои обязанности до обязанностей других. Когда он говорит о «страшном деянии» и «всякой роскоши разрушения», он имеет в виду прежде всего собственное преступное деяние: ниспровержение прежних высших ценностей, роковое открытие сущности христианской морали – «действительную катастрофу». Точный смысл аристократизма Ницше резюмирован в высказывании Хайдеггера: «Сущность сверхчеловека – это не охранная грамота для буйствующего произвола. Это основанный в самом же бытии закон длинной цепи величайших самопреодолений...» [Хайдеггер, 1993, с. 205]. Провозвестник «смерти Бога» и явления сверхчеловека должен оказаться достойным высоты своей задачи. А потому аскетизм, «благородное самообуздание» делается в сверхчеловеке «природой, потребностью, инстинктом». И все же Ницше не смог оградить свою мысль, «целиком освещенную благородством», от грубых извращений и «кровавой перелицовки его философии» (А. Камю). Главный упрек, который должен быть ему адресован, – это утверждение божественности человека: «Абсолютная перемена, наступающая с отрицанием Бога – ...нет никакой высшей инстанции: там, где возможен Бог, мы сами и суть Бог... И мы должны приписать себе атрибуты, которые приписывали Богу...» [Ницше, 1990, с. 191]. Устранив границу между истиной и заблуждением, добром и злом, Ницше создал систему, «...где преступление уже не могло бы послужить аргументом ни против чего и где единственной ценностью была бы божественность человека» [Камю, 1990, с. 179]. Грандиозная попытка отрицать и разрушать то, что он хотел бы утверждать, любить, дорого обошлась философу. В трагическом устремлении к недостигаемой для человека высоте он «разбился о бесконечность», а может быть, о «человеческое, слишком человеческое» в самом себе.

Современная западная философия

1. Современная философия.
2. Феноменология.
3. Экзистенциализм.
4. «Фундаментальная онтология» М. Хайдеггера.
5. Зигмунд Фрейд.
6. Аналитическая философия.
7. Проблемы и тенденции западной философии конца XX в.
8. Герменевтика.
9. Постмодернизм.

Ключевые слова: феноменология, «духовная ситуация времени», экзистенциализм, экзистенция и мир объективации, экзистенция и трансценденция, христианский и «атеистический» экзистенциализм, «фундаментальная онтология», психоанализ, сознание и бессознательное, аналитическая философия, философская герменевтика, постмодернизм.

1. Современная философия. Современная философия, *неклассическая философия* – общее название для философских направлений конца XIX–XX вв., проникнутых пафосом критики по отношению к классической традиции. Философия этого периода представляет собой множество различных течений, школ, концепций, проблем и методов, нередко противостоящих друг другу; в их числе: философия жизни, феноменология, герменевтика, экзистенциализм, неопозитивизм, аналитическая философия, психоанализ, структурализм, философия постмодернизма и др. Большинство течений объединяет отказ от рациональной метафизики, от понимания философии как высшей науки, от культа разума, – черт, свойственных Просвещению и немецкому классическому идеализму (рационализм и классические направления в XX в. сохраняются, принимая новую форму (неокантианство, неотомизм), но уже не господствуют). Такая трансформация философских проблем объясняется серией событий в истории XX в., которые подрывали оптимистичную веру в прогресс, цивилизацию и гуманизм: ряд революций, две мировые войны, крушение колониальной системы, возникновение глобальных проблем, ставящих под угрозу все человечество. Эти процессы вызвали отход от классического видения мироздания и человека, смену ценностей и мировоззренческих ориентиров.

Современная философия объявляет несостоятельными традиционные «дуализмы» бытия и сознания, объекта и субъекта, сущности и явления. Рассмотрение абстрактной сущности человека классического рационализма сменяется видением конкретного существования человека, первичной реальностью которого является такое «нерациональное» проявление, как свобода. *Иррационалистическое* понимание человека, его внутренней жизни, противопоставленное усилиями А. Шопенгауэра и С. Кьеркегора вектору классического рационализма, развивается такими направлениями, как философия жизни, экзистенциализм, фрейдизм. В результате критики классической онтологии, которая отталкивается от автономности и первичности бытия по отношению к сознанию, совершается «онтологический поворот», открывая путь от человеческого бытия к миру, как он воспринимается и конструи-

ируется человеком; акцент переносится на человеческую личность, ее активность и свободу в выборе собственного бытия.

2. Феноменология. Феноменология (от греч. *φαινόμενον* и *λόγος* – учение о феноменах) – одно из ведущих направлений современной западной философии. Его основоположником является Э. Гуссерль. Среди феноменологов следует назвать также ряд его учеников: А. Пфендера, Р. Ингардена, М. Гайгера, Э. Штайн, А. Райнаха, М. Шелера, М. Хайдеггера, Э. Левинаса, российского феноменолога Г. Шпета, в работах которых можно проследить «широту применения» феноменологической философии: от метода описания феноменов и «усмотрения сущности» (Э. Гуссерль), исследований чувства эстетического удовольствия и эмпатии (Р. Ингарден), до применения феноменологического метода в исследовании проблем эмоциональной жизни ввиду ее внутренней связи с миром ценностей (М. Шелер) и решения вопроса о том, возможна ли феноменология как онтология (М. Хайдеггер).

Девизом феноменологической философии является высказывание Э. Гуссерля «К самим вещам!», что показывает ее как метод, описывающий то, что дано непосредственно (феномены). С другой стороны, феноменология – это также метод схватывания идеального умопостигаемого содержания «непосредственно данного»: в процессе феноменологического исследования должны быть отброшены все концептуальные построения и идеализации, в результате чего должен произойти выход к идеальному содержанию явлений, или их «сущности». В качестве основного результата своей философской работы Э. Гуссерль видит абсолютно беспрецедентное обоснование всех наук и особенно философии, поскольку решение вопросов, которыми она занимается, предшествует любому частному научному исследованию, от чего, в конечном итоге, зависит состояние науки в целом. Он предлагает обоснование философии как «строгой науки», основой которого становится обоснование ее в качестве феноменологического метода. Э. Гуссерль утверждает, что область феноменологии должна быть конституирована из различных регионов бытия, среди которых основополагающим является чистое сознание (поскольку «феномен» всегда дан именно сознанию). Чистое сознание открывается путем совершения ряда рефлексивных процедур, которые могут быть представлены в виде нескольких очень тесно взаимосвязанных моментов: с помощью феноменологических *эпохи* и *редукции* мы раскрываем сферу имманентного опыта, т. е. отказываемся от того, чтобы совершать все акты, без которых не может обходиться конституирующее мир сознание, а затем направляем наш теоретически исследующий взор на само чистое созна-

ние, в его абсолютном самобытии. Применение данных рефлексивных процедур в рамках феноменологического метода и исследования связано с основным свойством сознания: оно всегда «интенционально», т. е. «направлено на объект». При этом вся действительность выступает как поток переживаний, в котором различается «чувственная материя» или многообразие данных, способных быть зафиксированными в чистой интуиции (*ноэма*), и «интендируемая форма» или то, что формирует материал, превращая его в интенциональные переживания (*ноэза*). Кроме того, данный поток переживаний всегда понимается в смысле чистых актов, в которых нет ничего «психического»: речь идет только об идеальных структурах, так что чистое сознание – это не реальный, а логический субъект, акты которого – лишь интенциональные отношения, а «объект» – факт данности этому субъекту.

Феноменология оказала влияние на экзистенциализм, персонализм, герменевтику и другие философские течения, также обрела различные интерпретации в рамках самой феноменологической школы. Феноменологический метод получил применение в психологии и психиатрии, этике, эстетике и социологии, философии религии, онтологии, философии математики и естествознания, истории и метафизике.

3. Экзистенциализм. Возникновение философии экзистенциализма пришлось на эпоху великих потрясений, постигших западный мир в первой половине XX в.: бессмысленная первая мировая война, обманчивая стабилизация 20–30-х гг., приход фашизма, ужасы гитлеровской оккупации. Оптимистическая вера в прогресс была дискредитирована, стал очевидным кризис цивилизации, разума и гуманности. Характеризуя «духовную ситуацию эпохи», немецкий экзистенциалист К. Ясперс указывает на исторический релятивизм, цинизм и нигилизм послевоенного массового сознания, на состояние отчаяния и внутреннего опустошения, истоки которого он усматривает в наивной вере в гуманистический смысл истории. В связи с этим Ясперс призывает обрести внутреннюю стойкость, чтобы смотреть на историю ясно (как на определенные обстоятельства) и не впадать в отчаяние и цинизм. Экзистенциализм, справедливо называемый «философией кризиса», наглядно отразил духовное состояние человека и его протест против капитуляции в эпоху кризиса, его поведение в *пограничных ситуациях* (безвыходных, предельных жизненных обстоятельствах). Сформировавшаяся на основе идей С. Кьеркегора, Ф. М. Достоевского, Ф. Ницше, Э. Гуссерля, философия экзистенциализма сделала своим центром проблемы свободы и ответственности, смысла жизни, человеческой сущности и судьбы.

«Философия существования» сфокусировала свое внимание на *экзистенции* (лат. *exsistentia* – «существование») – истинном, внутриличностном бытии человека. Экзистенция тесно связывается с *трансценденцией* (лат. *transcendens* – «перешагивающий, выходящий за пределы»), то есть выходом человека за собственные пределы. Для религиозных (преимущественно христианских) экзистенциалистов: К. Ясперса (1883–1969), Н. Бердяева (1874–1948), Л. Шестова (1866–1938) и др. – это выход к Богу. Для атеистических: Ж.-П. Сартра (1905–1980), А. Камю (1913–1960) и др. – в «ничто». Общей для всех экзистенциалистов является установка рассматривать бытие в качестве человеческого существования, уникального, свободного в своей основе. Человек – субъект, не имеющий никакой «предзаданной» сущности, свободно определяющий себя и мир. Так, Сартр утверждает, что «существование» человека «предшествует сущности», а не наоборот. То, чем человек станет, зависит от него самого, «для человека нет алиби», он тотально ответственен за все, что делает.

Этот выбор человек вынужден делать, пребывая в ситуации «двоемирия» – в **подлинном** и **неподлинном** бытии (это также общая всем экзистенциалистам идея). Неподлинное бытие – это мир *объективаций*, всякого «ставшего», эмпирические условия, в которых человек открывает себя и которые составляют его фактичность: эпоха, географическая, социальная, национальная принадлежность, окружение и т. п. Формами неподлинного бытия выступают массовая культура с ее стремлением «быть как все» (см. у М. Хайдеггера: мир *das Man*), а также приоритет сциентистского познания и технического отношения к миру, навязывающий человеку «истинную каузальность» (законы природы и общества) как «логику вещей». Сартр называет его «бытием-в-себе», Бердяев – «объективированным бытием», Ясперс – «бытием-в-мире». В этом стремлении человек растворяется в толпе, теряет свою уникальность, свою самость. Поэтому он должен обратиться к «подлинному» бытию, осознав себя в качестве *causa sui* – причины самого себя, т. е. свободного существа, «экзистенции» (Ясперс). Здесь позиции представителей христианской и атеистической ветвей несколько расходятся: первые говорят об открытости человеческого бытия трансцендентному, вторые – о принципиальной замкнутости человеческой экзистенции (поэтому «экзистенциализм – это гуманизм»).

У религиозных экзистенциалистов Бог мыслится как трансценденция, абсолютная запредельность, которая своими «шифрами» (Ясперс) «высвечивает путь человека к творчеству» (Н. Бердяев, Л. Шестов). Трансцендентное невозможно познать, а можно лишь научиться ви-

деть его знаки, «шифры» (Ясперс), через которые Бог напоминает человеку о его смертности и предназначении быть уникальным бытием, вмещающим универсальное содержание, – т. е. личностью (Бердяев). Отношение к Богу – это не зависимость от него, а свобода. Именно во встрече с Богом личность черпает силы для свободной «экзистенциальной коммуникации» (Ясперс), творчества и любви (Бердяев), что и сообщает жизни смысл. Экзистенция нуждается в трансценденции: Бог является как бы гарантом свободы человека по отношению к природной и социальной необходимости.

Атеистические экзистенциалисты в лице французских мыслителей Ж.-П. Сартра и А. Камю полагают мир бессмысленным, «бogoоставленным», что рождает чувство *абсурда* (Камю) или даже «тошноты» (Сартр). Будучи «заброшенным» в этот «непроницаемый» (Сартр), равнодушный к его судьбе мир, человек сам решает вопрос о смысле своей жизни. Без какой-либо надежды «на метафизическое утешение», он выбирает «бунт» против абсурда в качестве единственно верной формы своего существования (Камю). Т. о., бытие человека оказывается герметичным бытием-для-себя (Сартр), «несубстанциальным абсолютom», автономным и осознающим свою самостоятельность. Сознание тотально свободно, поскольку оно есть «ничто», пустота. Как «неантизация» (отрицание) себя самого и мира, оно постоянно выходит за свои пределы – трансцендирует, свободно выбирая себя и человека вообще (Сартр).

4. «Фундаментальная онтология» М. Хайдеггера. Немецкого философа *М. Хайдеггера* (1889-1976) иногда относят к экзистенциализму, хотя сам он не считал себя его приверженцем. Это связано с близостью мотивов и идей его философии с указанным направлением. Хайдеггера также считают приверженцем феноменологической и герменевтической традиции, поскольку он строит проект новой онтологии на основе феноменологического метода и развивает учение о понимании. Хайдеггер реабилитирует понятие бытия в философии XX в., совершая «онтологический поворот». Он выдвигает мысль о первичной и фундаментальной соотнесенности сущности человека с бытием. Философом критикуется традиционный подход к бытию как некому сущему, субстанции, данной извне, и противоположному субъекту, и проводится различие между бытием и сущим. **Сущее** выступает в качестве предметного мира, где господствуют субъект-объектные отношения (и с вещами, и с людьми). **Бытие** предстает миром смысла, который открыт человеку как его «ближайшее».

Хайдеггер выступает против отождествления традиционной метафизикой бытия и сущего, приводящего к забвению смысла жизни

человеком. Разрабатывая «фундаментальную онтологию», он делает акцент на *Dasein* («Вот-бытие»), бытии человека, «живущего-в-мире», на его конкретной культурно-исторической ситуации. *Dasein* полагает принципиальную открытость бытия человеку. Человек есть «сосед бытия» или «просвет бытия», есть то сущее, через которое «просвечивает» бытие. Вопрошая о самом себе и бытии вообще, человек проявляет *Dasein* – «заботу» о бытии, т. е. свою человеческую сущность. *Dasein* рассматривается Хайдеггером в качестве фундамента для построения онтологии. Ощущение собственной временности, конечности (*бытия-к-смерти*) является основой подлинного человеческого бытия и путем к осознанию ценности жизни. Поскольку человек «выдвинут в ничто», стоит в просвете бытия и может выходить за пределы сущего, «находиться в бытийном озарении» (т. е. способен к трансценденции), он есть *эк-зистенция*. В этом стремлении к Ничто он постигает свою уникальность. Испытывая ужас перед Ничто, человек прикасается к «собственному бытию». *Неподлинное бытие* раскрывается для него как мир *das Man* (от нем. *man* – неопределенно-личное местоимение) – мир безликого «Оно», в котором человек стремится быть «как все», пытается соответствовать некой «моде». Анонимность *das Man* «подсказывает» человеку отказаться от своей свободы и перестать быть самим собой, принять ценности большинства, оставив в стороне вопрос о смысле своего бытия. Состояние, поразившее современное общество, Хайдеггер называет «потерей укорененности в бытии», то есть состоянием забвения не только бытия как такового, но и той сущностной связи с бытием, которая отличает человека от всего остального сущего. Умение различать бытие и сущее (*понимание*) интерпретируется им онтологически: как способ бытия-в-мире. Человек «схватывает» эту свою глубинную связь с бытием через язык. «Язык – это дом бытия». Задача «прислушивания к языку», постижения реальности через язык, через понимание (герменевтика) рассматривается Хайдеггером не только как личное дело каждого, но и как общечеловеческое занятие.

5. Зигмунд Фрейд. З. Фрейд (1856–1939) известен как австрийский врач и психолог, основоположник *психоанализа* – метода психотерапии и психологического учения, ставящего в центр внимания бессознательные психические процессы и мотивации. Со временем психоаналитический подход Фрейда вышел за рамки психотерапевтической методики, став основой *фрейдизма* как культурного и философского течения. Главным открытием Фрейда можно считать то, что он первым обосновал зависимость сознательной жизни от бессознательной и в качестве ядра бессознательного и источника психической жизни ин-

дивида выделил сексуальное желание – *либидо* (лат. *libido* – «влечение, желание»). В философском плане это нанесло еще один удар по «нарциссическим» представлениям человечества о самом себе, развенчало сформированное классической традицией убеждение в «разумной» природе человека и поставило под вопрос проблему его свободы.

Фрейд выделил в структуре психики человека три основные инстанции: *Оно*, *Я* и *Сверх-Я*. Оно – это «первичные бессознательные процессы», содержанием которых являются влечения, по преимуществу сексуального характера (либидо), а руководящим принципом – стремление к удовольствию. *Бессознательное* первично, поэтому оно детерминирует и «питает» «вторичные процессы» – т. е. сферу *сознательно-го*, или *Я*, руководствующегося «принципом реальности». Вследствие преодоления *эдипова комплекса* (бессознательного сексуального влечения к родителю противоположного пола и враждебного побуждения к родителю того же пола) формируется инстанция *Сверх-Я*, сочетающая в себе функции наблюдения, совести, а также *Я-идеала* (т. е. стремления к идентификации с родителем того же пола). Формирующееся в детстве *сверх-сознательное* имеет своим содержанием моральные и социальные нормы, запреты и табу.

Инстинкты вступают в конфликт с требованиями культуры, «принцип удовольствия» заменяется «принципом реальности». В результате возникают неврозы, истерии и прочие психические расстройства. Метод психоанализа состоит в том, чтобы бессознательные желания вывести в сферу сознания: «Там, где раньше было Оно, должно стать Я», – пишет Фрейд. Психоанализ становится этико-терапевтической доктриной, ориентированной на освобождение человека от подчинения иррациональным силам и помощь в восстановлении психологического комфорта.

Фрейд распространяет психоаналитический подход также и на видение культуры: все ее формы (религия, искусство, наука и т. п.) объясняются бессознательными мотивами. Чем выше поднимается «здание» культуры, тем сильнее его давление на человека: идеалы, нормы и требования подавляют желания Оно. Фактически культура существует за счет сублимированной энергии либидо. *Сублимация* (от лат. *Sublimo* – возношу) – защитный психический механизм, снимающий внутреннее напряжение посредством канализации энергии (у Фрейда – сексуальной) на достижение социально приемлемых целей, творчество. Концепция Фрейда была критически осмыслена его учениками и последователями, став основой для учений о «коллективном бессознательном» К. Г. Юнга, «комплексе неполноценности» А. Адлера, а также

соединилась с идеями марксизма и экзистенциализма в неофрейдизме.

6. Аналитическая философия. В конце XIX в. в связи с кризисом математики возникает *аналитическая философия* – направление преимущественно англо-американской философии, сводящее философию к анализу языковых и понятийных средств познания. Ее представители Б. Рассел, Дж. Мур, Р. Карнап, У. Куайн и др. заменяют характерный для классической традиции философско-гносеологический анализ средств познания исследованием частно-научных проблем: логических, логико-лингвистических, семиотических и пр. Внимание смещается на проблему разложения сложных языковых выражений на более простые, *атомарные* высказывания, которые фиксируют простейшие, «атомарные» факты. Началом научной философии должен быть критико-рефлексивный анализ языковых выражений, цель которого – выяснение их значения. Аналитическая философия продолжает позитивистскую критику философии как «метафизики», выступая в качестве техники излечения «болезней» языка, порождающих путаницу и споры. Ей свойственен *неклассический рационализм*, главное отличие которого от классического состоит в отказе от признания рациональности самого мира (Л. Витгенштейн): сознание обретает способность адекватно отражать реальность лишь постепенно, в силу целенаправленных усилий научного сообщества.

7. Проблемы и тенденции западной философии конца XX в. Одной из основных тенденций философии конца XX в. является *лингвистический поворот*, инициированный аналитической философией. Он также проявил себя в герменевтике, структурализме и двух соответствующих вариациях постмодернизма – постструктуралистском и герменевтическом. Философские направления конца XX в. реализуют еще больший отход от спекулятивного образа бытия, сопровождающийся радикальным устранением человеческого субъекта в качестве его основы. Развенчанное психоанализом представление о суверенности и автономии человеческого субъекта обретает законченные черты в структурализме, который, используя новую трактовку «языка» и «текста», выдвигает ключевую для философии конца столетия идею «смерти субъекта» (Р. Барт, М. Фуко).

8. Герменевтика. *Герменевтика* (греч. *hermeneutikos* – «разъясняющий, истолковывающий») – направление в философии XX в., выросшее на основе теории интерпретации литературных текстов, основной проблемой которого является проблема понимания и тесно связанные с ней проблемы языка. Первоначально возникла как практика интерпретации классических греческих текстов и священного писания (эк-

зегетика). В XIX в. немецкий философ Ф. Шлейермахер (1768–1834) закладывает основы герменевтики как искусства понимания чужой индивидуальности – «Другого».

В XX веке представители этого направления В. Дильтей, Г. Гадамер и П. Рикер развивают герменевтику в двух направлениях: как «понимающий» подход, важный для методологии социальных и гуманитарных наук, где субъект интегрирован в постигаемый им предмет; и как способ толкования культурно-исторического контекста и человеческого бытия вообще. Уникальность и диалогичность текстов, личностей, культур, мировоззренческих установок требует *понимания*, т. е. непосредственного постижения, целостного переживания. В. Дильтей (1833–1911), рассматривавший герменевтику гносеологически – как метод познания, предлагал достичь понимания «чужого мира» путем «вживания» в личностный или культурный контекст, воспроизводя «жизнеобнаружения» (объективации жизни). Г. Гадамер (1900–2002) наоборот, онтологизировал герменевтику, рассматривая в своей «новой онтологии» бытие в качестве некоего текста, подлежащего интерпретации, открытию смыслов. Герменевтика у него – исследование условий возможности понимания человеком своего бытия во времени: через понимание предшествующего и настоящего историко-культурного контекста и себя в нем. П. Рикер (1913–2005), отказавшись от разработки герменевтики как метода познания, занимается построением ее как способа бытия, на основе ее сближения с психоанализом. Главным для него становится вопрос о человеке как субъекте интерпретации и об истолковании как преимущественном способе включения индивида в целостный контекст культуры.

9. Постмодернизм. Постмодернизм как идейное и культурное направление отказывается от веры модернизма в прогресс, абсолютную истину и разумное планирование идеальных общественных порядков, критикует культ разума и пафос ничем не ограниченной субъективности. Такая ориентация приводит к пересмотру классических позиций в философствовании: а именно, к отрицанию метафизики, и в первую очередь, онтологии как ее базиса. Среди «теоретиков» постмодернизма принято выделять такие фигуры, как Р. Барт, Ж. Бодрийар, Ф. Гваттари, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ю. Кристева, Ж. Ф. Лиотар, Ж. Лакан, М. Фуко.

Постмодернисты констатируют «смерть философии» и категорически отказываются от любых попыток создания какой бы то ни было «модели мира», т. е. философской системы. Западная философия со своей ориентацией на панлогизм, рационализм, объективизм и историзм, по мнению Ж. Деррида (1930–2004), всегда были связаны с на-

силием и подавлением. Постмодернисты пытаются преодолеть эту ориентацию, порожденную гегелевской философией, а также переосмыслить отношение «субъект – познание – мир». Современная этому периоду «философия субъекта» (феноменология, экзистенциализм) полагала субъекта в качестве единственно возможной формы существования. Представитель постструктурализма М. Фуко (1926–1984) и ряд авторов постмодернизма задаются вопросом: «Возможно ли устранение субъекта?» В постмодернистской картине мира размывается не только субъект, но и объект. Так, если феноменологи взывали: «К самим вещам!», то постмодернисты наоборот избавляются от мира вещей. Особенности постмодернистской философии можно выразить в следующих тезисах.

1. Постмодернизм задает видение реальности как *семиотического*, то есть знакового (от др.-греч. «знак, признак») пространства. Язык рассматривается как некая реальность, онтологически независимая от говорящих людей и даже базисная. Категория «бытие» интерпретируется как «трансцендентальное означаемое» (понятие введено Деррида в контексте диалога постмодернизма с классической философской традицией) и не может быть осмыслено как обладающее онтологическим статусом. «Система категорий – это система способов конструирования бытия» (Ж. Деррида).

2. Постмодернизм отказывается от *логоцентризма* традиционной метафизики, т. е. от идеи пронизанности мироздания универсальным и единым разумом – логосом.

3. Единственной формой артикуляции бытия в постмодерне оказывается *нарратив* (от лат. *narrare* – «языковой акт») – понятие, фиксирующее процесс и способ бытия повествовательного текста. Нарратив не описывает реальность, а скорее конструирует ее, он «творит реальность», и нет бытия, кроме актуальной в данный момент нарратива. Мир культуры оказывается пространством *дискурса* (от фр. *discours* – «беседа, разговор»), т. е. практикой «говорения», а объекты, населяющие его, в том числе и человек, – порождениями дискурса.

4. Человек не существует вне текста. В этой связи постмодернистами объявляется *смерть субъекта* (Фуко) – ситуация, когда субъект традиционной философии устраняется из картины мира, выносятся «за скобки». Человек в этой схеме не есть творец и субъект культуры, наоборот, он – «случайный носитель» дискурса, место «пересечения его связей», продукт дискурса, его порождение. Разрушение классической структуры субъекта влечет за собой и исчезновение объекта.

5. Отсутствие субъекта, «автора», ответственного за создание

реальности, и образа единого бытия приводит к тому, что реальность перестает пониматься как единственная. Постмодернизм говорит о множестве равноправных с онтологической точки зрения реальностей. Постулируется «невозможность единого зеркала мира». Место реальности занимает так называемая *гиперреальность* – фрагментированная сверхреальность, имеющая виртуальный характер.

6. Отказ от идеи целостности, иерархичной структурности, центрированности и гармоничной упорядоченности мира приводит к рождению так называемой «постмодернистской чувствительности» (Ж. Лиотар) – установки на восприятие мира в качестве хаоса, «руин». Хаотичность пронизывает все уровни бытия, сознание оказывается в этой ситуации результатом «осмысления разбитого мира».

РАЗДЕЛ III. УЧЕНИЕ О БЫТИИ (ОНТОЛОГИЯ)

1. Понятие онтологии, ее место в системе философского знания.
2. Историко-философский анализ проблемы бытия.
3. Проблема движения в истории философии.
4. Научно-философские представления организации материи.

Ключевые слова: *онтология, бытие, бытие и сущее; бытие, небытие, ничто; объективная и субъективная реальность; проблема бытия, онтологический поворот в философии XX в.*

Проблема многообразия и единства мира; движение; материя.

1. Понятие онтологии, ее место в системе философского знания. *Онтология* (от греч. «сущее, то, что существует» и «учение, наука») – «учение о бытии», один из базовых разделов в структуре философского знания. Онтология рассматривает фундаментальные принципы сущего, основные сущности и категории, а также различные интерпретации данных проблем. Ключевой онтологической категорией является «бытие». Попытки раскрыть содержание данного понятия зачастую сталкиваются с некоторыми трудностями, так как оно слишком широко и неопределенно. На каждом этапе развития философии данная категория наполнялась различным содержанием: «бытием» называли идеи, Бога, материю и т. д. Не менялось лишь основное направление – рассматривать бытие в качестве субстанции, т. е. первоосновы, от существования которой зависит существование мира и человека (вплоть до современной философии он мыслится в качестве «производного» от этого бытия-субстанции).

2. Историко-философский анализ проблемы бытия. Открытие «бытия» как философской проблемы произошло в рамках античной философии. Один из основателей элейской школы – *Парменид* – сосредоточил свои усилия вокруг проблемы абстрактного, вечного и неизменного первоначала, постигаемого умом, вопреки свидетельствам органов чувств. Понимаемое в таком смысле первоначало Парменид называл *бытием*. Истинное знание о бытии дает нам мышление, которое тождественно бытию, ибо «мыслить и быть – одно и то же», как говорит Парменид. Бытию он противопоставляет небытие: мир, который нам только кажется, но реально не существует. Это мир материальных элементов, движения, пустоты и множественности. Ему противопоставлен мир единства, полноты, покоя и неизменности, которые выступают как основные характеристики бытия. Парменида можно назвать

первым метафизиком, поскольку он оторвал понятие бытия от конкретно-чувственной реальности.

Материалистическое понимание бытия в античной философии разрабатывал *Демокрит*. По его мнению, в мире нет ничего, кроме атомов и пустоты, в которой движутся атомы. Атомы он рассматривал как мельчайшие неделимые частицы вещества, вечные и неизменные, пребывающие в постоянном движении и различающиеся по форме и величине, порядку и положению. Все явления действительности, в том числе и духовные, а также качественное многообразие вещей Демокрит объяснял движением атомов, их различными сочетаниями и комбинациями.

Проблему бытия на идеалистической основе рассматривал и другой известный древнегреческий философ – *Платон*. Он полагал, что существует два вида бытия: мир идей (идеальное бытие) и мир вещей (материальное бытие). Эти два мира существуют автономно и отдельно. Однако есть необходимые отношения, которые реализуются между ними: вещь – подобие идеи. Вещи и идеи сообщаются друг с другом, и в этом контакте идеи играют роль сущности и причины вещей. Вещи, их свойства и отношения проявляются только через причастность соответствующим идеям. Согласно Платону, идея – это бестелесный, вечный и неизменный объект, в число которого входят идеальные вещи, свойства, отношения (например, знание само по себе, красота сама по себе, равенство как таковое).

Идеи тождественны в себе, т. е. не изменяются, не переходят в свою противоположность, дают идеальные модели вещей. При этом идеи – это особого рода вещи, а не понятия, некие абстрактные объекты, «бестелесные вещи», которые помещены в особое пространство, находящееся вне пределов космоса и называемое Платоном «занебесная область» или «гиперурания».

В Средние века вопросы бытия рассматривались и обосновывались с религиозных (христианских) позиций. Онтология Средневековья в своей основе теоцентрична. Основным онтологическим принципом средневековой философии был *креационизм* – идея сотворения мира Богом из ничего. Таким образом, Бог, а не космос представляется первопричиной, творцом всего сущего, а его воля – безраздельно господствующей над миром силой.

Для Возрождения и Нового времени характерен культ материального бытия, природы и телесного начала в человеке, рассмотрение бытия как некой субстанциональной реальности, противостоящей человеку, осваиваемой человеком в его деятельности.

В философии *Р. Декарта* основанием бытия выступает акт самосознания: «Я мыслю, следовательно, я существую». Для солипсиста *Дж. Беркли* «быть – значит быть в восприятии», и мир существует лишь потому, что он воспринимаем богом. Новое понимание бытия как продукта конструкций нашего сознания было задано «критической философией» *И. Канта*, который положил начало осмыслению статуса онтологии. Кант развенчивает понимание бытия как субстанции, существующей независимо от человека, поскольку бытие – это не свойство вещей, а связка суждения. В этой связи о мире самом по себе мы ничего сказать не можем, он есть *ноумен* – т. е. вещь-в-себе. В стремлении преодолеть кантовский агностицизм *Г. Гегель* рассматривает бытие в качестве бытия Абсолюта – мирового разума, который, развиваясь к свободе, творит историю, воплощаясь в ней. Диалектический материализм *К. Маркса* уравнивает понятия реальности, бытия и природы, а также вводит категорию *общественного бытия* как оппозицию общественному сознанию. Бытие противопоставляется сознанию как независимая от него, объективная реальность, сознание же – это отображение бытия.

В XX в. происходит так называемый *онтологический поворот*: реабилитация идеи бытия согласуется с пристальным вниманием к внутреннему миру человека. Новая онтология рассматривает человека во взаимодействии с бытием, исследует формы проявления бытия в человеческом существовании, оценивает мир, как он воспринимается и конструируется человеком. У представителей таких течений современной философии, как философия жизни, феноменология, герменевтика, экзистенциализм, бытие уже не выступает в метафизических абстракциях, а обретает жизненный смысл. Так, в философии жизни *Ф. Ницше* бытие толкуется как *жизнь* – иррациональный поток, бесконечное становление, моментом которого выступает индивидуальная жизнь. Феноменология *Э. Гуссерля* делит бытие на реальное (эмпирическое) и идеальное (мир сущностей). Экзистенциализм интерпретирует бытие как, в первую очередь, *экзистенцию* – внутреннюю жизнь, делая акцент на активность и свободу человека в выборе собственного бытия.

Немецкий философ *М. Хайдеггер* разрабатывает на основе феноменологической традиции «фундаментальную онтологию», выдвигая мысль о первичной и фундаментальной соотнесенности сущности человека с бытием. Философом критикуется традиционный подход к бытию как некому сущему, субстанции, как к чему-то данному извне и противоположному субъекту. Он проводит различие между бытием и сущим. Сущее выступает в качестве предметного мира, где господ-

ствуют субъект-объектные отношения (и с вещами, и с людьми). Бытие предстает миром смысла, который открыт человеку как его «ближайшее». Хайдеггер выступает против отождествления традиционной метафизикой бытия и сущего, против забвения человеком смысла своей жизни. «Фундаментальная онтология» строится на обращении к человеку «живущему-в-мире», к *Dasein* («Вот-бытию»). Человек есть «сосед бытия» или «просвет бытия», то сущее, через которое бытие «просвечивает». Человеческая сущность происходит из истины бытия, поэтому *Dasein* рассматривается Хайдеггером в качестве фундамента, на котором должна строиться онтология. Состояние, поразившее современное общество, Хайдеггер называет «потерей укорененности в бытии», состоянием забвения не только бытия как такового, но и той сущностной связи с бытием, которая отличает человека от всего остального сущего. Дорога к бытию лежит через понимание, умение различать бытие и сущее, т. е. схватывание человеком его глубинной связи с бытием. Это схватывание происходит в языке: «забытое» бытие живет в языке. «Язык – это дом бытия». Поэтому, согласно Хайдеггеру, «прислушиваться» к бытию – главная задача человека и человечества.

3. Проблема движения в истории философии. Любая форма бытия может существовать и проявлять свои специфические особенности лишь при взаимодействии с другими. Всеобщие внутренние и внешние взаимодействия приводят к изменениям взаимодействующих явлений и объектов. Всякое изменение в философии обозначается понятием «движение».

Наличие движения в окружающей действительности, постоянно изменяющееся бытие признают практически все философские концепции. Но с древних времен сущность движения, природу его многообразных форм трактуют по-разному.

Одним из первых движение как философскую категорию подверг анализу *Зенон Элейский*. Он сформулировал ряд *апорий* (греч. – «безвыходное положение, логическое затруднение, тупик»), где показал сложность рационального понимания движения в силу его внутренней противоречивости. Рассуждения Зенона в одной из его апорий «Летящая стрела покоится» можно реконструировать примерно так: когда стрела движется по траектории, в любой момент она находится в определенном месте и может быть зафиксирована как покоящаяся, то есть ее скорость равна нулю. Движущаяся стрела не движется в том месте, где она находится (покоится), но она не может двигаться и там, где ее нет. Поэтому движение можно рассматривать как следующие одно за другим состояния покоя: движения не существует.

Внутренняя противоречивость движения как единство изменчивости и неизменности, устойчивости (покоя, сохранения) является одним из его атрибутивных свойств. Любое конкретное бытие существует лишь благодаря тому, что в нем воспроизводится определенный тип изменений, движений. При уничтожении этого типа движения данное конкретное бытие распадается, переходит в другое бытие, которое характеризуется своим типом движения. Покой выступает как момент движения, момент сохранения качественной определенности движущегося бытия. До тех пор, пока бытие сохраняет свою качественную определенность, то есть находится в относительном покое, остается «самим собой», оно может существовать, изменяться, двигаться.

В диалектическом единстве изменчивости и покоя определяющей стороной выступает движение, ибо только оно приводит к появлению новых видов бытия, а покой лишь констатирует сохранение этих видов. И хотя благодаря покою нас окружают вполне определенные объекты и процессы, он относителен, преходящ. Движение же абсолютно. В любом «покоящемся» бытии происходят какие-то изменения, и хотя они не затрагивают его качественной специфики, но, находясь во взаимодействии с другими телами и процессами, бытие изменяется относительно этих тел.

Кроме движения в рамках относительного покоя, существует движение, связанное с изменением самого предмета или явления и переходом его в другое качественное состояние: либо распад или гибель явления, либо возникновение более сложных, высших материальных образований. Движение, которое связано с качественным преобразованием объекта, переходом от простого к сложному, от низшего к высшему, от старого к новому, есть *развитие*. Развитие может быть связано с качественным преобразованием данного вида бытия, например, развитие растения из семени до колоса, процесс образования кристаллов, смена общественных эпох, эволюция звезд, приобретение студентом специальности, формирование новых теорий (динамический вид развития). Другой разновидностью развития является процесс перехода с одного структурного уровня организации бытия на другой (популяционное развитие). Примерами этой разновидности может быть формирование атомов и молекул на основе взаимодействия элементарных частиц и полей: переход от углеродистых соединений к белкам, возникновение социального уровня организации бытия и др.

Важнейшим свойством движения является его несотворимость и неуничтожимость, причем не только в количественном, но и в качественном отношении. Это значит, во-первых, что движение не воз-

никает из ничего и не исчезает бесследно, что доказывается универсальностью закона сохранения и превращения энергии, а во-вторых, движение способно к постоянным превращениям из одной формы в другую.

Таким образом, для движения как атрибутивного свойства бытия характерны: объективность, противоречивость, несотворимость и неуничтожимость. Движение абсолютно, но в «чистом» виде, как «движение вообще», оно не существует. Оно может существовать лишь в конкретных, относительных формах, каждая из которых обладает особыми, специфическими свойствами. Классифицировать формы движения пытались многие мыслители прошлого, но впервые вывод о качественном многообразии форм движения, в связи с конкретными видами материи и их взаимосвязью, предложил Ф. Энгельс. Опираясь на достижения естествознания XIX в., он выделил пять основных форм движения: *механическую*, которую он рассматривал как пространственное перемещение тел; *физическую*, куда он включил теплоту, свет, электричество и магнетизм; *химическую*, рассматриваемую как движение атомов в молекулах, изменяющее химический состав и строение вещества; *биологическую*, жизнь как способ существования белковых тел, и *общественную*, куда включалось и мышление. Разработанную Энгельсом систему классификации форм движения материи, которая легла в основу классификации наук XIX в., можно представить в виде следующей генетической связи:

механическая > физическая > химическая > биологическая > социальная.

Современная наука открыла новые структурные уровни и формы организации бытия, особенно в микро- и мегамире, и соответственно, возникла необходимость внести уточнения и коррективы в классификацию Энгельса. Современные представления об основных формах движения и их специфике значительно расширились, но выработанные Энгельсом принципы их классификации сохраняют свое методологическое значение. Это, во-первых, требование соотнесения формы движения с определенным видом бытия. Каждому структурному уровню организации бытия, о которых мы говорили выше, соответствует своя качественно определенная форма движения. Второй принцип классификации форм движения устанавливает генетическую взаимосвязь между ними, объясняет, каким образом возникли «высшие» формы движения на основе развития «низших». И наконец, третий принцип классификации подчеркивает качественную специфику каждой формы движения и несводимость высших форм к предшествующим в генетической связи и развитии (принцип антиредукционизма).

Отрицание качественного многообразия, специфических особенностей форм движения приводит к редукции, полному сведению высших форм движения к совокупности предшествующих или к законам одной какой-то формы. Принцип редукции лежал в основе механицизма XVIII столетия, который пытался объяснить и деятельность человеческого организма, и развитие социума на основе законов неорганического мира. С позиций современного «механицизма» некоторые физики объясняют законы органической жизни на основе физико-химических закономерностей. Фрейдизм и неопрейдизм объясняют язвы социального развития биологическими и психологическими процессами. Развитие квантовой механики породило тенденцию к универсализации ее законов, а успехи кибернетики привели некоторых ученых к отождествлению психической деятельности человека с работой электронно-вычислительных устройств.

Социальный уровень организации бытия занимает особое место в современной классификации форм его движения. Человеческое общество является вершиной развития материального мира, результатом длительной эволюции живой и неживой природы. В социальном движении в снятом виде присутствуют и действуют законы всех других форм движения. Но возникновение человеческого общества обусловлено не только природными причинами, а, в первую очередь, трудом, созданием орудий труда и производством материальных благ. Далее, развитие социального бытия, как и других уровней организации и форм движения, подчиняется своим собственным, объективным закономерностям. Но если в других уровнях и формах движения законы могут действовать, исключая вмешательство субъекта, то действие законов развития общества проявляется только через сознательную деятельность людей.

Одним из сложнейших вопросов, возникших еще в древности, был и остается вопрос об источнике движения, изменения бытия. В материалистической традиции сложилось два подхода к этой проблеме. Одни философы выносили источник движения за пределы конкретного вида движения, искали в каждом изменении внешнюю причину, «первотолчок» (Аристотель, Демокрит, И. Ньютон, Ж. Ламетри и др.). Другие (Гераклит, Дидро, марксизм) разрабатывали идею самодвижения материального мира, где внешние воздействия играют модифицированную или опосредующую роль. Однако углубление научных знаний о движении убедительно доказывает истинность идей самодвижения, саморазвития.

4. Научно-философские представления об организации материи. В отличие от натурфилософии и пантеизма диалектический мате-

риализм исключает из понятия материи всякое духовно-божественное содержание. Кроме того, материя не сводится к какому бы то ни было единому вещественному субстрату, будь то огонь, вода, воздух, земля, атомы и т. д. Классическим в диалектическом материализме считается определение материи, данное В. И. Лениным: *материя* есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них.

В чем основное содержание этого определения? Во-первых, материя рассматривается как мыслительное сокращение, которым мы охватываем мир вещей и явлений в их единстве, сообразно их общему свойству быть объективной реальностью, т. е. существовать вне и независимо от сознания отдельного человека и всего человечества. Такое единство называется материальным. Материя противопоставляется сознанию, а для того, чтобы отличить объективность материи от объективности Бога, Абсолюта, Бытия и т. д., материализм отказывает последним в праве быть реальностью.

Во-вторых, если единственным свойством материи, которое имеет значение для философского материализма, является свойство «быть объективной реальностью», то никакие природные тела, вещества, элементы не могут рассматриваться в качестве первоначал. В этом смысле все, начиная от гена и атома и кончая Галактикой, равноценно. Материя существует только в многообразии конкретных объектов. Материи как таковой не существует, материя как таковая не есть нечто чувственно воспринимаемое. В этой связи Энгельс писал: «Материя как таковая – это чистое создание мысли и абстракции. Мы отвлекаемся от качественных различий вещей, когда объединяем их, как телесно существующие, под понятием материи. Материя как таковая, в отличие от определенных, существующих материй, не является, таким образом, чем-то чувственно существующим». Люди постоянно открывают новые свойства природных вещей и явлений, что свидетельствует о неисчерпаемости материи, т. е. о бесконечном многообразии конкретных объектов, в которых она существует. Это бесконечное многообразие упорядочено. Можно говорить о материи на уровне неживой и живой природы. С точки зрения современной науки, в структуру материи на уровне неживой природы входят элементарные частицы, все виды физических полей (магнитное, электромагнитное, гравитационное и др.), физический вакуум (особое состояние материи, где происходят сложные процессы появления и исчезновения элементарных частиц), атомы, звезды, молекулы, макротела, планеты, планетные системы, галактики (совокупность взаимосвязанных планетных систем и звезд), системы галак-

тик, Метагалактика (система взаимодействующих скоплений галактик).

Живая природа имеет два уровня: *биологический* и *социальный*. На биологическом уровне в структуру материи входят нуклеиновые кислоты (ДНК и РНК), белки (до-клеточный уровень жизни), клетки и одноклеточные организмы, многоклеточные организмы (растения и животные), популяции (совокупность особей одного вида, длительное время занимающие определенное пространство и воспроизводящие себя в потомстве), биоценозы (совокупность популяций, населяющих данный участок суши, воды и находящихся в определенной связи между собой и окружающей средой), биосфера (глобальная система жизни, образованная в результате взаимодействия биоценозов). В рамках биосферы возникает человек и человеческое общество. На социальном уровне в структуру материи входят семья, классы, расы, нации и т. д.

Понятие «материя» выступает гарантом существования мира в его единстве, хотя речь идет о материальном единстве. Материи приписываются те же характеристики, что и трансцендентному (находящемуся вне пределов чувственного восприятия) абсолюту: вечность, неуничтожимость, несотворимость. Но есть и различие. Диалектический материализм в вопросе о существовании первое и последнее слово дает только и исключительно конкретным вещам и явлениям. Все, связанное с нематериальными явлениями, такими, как мышление, сознание, объявляется вторичным по происхождению и выводится из материи. Наука и материализм имеют одно и то же понимание бытия: оно отождествляется с существованием чувственных вещей, которые сами одновременно являются гарантом и обоснованием собственной устойчивости и бесконечной воспроизводимости. Понятие «материя» – предельно широкое: его нельзя определить через какое-то иное, родовое понятие. Например, говоря о пшенице, мы можем определить это понятие через более широкое и общее, родовое – «злаковая культура», которое, в свою очередь, подводится под еще более общее понятие – «растение» и т. д. Понятие «материя» в силу его предельной общности можно определить только через противопоставление другому предельно общему понятию, обозначающему нечто нематериальное. Таким понятием является сознание, дух.

Материя как субстанция. Субстанция (от лат. *substantia* – «сущность, то, что лежит в основе») – философская категория для обозначения внутреннего единства многообразия конкретных вещей, событий и процессов, посредством которых и через которые она и существует. Субстанция есть обозначение внутреннего единства реальности безотносительно к ее многообразным внешним проявлениям. Субстанция – это нечто, что само себя определяет и способно к самоорганизации и самодвижению. Поэтому

довести понятие материи до понятия субстанции — значит доказать, что материя самоорганизуется и самодвигается, не нуждаясь во внешних источниках движения, в качестве которых признавались Бог, Абсолют.

В понимании субстанции как принципа, позволяющего объяснить единство мира и его многообразие, философы разделились на монистов, дуалистов, плюралистов.

Учения, объясняющие единство мира из одной субстанции, называются монистическими (греч. *monas* — «один»). Если в качестве субстанции берется материальное начало, то это материалистический монизм; если первичной объявляется духовная субстанция (сознание, дух, мысль), то это монизм идеалистический. В традиции субстанциализма философы исследовали, какая из субстанций (духовная или материальная) является первичной, основополагающей, позволяющей объяснить единство мира в его многообразии.

Монизму противостоит дуализм (лат. *dualis* — «двойственный»), согласно которому в основе мироздания лежат две субстанции — материальная и духовная. Материалистический монизм базируется на признании того, что материя как субстанция есть субъект всех своих изменений, т. е. активная причина всех своих формообразований. Материя как субстанция не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя. Следовательно, понимание материи как субстанции позволяет объяснить многообразие, оставаясь на позициях монизма, дает возможность вывести сознание из материи, сознанием не обладающей.

Феноменологическая трактовка онтологии. Толчком для построения новой концепции онтологии стал переворот в естественных науках, изменивший наши представления о реальности. Если во все предшествующие столетия критерием истинности научных выводов неявно служил здравый смысл, то теперь ситуация изменилась. Положения теории относительности, квантовой механики и некоторых других теорий (генетика, социология знания и др.) очень слабо соотносились с повседневными представлениями. Они строились на том уровне абстракции, когда обыденное сознание начинает протестовать против данных науки. Возникал вопрос: «каким образом можно согласовать данные науки и мой повседневный мир?», «что именно я изучаю: объективную реальность или собственное сознание с его жизненным опытом и психической организацией?» Ответить на эти вопросы и попытались философы-феноменологи.

По их мнению, онтология не зависит от психических и иных свойств познающего субъекта. Она организуется потоком феноменов. Под *феноменом* понималась простейшая сущность (единица Бытия).

Сочетание этих сущностей, направленных на предмет (*интенция*), создает его. Этот поток феноменов и воспринимается нами как «вещный мир». Все, что лежит за его пределами, не может быть изучено и не имеет смысла. Уровень феноменов – предельно допустимый уровень рефлексии. Выявив и описав уровень феноменов, философия дает основание для позитивных наук, позволяет им провести действительное исследование, а не бесконечную рефлекссию над основаниями собственной деятельности (эмпирическая физика – теоретическая физика – философские проблемы физики, философия науки и т. д. до бесконечности).

Однако выходу на уровень феноменов препятствует наличие устойчивого (человеческого) здравого смысла и сложившейся системы объяснений (мифов). Они создают самостоятельный уровень реальности. Этот уровень М. Хайдеггер назвал *Ман* – Бытие для людей. Это Бытие создается «словами». Слова же, сливаясь друг с другом, заслоняют от человека реальность. Его жизнь проходит не в мире реальных предметов и явлений, а в мире созданных человеком смыслов (неподлинных). На какое-то время эти смыслы способны удовлетворить людей. Но наступает момент, когда реальность выходит за рамки человеческой интерпретации, становится «чужой», «непонятной». Более того, человек, погруженный в мир человеческих смыслов, оказывается неспособным придумать что-то новое. Он продолжает действовать в рамках прежних концепций и моделей деятельности, живет в уже исчезнувшем мире. Для преодоления этой ситуации и построения подлинной онтологии, по мнению М. Хайдеггера, необходимо предпринять «феноменологическую расчистку», очистить предмет от «обиходной шелухи». В этот миг человек выходит на новый уровень Бытия – экзистенцию (здесь-бытие). Здесь-бытие – на мгновение раскрывающийся человеку подлинный смысл вещей и событий. Этот смысл, по Хайдеггеру, может быть понят двумя путями: последовательной философской рефлексией (*феноменологической расчисткой*); в особые периоды жизни – на «границе Бытия» (в период личной и социальной катастрофы, болезни, экстаза и т. д.). Такие периоды М. Хайдеггер назвал «*раскрывающими пространствами*».

Но если смысл здесь-бытия постигается нефилософским способом, то следующий уровень – Бытие (собственно бытие) – осознается только в процессе философствования.

Бытие – это некоторая линия, разрывающая прошлое (уже не-бытие) и будущее (еще не-бытие). В каждый исторический период она отличается. В эпоху Средневековья Бытие – это все, что лежит между

Грехопадением (прошлым) и Страшным Судом (будущим). Для Нового времени – это время до осуществления идеалов Прогресса (построения Царства Божьего на земле). Эту конкретную размерность Бытия Хайдеггер назвал «посыл Бытия». Сегодня мы живем в мире, где вновь меняется посыл Бытия. Это заставляет людей вновь и вновь задумываться над реальностью, ее природой, над своим местом в этой реальности, над проблемой философской онтологии.

РАЗДЕЛ IV. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ (ГНОСЕОЛОГИЯ)

Тема 1. Проблема сознания. Сознание и самосознание

1. Основные характеристики сознания человека.
2. Сознание и материя.
3. Идеальное как характеристика сознания.

Ключевые слова: гносеология, истина, сознание, рационализм, сенсуализм, идеальное.

1. Основные характеристики сознания человека. Проблема сознания – одна из самых трудных и загадочных, т. к. она сопутствует человеческому освоению мира, входит обязательным «довеском» во все, что человек может воспринимать. Постоянное воспроизводство ее в истории культуры, философии и науки свидетельствует не только о существовании теоретических и методологических затруднений в ее решении, но и о непреходящем практическом интересе к сущности этого феномена, механизму его развития и функционирования.

Все человеческие мысли, чувства, переживания, волнения проходят через то, что мы называем сознанием и самосознанием. Они не существуют как отдельный предмет, вещь, процесс. Сознание и самосознание нельзя «вытащить» из их содержательной связи с миром и человеком одновременно, потому что вне этой связи они не существуют. Человек познает себя в сравнении с другими живыми организмами. Так, точному знанию своей анатомии и физиологии человек не в малой степени обязан опытам над животными: изучая их анатомию и физиологию, он имеет возможность через процедуры сравнения, аналогии уточнить знание о своем теле. Но сравнить феномен своей психики и, особенно, сознания человеку не с чем, ибо сознание – уникальная способность, присущая только человеку.

Без выяснения места и роли этой реальности невозможно создание ни философской, ни научной картины мира. В разные исторические периоды складывались неодинаковые представления о сознании, накапливались естественнонаучные знания, изменялись теоретико-методологические основания анализа. Современная наука, используя достижения НТР, значительно продвинулась в исследовании природы субстратной основы сознания, но одновременно выявила новые аспекты сознательной деятельности человека, требующие принципиально иных теоретико-методологических подходов философского анализа.

Выделим основные характеристики сознания человека.

Первая его характеристика дана уже в самом его наименовании: сознание, т. е. совокупность знаний об окружающем нас мире. В структуру сознания, таким образом, входят важнейшие познавательные процессы, с помощью которых человек постоянно обогащает свои знания. Нарушение, расстройство, не говоря уже о полном распаде любого из психических познавательных процессов, неизбежно приводят к расстройству сознания.

Вторая характеристика сознания – закрепленное в нем отчетливое различие субъекта и объекта, т. е. того, что принадлежит к «я» человека и к его «не-я». Человек, впервые в истории органического мира выделившийся из него и противопоставивший себя ему, сохраняет в своем сознании это противопоставление и различие. Он – единственный среди живых существ способен осуществлять самопознание, т.е. обратить психическую деятельность на исследование самого себя: человек производит сознательную самооценку своих поступков и себя самого в целом. Отделение «я» от «не-я» – путь, который проходит каждый человек в детстве – осуществляется в процессе формирования самосознания.

Третья характеристика сознания – обеспечение целеполагающей деятельности человека. Приступая к какой-либо деятельности, человек ставит перед собой те или иные цели. При этом складываются и взвешиваются ее мотивы, принимаются волевые решения, учитывается ход выполнения действий и вносятся необходимые коррективы и т. д. Невозможность осуществлять целеполагающую деятельность, ее координацию и направленность в результате болезни или по каким-то иным причинам рассматривается как нарушение сознания.

Наконец, **четвертая** характеристика сознания – наличие эмоциональных оценок в межличностных отношениях. И здесь, как и во многих других случаях, патология помогает лучше понять сущность нормального сознания. При некоторых душевных заболеваниях нарушение сознания характеризуется расстройством именно в сфере чувств и отношений: больной ненавидит мать, которую до этого горячо любил, со злобой говорит о близких людях и т. д.

Что же касается философских характеристик сознания, то сознание в современной трактовке – это способность направлять свое внимание на предметы внешнего мира и одновременно сосредоточиваться на тех состояниях внутреннего духовного опыта, которые сопровождают это внимание; особое состояние человека, в котором ему одновременно доступен и мир, и он сам.

Известный советский философ М. К. Мамардашвили определял сознание, как светящуюся точку, какой-то таинственный центр перспективы, в котором мгновенно приводится в связь, в соотнесение то, что я увидел, что я почувствовал, что я пережил, что я подумал. В работе «Как я понимаю философию» он пишет: «Сознание – это прежде всего сознание иного. Но не в том смысле, что человек отстранен от привычного ему обыденного мира, в котором он находится. В этот момент человек смотрит на него как бы глазами другого мира, и он начинает казаться ему непривычным, не само собой разумеющимся. Это и есть сознание как свидетельство. То есть, я подчеркиваю, во-первых, что есть сознание и, во-вторых, что термин «сознание» в принципе означает какую-то связь или соотнесенность человека с иной реальностью поверх или через голову окружающей реальности».

Сознание предполагает, что акты «я мыслю», «я переживаю», «я вижу», вызванные взаимодействием «я» и внешнего мира, одновременно порождают сопровождающие их акты: «я мыслю, что я мыслю», «я переживаю, что я переживаю», «я вижу, что я вижу» и т. д. Эти сопровождающие акты составляют содержание рефлексии и самосознания. В сознании человек, например, не просто переживает, но отдает себе отчет в том, что он переживает, и наделяет переживание смыслом. Другой пример: психическая процедура «я мыслю» не тождественна сознанию. Для его возникновения необходимо, чтобы человек взял свое мышление о чем бы то ни было под контроль самой мысли, т. е. занялся процедурой понимания того, почему он об этом мыслит, как он мыслит, есть ли какая-либо цель в его мыслительном внимании к данному предмету и т. д. Сознание обеспечивает человеку прояснение всех смысло-жизненных проблем: для чего он живет, достойно ли живет, есть ли цель в его существовании и т. п. Направленность на внешние предметы присуща и психике животных, но без актов рефлексии и самосознания, предполагающих формирование «я», как состояния выделенности человека из природы, из общества других людей (других «я»). Без «я» нет сознания, поэтому оно присуще только людям.

Таким образом, можно сделать вывод, что **сознание – это свойство высокоорганизованной материи мозга**. Поэтому основой сознания является мозг человека, а также его органы чувств.

2. Сознание и материя. В различных направлениях философии проблема сознания соотносится с другой важной философской проблемой – проблемой материи. Как известно, идеализм утверждает: сознание первично, дуализм: сознание и материя независимы друг от дру-

га, материализм: материя первична и исторически и гносеологически предшествует сознанию.

Материя также носитель и причинного возникновения, сознание – производное от материи. Сознание связано не со всей материей, а только с частью мозга и только в определенные периоды времени. Причем мыслит не мозг, а человек при помощи мозга.

Сознание – это высшая, свойственная только человеку и связанная с речью функция мозга, заключающаяся в обобщенном и целенаправленном отражении действительности.

Сознание можно абсолютно противопоставить материи только в рамках основного вопроса, за ними – нет. За этими пределами противопоставление относительно, ибо сознание не есть самостоятельная субстанция, а одно из свойств материи, и следовательно, неразрывно связано с материей. Абсолютное противопоставление материи и сознания ведет к тому, что сознание выступает как некая самостоятельная субстанция, существующая наряду с материей. **Сознание есть одно из свойств движения материи, есть особое свойство высокоорганизованной материи.** Это означает, что между сознанием и материей существует и различие, и связь, и единство.

Различие: сознание есть не сама материя, а одно из ее свойств. Составляющие содержание сознания образы внешних объектов отличны по форме от этих объектов, как идеальные их копии.

Единство и связь: психические явления и мозг тесно связаны как свойство и материя-субстрат, которой это свойство принадлежит и без которой оно не существует. С другой стороны, возникающие в сознании психические образы сходны по содержанию с вызывающими их материальными объектами.

3. Идеальное как характеристика сознания. Сущностью сознания является его идеальность, которая выражается в том, что составленные сознанием образы не обладают ни свойствами отражаемых в нем предметов, ни свойствами нервных процессов, на основе которых они возникли.

Идеальное выступает как момент практического отношения человека к миру, отношения, опосредованного формами, созданными предшествующими поколениями, – прежде всего, способностью отражать в материальных формах языка, знаков и превращать их посредством деятельности в реальные предметы.

Идеальное не является чем-то самостоятельным по отношению к сознанию в целом: оно характеризует сущность сознания в отношении к материи. В этом плане идеальное позволяет глубже осмыслить

вторичность высшей формы отражения. Такое понимание имеет смысл только при изучении соотношения материи и сознания, отношения сознания к материальному миру.

Идеальное и материальное не разделены непроходимой гранью, **Идеальное есть ни что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней.** Такое преобразование материального в идеальное производит мозг.

Сознание существовало не всегда. Оно возникло в ходе исторического развития материи, усложнения ее форм, как свойство высокоорганизованной материи систем.

Материи присуще свойство, сходное с сознанием, – отражение. Отражением обладают все материальные образования. Оно является моментом любого взаимодействия. Отражение – это изменение одного явления под воздействием другого. В неживой природе распространены изоморфные отражения: отпечатки, следы и т. п.

Как свойство живых организмов выступает раздражимость. Дальнейший этап развития форм отражения после раздражимости связан с возникновением чувствительности, т. е. способности иметь ощущения, отражающие свойства предметов, воздействующих на организм. Ощущения составляют начальную форму психики.

Подводя итог, можно выделить следующие аспекты, связанные с проблемой сознания.

Сознание человека есть **продукт всемирной истории**, результат многовекового развития практической и познавательной деятельности бесчисленных поколений людей. И для того чтобы понять его сущность, необходимо выяснить вопрос о том, как оно зародилось. Сознание и самосознание имеют не только свою социальную историю, но и естественную предысторию – развитие биологических предпосылок в виде эволюции психики животных. Двадцать миллионов лет создавались условия для возникновения разумного человека. Без этой эволюции появление человеческого сознания и самосознания было бы просто чудом.

Сознание, являясь **идеальным**, существует только в материальной форме своего выражения – в языке. Сознание и язык одновременно едины и различаются. Нет языка без мышления, мышления – без языка. Однако структура мышления и структура языка различны. Ведь законы мышления едины для всех, а язык национален.

Сознание человека **творчески активно**. Животные лишь воспроизводят в психических образах предметный мир, а сознание человека в идеальной форме создает образы того, что в материально-предметном мире не могло эволюционно возникнуть.

Сознание человека **конструктивно**. Психическая деятельность животных направлена на приспособляемость вида к изменяющимся условиям жизни, а сознание человека ориентировано на преобразование мира, его реконструкцию.

Сознание человека **целесообразно**. Животные реализуют в своей психической деятельности либо генетически заложенную программу, либо индивидуально приобретенный опыт, не передаваемый по наследству. Сознание человека направлено на достижение идеально сформулированной цели. Сознание человека обладает самосознанием. Животные не способны обращать психику на самих себя. Реализуя программу своей жизнедеятельности, они не анализируют свои действия и не дают им оценок. У человека в процессе развития деятельности и сознания формулируется совокупность взглядов на себя как на индивидуального и социального субъекта.

Тема 2. Познавательная деятельность человека. Гносеология

1. Теория познания.
2. Проблема истины в истории философии и науке.

***Ключевые слова:** теория познания (гносеология), чувственное, рациональное, возможности и границы познания, проблема истины, истина и заблуждения, условия достоверности знания, формы и уровни познания, социокультурные факторы познания.*

1. Теория познания. Термин «гносеология» происходит от греческих слов *gnosis* – «знание» и *logos* – «понятие, учение», т. е. «учение (понятие) о знании». В теории познания выделяют, как правило, чувственное и рациональное познание, а также рассматривают интуицию как особый момент связи чувственного и рационального.

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

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

мируется целостный образ предмета в единстве его сторон и свойств. И наконец, наглядное воспроизведение прошлых восприятий с помощью памяти и воображения рождает такую форму образа, как *представление*. По сравнению с восприятием оно является более обобщенным образом действительности, служит ступенькой, позволяющей перейти к рациональному отражению действительности.

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

Понятие – логический образ, воспроизводящий существенные свойства и отношения вещей. С него начинается и им завершается любой цикл осмысления действительности. Возникновение понятия – это всегда скачок от единичного к всеобщему, от конкретного к абстрактному, от явления к сущности.

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

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

2. Проблема истины в истории философии и науке. Теперь остановимся на понятии истины в философии и науке. Аристотель говорил: не потому ты бел, что мы правильно считаем тебя белым, а потому, что ты бел, мы, утверждающие это, правы. Здесь мы сталкиваемся с одним из первых в истории теоретического мышления классическим определением истины: истина есть соответствие мысли действительности. То есть содержание мысли истинно, если оно соответствует действительности, и ложно, если не соответствует. При этом в соответ-

ствии с канонами теоретического мышления и научной рациональности о действительности говорится здесь в смысле сущности, законов, приведенных в систему теоретического знания и получивших строгое эмпирическое и логическое обоснование в соответствии с критериями научности, принятыми в данной науке в данное время. Но с убеждением, что речь идет об объективном положении вещей, а не о наших мнениях. Понятие истины характеризует здесь не вещь, а знания о ней. Подлинность, «настоящность» (истинный друг, истинное произведение искусства и т. п.) – лишь метафоры истинности. Это нужно принимать во внимание, когда мы говорим, скажем, о «естественной правоте», столь любезной российскому менталитету: правоту и жизненную правду не следует отождествлять с истинностью, это скорее основанные на традиции социальные характеристики действия. Преувеличение их значимости в социально-гуманитарном знании может вести к подмене истины мнением, произволу, господству в сознании бэконовских «идолов разума».

Для классического идеала рациональности определение истины как соответствия представлялось вполне достаточным. Близкой по смыслу к классической, хотя и несколько более широкой по содержанию, является так называемая корреспондентская теория истины, многие варианты которой разработаны на основе идущей из античности идеи отражения. Знание с этой точки зрения есть отражение, копирование действительности в сознании, полученный в результате отражения идеальный образ материального мира, который проверяется, обосновывается, доказывается различными видами практической деятельности человека (человечества). В контексте классического идеала и теории отражения разрабатывалась, в частности, концепция объективной и абсолютной истины в марксистско-ленинской философии. В. И. Ленин считал, что объективная истина – это такое содержание знаний, которое, будучи получено, не зависит ни от человека, ни от человечества. Объективно-истинное знание, согласно этой точке зрения, частично обладает статусом абсолютности, то есть в определенной части собственного содержания (относящегося к общему и необходимому, выражающего сущность, закон) не подвержено влиянию времени (демаркация относительного и абсолютного в истине определяется практикой, предметной деятельностью как критерием истины).

Рассмотрим основные проблемы классической концепции истины. Начнем с «самого простого»: как определить соответствие? Можно вслед за логическими позитивистами ограничиться отношениями изоморфизма между протокольными описаниями фактов

опыта и предложениями теории; издержки подобного упрощения мы уже видели во второй лекции. Тогда это процесс называния, как и в еще более простом варианте – остенсивного определения (простого указания на вещь, которой присваивается определенное имя). Кроме того, соответствие может трактоваться, как было показано ранее, и в качестве результата отражения, и в качестве продукта уподобления. В этих случаях можно говорить о процессах воспроизведения вещи (точнее, ее свойств и отношений в форме предикатов) в сознании. Возможны и иные трактовки.

Далее: соответствие чему? Соответствие устанавливается в утверждении, логической формой которого является предложение. Следовательно, объект представлен в форме понятия, то есть как продукт теоретического мышления. Если я утверждаю, что уравнение Шредингера является линейным, то я говорю истину. Но в этом случае действительность не является элементом внешнего мира, а только тем, что просто имеет место.

Так что неоднозначность ожидает нас при ближайшем знакомстве с понятием действительности (реальности). Последняя дана нам в форме объектов теории даже тогда, когда это эмпирическая реальность. Как верно подчеркивает Э. М. Чудинов: «Факты, которым соответствует истинное знание и которые определяются как то, что имеет место, являются элементами не объективного, а чувственно воспринятого и концептуально осмысленного мира». Но это же рассуждение может быть отнесено и к техническому миру – техника и технологии, хотя и являются реализацией потенций природы, могут наряду с научными теориями рассматриваться как продукт теоретического творчества вплоть до уникального, не имеющего аналогов в природе комбинирования этих потенций.

Наличие в философии различных направлений является следствием принципиальной открытости, пограничности проблемы бытия для теоретического мышления. Поэтому субстанциальная основа реальности остается вопросом мировоззрения. Чему искать соответствие? Физической природе вещей? Или модной сегодня информационной структуре Вселенной? Или же мировому разуму Г. Гегеля, что, как было показано в первой лекции на примере рассуждений В. Хесле, весьма популярно среди некоторой части научного сообщества? Или, быть может, созданному гением человека техническому миру как эмпирической базе науки? Кроме того, при обращении познания на самого человека мы сталкиваемся с логическим парадоксом самореферентности (самоотнесенности). Как оценить, например, истинность или лож-

ность записанной фразы: «Написанное здесь высказывание ложно»? Формально получается, что если оно действительно ложно, то оно истинно; а если истинно – то ложно по определению! Это так называемый «парадокс лжеца», известный еще древним грекам. Однако необходимо обратить ваше внимание на то, что для постнеклассической рациональности, стремящейся ввести в картину наблюдаемого самого наблюдателя, самореферентность высказываний науки приобретает универсальное значение.

Не менее сложной является проблема критерия истины. Ведь он должен убедительным образом связать мир нашей ментальности (сверхчувственный, умопостигаемый, идеальный) с физическим миром. Конечно, практическая подтверждаемость теории – сильный аргумент. Но он не является совершенным ни в логическом, ни в эмпирическом смыслах. Скептики античности указывали на бесконечный регресс критериев: любой критерий распознавания истинных утверждений должен быть доказан на основе другого критерия.

Вот почему вместе с разработкой неклассической, а затем и постнеклассической концепций научной рациональности в XX в. получили развитие отличные от классической неклассические концепции истины. Рассмотрим некоторые из них.

1. Истина есть свойство самосогласованности знаний. Это так называемая *когерентная теория истины*. В ее рамках проблему истины в науке стремятся свести к отношению предложений теории, не затрагивая вопрос об отношении теории к объективному миру вещей.

2. Истину следует определять как полезность, эффективность знания. Это знаменитая *прагматическая* концепция. Ее сторонники исходят, например, из того, что от проблем классической теории истины следует уйти простым указанием на обеспечение достижения цели.

В научной эпистемологии близким по смыслу является *операционализм П. Бриджмена*, согласно которому научные теории следует описывать посредством *совокупности интеллектуально-логических и эмпирических операций (действий) исследователя*. Соратник В. И. Ленина А. А. Богданов, предлагая марксистам придерживаться этого направления, называл истину организующей формой человеческого опыта. Здесь вопрос об объективности знания обходится указанием на эффективность его использования как на необходимое и достаточное основание науки. Такое понимание коррелирует с житейским прагматизмом обыденного сознания и по-своему доказывает свою эффективность в истории американского общества XX в. Слабость этой концепции – в интерпретации истинности как веры (вместо «истинно

то, что...» мы должны ограничиваться утверждением «полезно верить, что...»), в ослаблении прочности наших убеждений относительно объективности научных знаний.

3. Истина, понимаемая как *соглашения (конвенции)*, с помощью которых ученые выбирают конкретное теоретическое описание физических явлений среди ряда различных и одинаково возможных описаний. Данный подход разработал известный математик, и специалист по механике начала XX в. А. Пуанкаре. Это направление в трактовке теоретических истин науки получило название *конвенционализма*.

4. Подход, связанный с именем логика А. Тарского, попытавшегося усовершенствовать, рационализировать классическую концепцию истины. Его основная идея – добиться ясности в соотношении содержания мыслей и бытия как того, о чем эти мысли (в разграничении объектного и метаязыка). Например, утверждение «Снег бел» в науке должно, по мнению Тарского, звучать так: ««Снег бел» истинно, если и только если снег бел». Результаты, полученные Тарским, имеют смысл и используются при логической формализации научно-теоретического знания для достижения большей строгости изложения. Хотя, разумеется, этот подход не решает основных онтологических проблем классической концепции, о которых шла речь выше.

РАЗДЕЛ V. УЧЕНИЕ ОБ ОБЩЕСТВЕ (СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ)

1. Социальная философия: предмет и общая характеристика.
2. Социальное бытие общества и его структура.
3. Социальная реальность как пространство межличностных отношений.
4. Повседневность как сфера и способ общественной жизни.

Ключевые слова: *общество, социальная связь, социальность; структура общества; социальное время, социальное пространство; философия истории, концепции исторического процесса; личность и общество, социальное и индивидуальное; повседневность, «жизненный мир», «интерсубъективность», практики повседневности.*

1. Социальная философия: предмет и общая характеристика.
Общество как объект изучения. Общество – совокупность людей, объединенных исторически обусловленными социальными формами совместной жизни и деятельности.

К настоящему времени сложился значительный комплекс наук, которые принято называть общественными (социальными). Среди них: социология, политология, демография, социальная статистика, различные экономические дисциплины, социальная психология, теория социального управления, теория государства и права и в целом совокупность правовых (юридических) дисциплин, и др. В современном мире роль и значение общественных наук общепризнанны. Более того, развитие общественно-научного знания – характерная примета наших дней. Его состоятельность не оспаривается. Однако в свое время потребовался подлинный переворот в научном мышлении для того, чтобы знание об обществе состоялось, причем как знание, отвечающее требованиям научности. Этот переворот происходил начиная с XVIII в. и завершился только в XX в., когда знание об обществе окончательно утвердилось в качестве научно правомерного. В чем состоял этот своеобразный переворот?

Прежде всего, надо было признать, что существует особый объект – «общество», которое не сводится к простой сумме составляющих его людей или человеческих индивидов. Объединение людей в большие совокупности порождает новое качество – особый феномен, подчиняющийся иным закономерностям, чем поведение отдельно взятого индивида. Такова важнейшая предпосылка всякой социальной науки. Человеческая жизнь протекает в рамках некоторых совокупностей, ко-

торые обладают своей собственной закономерностью, не раскрывающейся в личности. Таким образом, общественная жизнь предполагает некоторую «сверхличную» жизнь – жизнь больших масс людей, взятую как целостность, как система.

Развитие обществознания свидетельствует, что при должной научной трезвости и добросовестности удастся выявить общественные регулярности и закономерности. Например, функционирование государственной и вообще всякой организации подчинено определенным законам (правилам), которые должны быть учтены, чтобы она не распалась, а напротив, успешно решала поставленные задачи. Можно выявить и характерные черты поведения людей в организациях, особенности групповых ценностей и способы их защиты, законы коммуникативных (информационных) процессов и многое другое.

Определенное общество с учетом специфических особенностей его жизнедеятельности можно условно (в целях научного изучения) уподобить живому организму, в котором отдельные части строго согласуются между собой, образуя живое целое. Это живое целое можно изучать, подобно тому, как изучается биологический организм. Вместе с тем из всего многообразия общественной жизни наука может целенаправленно выделять определенный аспект – экономический, политический, социальный, культурный и т. д. В этом случае выделяется определенная система общества и подсистемы, ее составляющие. Системный подход, как правило, дополняется структурным и функциональным. Научному подходу к изучению социальной реальности служат также методы социальной статистики, позволяющие выявить и зафиксировать определенные регулярности проявлений общественной жизни в различных сферах.

С учетом сказанного можно сделать вывод, что социальные науки в современном мире – это огромное разнообразие научных дисциплин, накопивших богатейший опыт изучения общественных процессов. В их числе и социальная философия.

Социальная философия и ее место в структуре социально-гуманитарного знания. Говоря о социальной философии и ее роли в изучении социальных процессов, следует учесть несколько факторов. Во-первых, социальная философия стремится не только обозреть общественную жизнь, но и обнаружить смысл существования общественных институтов и общества как такового. Во-вторых, в рамках социальной философии одной из важнейших является проблема отношения личности и общества, поставленная, прежде всего, в общем плане, т. е. в известной независимости от конкретных типов общественной орга-

низации. В-третьих, социальная философия задумывается над онтологическими основаниями общественной жизни, т. е. исследует природу тех связей между людьми, из которых складываются общественные отношения и возникает общество того или иного типа. Она изучает условия, при которых общество возникает, воспроизводится, развивается, сохраняя при этом свою целостность, не рассыпаясь на изолированные части или совокупности не связанных никакой общностью индивидов. В-четвертых, в рамках социальной философии осмысливается методология научного познания общественной жизни, обобщается опыт общественных наук. И что особенно важно, в социальной философии разрабатываются категории, предшествующие любому социальному анализу. Это, например, «социальная связь», «социальное отношение», «общество», «социальная реальность» и пр.

Философское знание об обществе – это знание наиболее общего порядка. Очевидно, что чем более общим является знание, тем менее оно применимо на практике. В чем же смысл существования такого знания? С одной стороны, оно может быть оправдано стремлением получить представление не только о частностях, но и об обществе в целом. Задача вписать «отрывок» в контекст целого всегда актуальна. С другой – только представление об обществе как о целостности позволяет уяснить общую основу всех общественных явлений – иначе говоря, определить фундаментальные условия существования общественной жизни и сохранения ее как единого целого.

Социально-философские учения. Как самостоятельная область философского знания, социальная философия имеет свою историю. Первые философские учения об обществе возникают уже в Древней Греции. Это и «Государство» Платона, и «Полития» Аристотеля, и множество более поздних трудов, посвященных проблемам социальной справедливости, общественного устройства, политической организации общества. Однако вплоть до XIX в. социальная философия не выделяется в качестве самостоятельной дисциплины, развиваясь в составе многогранных философских концепций о мире, месте в нем человека, о социальной природе человеческого бытия и антропологических особенностях бытия общественного. Соответственно, критерии для классификации социально-философских учений определяются, главным образом, различиями, присущими основным течениям и направлениям философской мысли в целом.

Самая простая классификация социально-философских учений основывается на их принадлежности к той или иной национальной философской школе. В этом плане уместно вести речь о французской

социально-философской школе эпохи Просвещения, о британской, немецкой, русской социально-философской школе и пр. Однако в содержательном отношении эта классификация отнюдь не бесспорна.

Более плодотворным представляется деление социально-философских учений в зависимости от реализуемых в них идей, принципов, убеждений. Традиционным и наиболее общим в этом отношении является деление философских учений на материалистические и идеалистические. Основой такого деления служит прямо или косвенно присутствующее в философской концепции решение «основного вопроса философии» (Ф. Энгельс), т. е. вопроса «о первичности бытия или сознания» – материи или духа. В этой классификации материалистические учения будут, в свою очередь, делиться на натуралистические (Т. Гоббс, Д. Локк), организмические (Г. Спенсер), политэкономические (К. Маркс) и пр. Идеалистические же учения будут делиться на утопии (Платон, Т. Мор, Т. Кампанелла), имеющие во многом метафорический характер, и рационалистические учения (Г. Гегель и многие др.). Однако и у этой классификации есть свой недостаток. Деление на материализм и идеализм с большой натяжкой применимо к античным учениям и еще менее применимо к современным социально-философским концепциям, в которых противопоставление бытия и сознания утрачивает смысл (феноменология, символический интеракционизм, философия жизни и пр.).

Более продуктивно деление социально-философских учений на *классические, неклассические и постклассические*. В рамках классических учений общество рассматривается как сложным образом организованное целое, подчиняющее себе индивида. Это практически все социально-философские концепции от Платона до Гегеля, а также часть более поздних учений. Неклассические концепции характеризуются смещением акцента в пользу личности, рассмотрением общества не как механизма, довлеющего над индивидом, но как продукта человеческой жизнедеятельности, который постоянно воспроизводится в сознании и деятельности людей и при этом не имеет независимого от человеческого сознания и деятельности бытия. Наиболее радикальные версии неклассической социальной философии доходят до отрицания самого факта существования общества как самостоятельной, объективной реальности. Таковы, например, этнометодологические идеи Г. Гарфинкеля. К более умеренным версиям неклассических социально-философских концепций относятся социальная феноменология, философия жизни, символический интеракционизм и пр. Наконец, постклассические социально-философские концепции стремятся со-

единить, с одной стороны, представление о человеке как активно действующем субъекте социальных отношений, способном творчески конструировать мир вокруг себя, наделяя смыслом происходящие вокруг события, и живущем в соответствии с этими смыслами, культурными кодами, символами; с другой стороны – с представлением о том, что результаты его жизненной активности опредмечиваются в мире культуры в виде сложных, комплексных, динамических целостностей, которые определенным образом организуют сознание человека, его быт, профессиональную деятельность. К работам, в которых обнаруживаются попытки подобного соединения классических и неклассических социально-философских идей, относятся труды П. Бурдьё, Н. Лумана, Э. Гидденса, Ю. Хабермаса и некоторых других авторов.

Возможны и другие классификации, связанные, к примеру, с вычленением холистской (идущей от общества как целого) и номиналистической (идущей от индивида) методологией, преобладанием либеральных или консервативных социально-политических предпочтений автора соответствующей концепции и пр.

2. Социальное бытие общества и его структура. Самое предварительное представление об обществе предполагает, что оно есть объединение многих людей для совместной жизни, что в обществе существует некоторая организованность, определенный порядок, что во всяком обществе есть какая-то власть, которой подчиняются все или большинство и которая обеспечивает единство общей жизни, что в обществе действуют некие общие правила, налагающие на его участников обязанности, а обязанностям соответствуют определенные права и т. д. Очевидно, что общественная солидарность людей покоится на определенных основаниях. Разрушение этих оснований автоматически разрушает тот минимум доверия между людьми, без которого невозможна упорядоченная общественная жизнь. Что лежит в основе общественной солидарности и, следовательно, целостности общества как такового, безотносительно к конкретным характеристикам данного общества? – так следует сформулировать один из наиболее важных социально-философских вопросов.

В рамках классической философии, включая философию XIX в., было осознано, с одной стороны, что кровно-родственные связи, игравшие значительную роль в доиндустриальную эпоху, утратили свое решающее значение (хотя и не исчезли, конечно, полностью), с другой – что общение людей будет обеспечено самой необходимостью совместного бытия. Таким образом, предполагалось, что целостность общественной жизни гарантируется, поскольку люди осознают необхо-

димост и удобства совместной жизни. Войны, революции, эпидемии, стихийные бедствия и другие катаклизмы рассматривались при этом лишь как эпизоды, не способные разрушить целостность общества, а порой и как то, что косвенно укрепляло эту целостность. Для классического подхода к обществу было характерно стремление максимально исключить из теоретического рассмотрения субъективный мир отдельной личности. С этой точки зрения представлялось, что общественная реальность есть то, что в своих основаниях не зависит от субъективного произвола, хотя и складывается, конечно, из субъективных действий отдельных индивидов. В этой связи философы стремились обнаружить такую основополагающую общественную структуру, которая в наибольшей степени не зависела бы от субъективного произвола и тем самым явилась бы определяющей для общества в целом.

В рамках классического подхода можно выделить две его разновидности, акцентировавшие внимание на разных факторах, обеспечивающих глубинное единство общества. Одни мыслители связывали основополагающую структуру общественной жизни с духовной культурой. Другие обращали особое внимание на экономику, хозяйственную жизнь. Наиболее ярким представителем первой позиции был Г. Гегель. Вторая точка зрения связана, в первую очередь, с именем К. Маркса. Рассмотрим их основные идеи.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) – ярчайший представитель идеалистической философии. Общество для него – это сфера самореализации Духа, абсолютного начала Вселенной, опредмеченного в различных формах существования общественного сознания. Именно в этом смысле культура, понимаемая им как совокупность духовных ценностей, трактуется в качестве структурообразующего компонента, основы общества. Духовная культура объективна, т. е. не может быть отменена или подвержена изменениям по прихоти отдельных лиц. Напротив, каждый отдельный индивид, живя в обществе и усваивая присущие этому обществу ценности духовной культуры, вынужден подчиняться требованиям, налагаемым культурой. Если тот или иной человек не осознает и не понимает смысла общественно обусловленных ценностей культуры, то в этом случае воздействие приобретает неосознанный самим индивидом характер, внешнепринудительный по отношению к нему: «мировой разум» (по гегелевской терминологии он и есть концентрированное выражение объективных ценностей духовной культуры) действует неуклонно и неумолимо.

В противоположность Гегелю *Карл Маркс* (1818–1885) предлагает материалистическое толкование общественного бытия человека. В

основе общественной жизни, по Марксу, **экономические отношения** – отношения в сфере воспроизводства материальной культуры общества. Современное Марксу общество (общество середины XIX в.) со все большей очевидностью обнаруживало, что производство материальных благ является необходимой предпосылкой общественной жизни. Если доиндустриальный этап общественного развития был основан по преимуществу на приспособлении человека к природе, то индустриальный – на активно-преобразующем воздействии на природу. На основе научно-технических достижений человек создал особую общественную структуру – производство. Она включает в себя огромное множество предприятий и организаций, чья общественная функция состоит в активном воздействии на природу, переработке ее ресурсов с целью производства полезных продуктов. Организация процесса производства с неизбежностью порождает специализацию: отдельное предприятие занимается созданием лишь определенной продукции. Тем самым специализация резко расширяет сферу обмена товарами, услугами и т. д. Взаимообмен ведет к тому, что общение людей по поводу хозяйственных вопросов занимает все большее место: движимые потребностями экономики, люди вступают во взаимные контакты в силу необходимости функционирования производства и обеспечения возрастающих потребностей. Связь с развитием производства и обеспечением потребностей людей делает экономические отношения такой же необходимой и важной частью общественной жизни, как и само производство. Отсюда Маркс делает вывод о том, что онтологическая основа общественной жизни заключена в производстве и связанных с ним экономических отношениях.

Однако экономические отношения не реализуются автоматически, независимо от мотивов, желаний и устремлений людей. Экономика, будучи необходимой предпосылкой общественной жизни, для своего нормального функционирования нуждается в соответствующих условиях – условиях гуманитарного порядка.

Данный вывод нашел свое выражение в социальной философии XX в., составив одну из ее характерных особенностей. С учетом этого вывода контакты в сфере экономики (как и в иных сферах) для своего нормального осуществления предполагают определенную меру доверия и солидарности между людьми. Известный отечественный философ *С. Франк* (1877–1950) приводил следующие примеры, иллюстрирующие их значение. Что может быть более механическим, чем организация армии, основанная на жестокой, чисто внешней дисциплине, поддерживаемой суровыми карами, организация, в которой

совершенно исчезает внутренняя жизнь личности, ее своеобразие, и человек есть только один из многих экземпляров огромной массы «пушечного мяса»? Но ни какая самая суровая дисциплина не могла бы создать армию и заставить ее сражаться, если бы солдаты не были спаяны внутренним чувством солидарности, интуитивно не признавали себя членами единой нации. Патриотизм, как чувство внутренней принадлежности единой Родине, – это единство соборно-духовного бытия, основа, на которой только и может быть утвержден и внешний механизм армии. Другой пример: отношения между продавцом и покупателем или между капиталистом и рабочим в современном обществе приводятся обычно как образец холодно-утилитарного, чисто внешнего общения, в котором один человек служит для другого только «контрагентом», источником извлечения личной выгоды, совсем не существуя для него как «ближний», как человеческая личность. Но даже эти наиболее холодные и внешние отношения были бы совершенно невозможны, если бы они не опирались на хотя бы элементарную внутреннюю связь. Без элементарного доверия к покупателю как честному человеку продавец не впустил бы его в свою лавку из боязни быть ограбленным; без доверия к добросовестности рабочего – доверия, которое не может заменить никакой контроль – капиталист не смог бы поручить ему никакой работы, ибо при безусловно враждебных или индифферентных отношениях со стороны рабочего возможен саботаж, против которого бессильны любые меры.

Таким образом, внешние отношения – будь то в сфере экономических отношений или любой другой – предполагают внутреннюю связь между людьми, ту связь, в которой люди не отдают порой себе ясного отчета. Тем не менее, она существенна для общественной жизни. В ее отсутствие все общественные отношения были бы разрушены, поскольку даже самая мимолетная внешняя встреча двух людей предполагает возможность взаимного понимания. Даже внешне утилитарное и принудительное объединение предполагает усмотрение в другом «себе подобного». Оно предполагает «все ту же молчаливую встречу двух пар глаз, в которой обнаруживается и пробуждается исконное чувство их внутренней сопринадлежности».

Вернемся еще раз к концепциям Г. Гегеля и К. Маркса. Они интересны еще и в том плане, что, при всех их различиях, в них присутствует ряд повторяющихся моментов. Прежде всего, убежденность в том, что человечество проходит в своем развитии общие для всех стадии исторического процесса. У Гегеля это стадии самораскрытия Абсолютного Духа, выражающиеся в развитии общества в направле-

нии совершенствования его политического и правового устройства. Маркс, в свою очередь, выделяет несколько общественно-экономических формаций, каждая из которых представляет собой ступень в развитии исторического процесса, для которой характерен определенный способ производства, закрепленный в системе общественных (производственных) отношений и осуществляемый за счет привлечения в процесс труда освоенных в данную историческую эпоху производительных сил, средств производства. Маркс выделяет *первобытно-общинное, рабовладельческое, феодальное, капиталистическое* и грядущее *коммунистическое общество*. В данном случае не столь важно, каковы особенности каждой из этих формаций и в чем суть характеризуемого Марксом закона общественного развития (об этом речь пойдет в другой лекции), существенно лишь то, что Маркс, подобно Гегелю и целому ряду других мыслителей, убежден в универсальности своей схемы для всего человечества.

Представители классической социальной философии рассматривают человечество в качестве единого культурно-исторического субъекта. При этом осмысливается подобный субъект как проекция западноевропейского общества на все человечество в целом. Более того, Гегель, например, считает, что распространение культуры европейского происхождения со временем сотрет резкие границы между странами и континентами, объединит мир в единое целое. И хотя характер эпохи, установившейся в Западной Европе, начиная с XVII–XVIII вв., резко раздвинул горизонты общения европейского человека, развитие торговли способствовало расширению контактов между народами, великие географические открытия позволили европейцам открыть для себя иные культурные миры, развернуть освоение всей планеты, в целом для XIX столетия характерна недооценка своеобразия культур иного, отличного от западноевропейского типа. На этой недооценке основывалось, в частности, представление о «культурной миссии европейского человека». Все культуры, не принадлежащие по своим истокам к западноевропейской, заведомо рассматривались как стоящие на низшей ступени развития. Например, у Гегеля все неевропейские народы были отнесены к так называемым «неисторическим», т. е. к народам, не способным к реализации сколько-нибудь значительной миссии мирового масштаба. Высокий уровень западной культуры в отдаленном будущем неизбежно поставит все остальные народы перед необходимостью принять ее, отказавшись от своей собственной, которая, впрочем, по Гегелю, и не представляет какой-либо самостоятельной ценности.

Идеи, сформулированные мыслителями XIX в., продолжают жить и в XX, и XXI вв. Именно на них покоится распространенное в современном общественном сознании представление о делении современных стран на развитые, развивающиеся и неразвитые (страны «третьего мира»), а также право развитых стран вершить судьбы мира, отстаивать свои узконациональные интересы, не считаясь с интересами всего остального человечества. Однако это отдельная тема для обсуждения. Остановимся только на одном из примеров развития стадийного (или, в марксистской терминологии, «формационного») подхода к истолкованию общественно-исторического процесса в философии и науке XX в. Речь идет о *теории постиндустриального общества* американского социолога Д. Белла.

В рамках этой теории выделяются три типа общественной организации, которые одновременно являются и тремя последовательными этапами мирового развития: доиндустриальный, индустриальный и постиндустриальный. Доиндустриальный тип господствует сегодня в большинстве стран Африки, ряде стран Латинской Америки и Южной Азии. Для него характерно преобладание земледелия, рыболовства, скотоводства, горнодобывающей и других видов промышленности, связанных с непосредственной эксплуатацией и утилизацией природных ресурсов. В этих сферах деятельности занято около 70 % работоспособного населения. Определяющим принципом жизнедеятельности людей доиндустриального общества является состязание человека с нетронутой, не преобразованной человеком природой.

Индустриальный тип общественной организации характерен для ряда стран Европы, государств бывшего СССР. Он основан на развитии промышленности, в частности тяжелой индустрии, на которую расходуется значительная часть имеющихся в распоряжении общества энергии и ресурсов. Целью такого общества является развитие производства товаров народного потребления для обеспечения относительно невысокого уровня жизненных удобств и комфорта. Производство характеризуется преобладанием механизации, стандартностью и массовостью. Согласно Д. Беллу, основным принципом индустриального общества является состязание человека с уже освоенной природой.

Постиндустриальный тип общества начинает складываться в последние десятилетия XX в. в США, Японии, ряде стран Западной Европы. Главным звеном в системе общественного производства становится труд, направленный на получение, обработку и хранение информации. В силу широкого внедрения автоматизации в сферу материального производства, в последней оказывается занятым значительно

меньшая (по сравнению с индустриальной эпохой) доля работоспособного населения, но возрастает доля занятых в сфере услуг. Для постиндустриального общества характерно целенаправленное усовершенствование техники на основе развития фундаментальных наук. В рамках постиндустриального типа коренным образом меняется основной принцип общественной жизни – впервые взамен отношений человека с природой на первое место выходят отношения между людьми. Это означает, что теперь от характера и качества межчеловеческих отношений зависят отношения с природой, а не наоборот, как это было в доиндустриальную и индустриальную эпохи.

Близка теории постиндустриального общества получившая известность концепция американского социолога *О. Тоффлера*, в которой утверждается, что в настоящее время человечество, прежде всего в лице развитых стран, вступило в эпоху **третьей технологической волны** (две предыдущие пришлись на XIX – первую половину XX вв.).

Третья технологическая волна связана с широким использованием автоматики, электроники и компьютерной техники. Она предоставляет возможность в значительной мере отказаться от конвейерного и вообще массового стандартизированного производства и перейти к производству современных продуктов в индивидуальном исполнении, учитывающем потребности и заказ конкретного потребителя. Экономика периода третьей волны требует от человека не столько простой исполнительности, умения подчиняться, смирения с пожизненным однообразным трудом (как это было в эпоху второй технологической волны), сколько творчества, способности быстро реагировать на изменения, инициативности, коммуникабельности, разностороннего развития. В обществе, вступившем в третью волну, резко возрастает значение образования, повышается статус широко образованных и культурных людей. В нем особое внимание уделяется проблемам воспитания, детства и старости, здравоохранения.

Очевидно, что эти концепции весьма плодотворны. Тем не менее, в истории философии XX в. существует устойчивая оппозиция подобным (стадиальным) концепциям. Речь идет о *циклической концепции исторического процесса*, в основе которой лежит теория локальных цивилизаций, что дает право называть ее также цивилизационной концепцией развития общества. Данная концепция разработана в трудах таких социальных мыслителей, как *Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин*. Их идеи складываются в связи с формированием в конце XIX столетия скептического отношения к принципу единства всемирного человечества на основе ценностей западной культуры.

В современной геополитике эти идеи выражены в «континентальной» стратегии развития международных отношений (в противовес «атлантической», англо-американской стратегии). Цивилизационная модель исторического процесса основана на идее существования локальных цивилизаций – особых культурно-исторических целостностей, каждая из которых, подобно живому организму, проживает свои собственные стадии зарождения, роста, зрелости, увядания и смерти. Здесь ставится вопрос обоснованности существования культур, отличных от западной, но столь же (по-своему) значительных и неповторимых.

В западноевропейской философии этот вопрос впервые поставил немецкий философ *О. Шпенглер* (1880–1936). Более глубокую проработку он получил в трудах английского историка и философа *А. Тойнби* (1889–1975). И хотя концепция А. Тойнби подверглась серьезной критике, сам факт ее появления нельзя не признать знаменательным. Он свидетельствовал, в частности, о том, что западная мысль постепенно приходила к выводу о важности значения «не своего», «иного», отличного от того, что в рамках привычной для западного европейца культуры представляется естественным и очевидным. С другой стороны, появление на карте мира в XX в. новых независимых государств, освободившихся от колониальной зависимости, говорило о том, что народы не намерены отказываться от своей традиционной культуры, как бы она ни выглядела в глазах европейцев.

А. Тойнби выявил в составе мирового целого множество цивилизаций, каждая из которых наделена своеобразными чертами и проходит собственные стадии развития. В свете данной трактовки задача обеспечения единства человечества предстала гораздо более сложной, чем виделось ранее. Она предполагала учет особенностей иных, незападных культурных миров, иных цивилизаций. Следовательно, если предположить, что **культура действительно может стать онтологической основой общественной жизни**, то она обязательно должна учесть многообразие культурных миров, быть способной не только к монологу, но и к диалогу.

Любое из известных истории обществ характеризуется своей организацией, т. е. определенным способом упорядочения общественной жизни, включающим в себя структуры общественного производства, социально-классовую и политическую структуры, формы организации власти и многое другое. В XX в. в полной мере сложились предпосылки для создания универсальной *типологии общественной организации*, которая смогла бы охватить все многообразие существующих обществ, классифицировать их в соответствии с определенными признаками.

Потребность в такого рода типологии обусловлена прежде всего тем, что в XX в. всемирная связь стран и народов в масштабах всей планеты стала особенно тесной. В развитии стран, независимо от присущих им особенностей, выявились общие черты и тенденции, характерные для развития общества в планетарных масштабах. А это означает, что отдать предпочтение только концепции локальных цивилизаций при всей ее правомерности сегодня уже никак нельзя. Охарактеризованные подходы (стадиальный и циклический) требуют взаимного дополнения и дальнейшего уточнения.

В частности, современные мыслители приходят к пониманию того обстоятельства, что если объективные законы развития общества и существуют, то выступают они в конечном счете как законы деятельности людей и их общественных отношений. Ведь различные виды деятельности и общественных отношений составляют основное содержание исторического процесса и определяют его направленность. Люди, действующие сознательно или под влиянием инстинктивных побуждений, выступают творцами всех происходящих в обществе изменений. Они сами делают свою историю, выступают как *субъекты исторического процесса*. Конечно, чаще всего не индивидуально, а в разного рода социальных группах, прежде всего классах, национальных общностях, политических партиях и других общественных организациях.

Причем в исторический процесс прямо или косвенно включены все люди, так как они включены в процесс общественного производства, а также в политическую и духовную жизнь общества. В этом отношении они все являются участниками исторического процесса, хотя его субъектами они становятся лишь в той мере, в какой действуют сознательно, осознают свое место в обществе, социальное значение своей деятельности и направленность исторического процесса.

Данные размышления вплотную подводят нас к уяснению особенностей социальной философии XX в., в частности, к характерному для нее новому образу социальной реальности, отличному от классического. Прежде всего, в социальной философии XX в. отчетливо проявился феномен, который следует характеризовать как **поворот к человеку**. Речь идет о рассмотрении социальной реальности сквозь призму отдельной личности, отдельного индивида. В этой связи характерной стала критика философами XX столетия тех концепций, которые отстаивали приоритет общественного целого перед отдельной личностью. К числу последних относятся и упомянутые выше концепции К. Маркса и Г. Гегеля.

3. Социальная реальность как пространство межличностных отношений. Начиная с конца XIX – первой трети XX в. социальная философия все более уверенно помещает человека в фокус своего рассмотрения. При этом не надо думать, будто в этом процессе она перевоплощается в философскую антропологию (философию человека). Объектом ее исследования по-прежнему остается общество, социальная реальность. Однако само это общество превращается в нечто крайне неожиданное с точки зрения классической философии и науки. Философы новейшего времени начинают осмысливать социальную реальность таким образом, что традиционные для классической философии противопоставления субъективного и объективного, бытия и сознания утрачивают смысл.

Уже *Ф. Ницше* (1844–1900) указывает на то, что рассматривать жизнь человека, культуру, общество, ориентируясь при этом на категории и принципы классической философии и науки, непродуктивно, более того пагубно для человека. Чуть позднее *В. Дильтей* (1833–1911), развивая внутренне присущие философии *И. Канта* идеи, проведет черту между «науками о природе» и «науками о духе». И это даст историкам философии основания утверждать, что философия, и в частности, социальная философия, входит в XX столетие с пониманием того обстоятельства, что природа, с одной стороны, и общество, культура, история, с другой, – это качественно различные области исследования, требующие для своего постижения принципиально разных методов, стратегий исследования. Для социальной философии XX – начала XXI вв. это будет иметь непреходящее значение.

Философия новейшего времени (и в том числе социальная философия) крайне неоднородна. Это и феноменология, герменевтика, экзистенциализм, символический интеракционизм, и неомарксизм (в разных вариациях), структурализм, постмодернизм, аналитическая философия, фрейдизм, неопрейдизм и пр. Тем не менее, для социальной философии в целом, особенно во второй половине XX в., характерны определенные общие тенденции развития изучаемой проблематики, и в частности, повышенное внимание не столько к обществу в его традиционном понимании, сколько к социальной реальности, социальной действительности как пространству человеческого существования. Физики сказали бы: «Пространству-времени», и это было бы вполне уместно, поскольку общество, социальная реальность, из устойчивого объекта рассмотрения превращается в сложным образом организованный процесс *бытия-человека-в-мире*. Это теперь уже не столько «частица» – часть мироздания, сколько «волна» – способ человеческого

существования. Неслучайно философы начинают употреблять такие понятия, как «жизненный мир» (Э. Гуссерль, А. Шюц, Х. Ортега-и-Гассет), «экзистенция» (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс и др.), «символическая реальность» (Э. Кассирер), «мир смысла» (Г. Гадамер), «социальное поле», «социальное пространство» (П. Бурдьё) и пр.

Общество, социальная реальность предстает в данном случае как мир смыслов, межличностных и межгрупповых отношений, продуктов цивилизации – мир, который уместно рассматривать в качестве освоенного сообществом людей («сделанного своим», превращенного в социальную реальность) пространства жизнедеятельности. Этот мир объективно существует и в то же время чем дальше, тем меньше поддается истолкованию в терминах механистической картины мира, которая определяла видение исследователей, в том числе социальных философов, по крайней мере, до конца XIX – первой трети XX вв. Мир Человека – *социальная реальность*, общество – это не физическое или, скажем, географическое пространство, характеризующееся неизменной системой координат, с одной стороны, и однонаправленная и равномерная последовательность событий, разворачивающаяся во времени, которое представляло бы собой устойчивую физическую величину, – с другой. Метафоры классической механики для современного социального мыслителя приемлемы куда менее, чем смысловые конструкции здравого смысла, о чем весьма красноречиво свидетельствуют исследования феноменологов. Социальная философия имеет дело с многомерным, многосоставным, неравномерно распределенным пространством социальных связей и отношений, «метрика» которого все время преобразуется, будучи к тому же различной в разных социокультурных, институциональных контекстах.

Для современного этапа общественного развития характерно нарастание, с одной стороны, темпов социальной и культурной (включая материальную, технологическую культуру) динамики, а с другой – масштабов происходящих изменений. Именно в этих условиях очевидным становится, что пространство человеческой жизнедеятельности способно расширяться (или сужаться) в различных, казалось бы, самых фундаментальных своих измерениях. Так, современные информационные технологии, новые средства и способы коммуникации, становясь неотъемлемой составляющей жизни общества, перекраивают сегодня саму ткань социальной реальности. Современный исследователь становится свидетелем того, как социальное пространство искривляется, сжимается и растягивается, умножается и разворачивается во все новых и новых конфигурациях. Этого, конечно, можно не замечать, но

никак нельзя игнорировать того обстоятельства, что реальности, с которой имела дело классическая философия и наука, сегодня уже не существует. Те эффекты, явления и процессы, с которыми сталкивается современное обществознание, необычны настолько, что «стандартная концептуальная оптика» (традиционные схемы описания) зачастую просто неспособна их зафиксировать, оставляя исследователя с чувством интуитивной неудовлетворенности наличными описаниями и интерпретациями.

Неслучайно в этом отношении стремление современных исследователей к изменению самого стиля социально-гуманитарного мышления, к формированию, так называемых, «реляционных» (П. Бурдьё) *моделей концептуализации социальной реальности*. На первый план в данном случае выходят человек, формы существования человеческого сознания и деятельности, формы и уровни его самореализации в качестве активного, деятельного начала, в качестве субъекта формирования пространства собственной жизнедеятельности – мира, проявляющегося в виде физически, социально и духовно освоенного человечеством универсума.

Здесь речь заходит об антропологическом повороте в современной философии и науке – процессе, который сопровождается формированием новых тематических областей, поиском адекватных меняющимся реалиям стратегий исследования, трансформацией теоретико-методологической «стилистики» познавательного процесса.

Именно в этом контексте все более отчетливо проявляется акцентирование интереса современных исследователей на «человеческом измерении» общественной жизни. Это предполагает отказ от детерминистской, механистической трактовки изучаемого объекта. Социальная реальность оказывается наполненной смыслом. Изучение социальных явлений, процессов требует учета смыслопорождающих факторов, введения в фокус рассмотрения человека как субъекта социального действия, мировосприятие и мироотношение которого не просто проявляется в конкретных социокультурных условиях, но само является важнейшим фактором формирования подобных условий.

Действительность в этом контексте интерпретации идентифицируется в качестве пространства человеческой жизнедеятельности при условии проявления окружающего мира в интенциональной перспективе человеческого сознания. В данном случае для исследователя принципиальное значение принимает то обстоятельство, что современное общество онтологически позиционирует себя на основе воспроизводимой в опыте социальных субъектов системы социального знания.

Социальное знание является продуктом познавательного процесса, осуществление которого в его различных стихийно проявляющихся и институционально упорядоченных формах задает онтологические границы и формирует направленность развития общества, самого человека. Речь идет о процессе формирования продуктов материальной и духовной культуры.

Современный исследователь должен принять во внимание, что предметное содержание общественной жизни постоянно меняется, погружая философскую и научную мысль в контекст динамичной, развивающейся реальности, которая является таковой даже при условии, что речь идет пока только о ее предметной «конфигурации». А ведь социальную философию интересуют не столько атрибуты социального взаимодействия, сколько само это взаимодействие – совокупность составляющих общественную жизнь социальных практик, поведенческих актов, отношений между людьми и социальными общностями. Именно в этом контексте особую актуальность приобретает исследование тех вопросов, которые освещаются в заключительной части лекции.

4. Повседневность как сфера и способ общественной жизни.

Уже полтора столетия тема повседневности, конкретные взаимодействия человеческих индивидов, их повседневные практики и жизненные смыслы являются предметом исследования в различных областях социально-гуманитарного знания – истории, культурологии, этнографии и др. Исследуются особенности быта, труда, отдыха и досуга, обыденный язык, поведение, разнообразные конкретные предметности повседневного способа бытия людей разных культур и эпох в попытке понять, **что** (а не как) происходит в повседневности. Другими словами, эти исследования повседневности представляют собой попытки качественного описания того, что составляет существо повседневного способа бытия людей. Значимость этого живого опыта «переживается» и в социальной философии, стремящейся понять реальную социально-культурную практику и найти адекватную форму для ее выражения.

Непосредственное бытие – фундаментальное место, в котором формируется и живет социальность. Усваивая существующий порядок пространства-времени, включаясь в ритмы взаимоотношений с людьми, в смыслы и порядок вещей, человеческий индивид формируется, становится как личность. Вступая в контакты с вещами, он осваивает человеческие способы взаимодействия с ними, проникает в скрытые их значения. Включаясь в пространство человеческого общения и человеческой деятельности, он усваивает существующие в данный

момент формы организации, содержание человеческой деятельности и общения, воспроизводит или трансформирует их. Человек строит свою реальную жизнь, следуя существующим нормам и правилам, стремясь соответствовать идеальным канонам. Каждая историческая эпоха формирует свои каноны, правила человеческого поведения, устанавливая границу между нормой и патологией человеческого существования. Знание этих связей и умение пользоваться ими являются неотъемлемым элементом социокультурного наследия, позволяют решать большинство наличных практических проблем. При изменении системы социальных связей и отношений действия и поступки людей, их общение и мышление утрачивают черты «естественности», и как результат, ломаются традиционные структуры повседневности.

Наличный материал повседневности не упорядочен, и потому его описание представляет известную сложность и для индивидов, стремящихся увязать и осмыслить свои действия, и для исследователей. Исследование требует погружения в процесс конструирования индивидами упорядоченности из наличного разрозненного многообразия повседневных действий. Этот порядок выстраивается с помощью «индексных выражений» (Г. Гарфинкель, этнометодология), т. е. тех описаний, которые создают в ходе повседневности сами ее участники.

Обращение к повседневности как сфере и способу общественной жизни людей дает возможность уйти от идеальных схем и создать реальное представление об их жизни, реконструировать целостное бытие человека, осмыслить разнообразные связи (социальные, психологические, др.), проступающие в реалиях повседневности. Поведение, нормы, ценности тех или иных социокультурных групп – все, что включает в себя понятие «повседневность», – говорят о важных моментах жизнедеятельности общества, его глубинных аксиологических процессах.

Понятие повседневности. Понятия «обыденная жизнь» и «повседневность» обозначают определенную сферу и способ общественной жизни. Повседневность – специфическая область социальной реальности, целостный социокультурный жизненный мир, как он человеку дан, предстающий в функционировании общества как «естественное», самоочевидное условие человеческой жизнедеятельности. В этом контексте понятие повседневности фокусирует наше внимание на **содержании** обстоятельств совместной жизни людей и их взаимодействий, которые осознаются ими как естественное состояние, как собственная, частная сфера жизни, сфера будней обычного человека. Формы протекания человеческой жизни, имеющие конкретное историческое пространственно-временное измерение, фиксируются в процес-

се жизни, и следовательно, их можно наблюдать и реконструировать.

Такой подход к пониманию существа повседневности связан с пониманием повседневности как формы человеческой деятельности. Повседневность – это то, что мы делаем каждый день с помощью подручных средств, следовательно, содержание повседневной деятельности конституируется наличными условиями социально-предметного контекста (окружающего мира), в котором бытийствует каждый индивид.

Проблема повседневности в социальном познании. Проблема повседневности относится к числу проблем общественного бытия, которые объективно возникают и разрешаются в жизнедеятельности людей, в практике. В практическом взаимодействии совместно действующих индивидов, в пространстве их непосредственного бытия рождается *интерсубъективный мир*, мир общезначимого опыта, т. е. формируется сфера социальности, важной частью которой выступает повседневное бытие. Непосредственное бытие, помимо повседневного способа существования, включает в себя моменты, которые также происходят с людьми в их непосредственном бытии, но не являются повседневными: праздники, творчество, пограничные ситуации, революции и пр. В рамках классических подходов в социальном познании повседневности, в силу разных причин, не уделялось должного внимания. В социальной феноменологии (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман, Б. Вальденфельс и др.) тема повседневности становится одной из ключевых.

Толчок к такому пониманию повседневности был дан в феноменологии Э. Гуссерля (1859–1938), выдающегося немецкого философа, в его трактовке жизненного мира. Понятие «жизненного мира» Гуссерль вводит в «Картезианских размышлениях» (1931), а детали концепции жизненного мира излагает в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1935–1936). «Жизненный мир», согласно Э. Гуссерлю, – это мир людей и предметов, непосредственно окружающих меня в течение всей моей жизни (моя семья, город, ландшафт, мои убеждения, вкусы, дела, привычки и т. п.). Мир культуры, религии, науки находится за пределами моего жизненного мира, но имеет в нем свои корни, вырастает из жизненного мира.

«Жизненным миром охватывается не только личная, но и общественно-историческая жизнь человека, поэтому он является *всеобщим* миром совместной жизни». Гуссерль полагал, что, в отличие от научного, феноменологическое исследование «жизненного мира» позволит описать «интерсубъективно-трансцендентальную социальность», т. е. тот интерсубъективный мир, который располагается и центрируется вокруг моего

трансцендентального *ego* в виде сообщества других конкретных и своеобразных трансцендентальных *ego*. Интерсубъективный мир – это мир объектов, о которых входящие в сообщество могут что-то сказать друг другу. Поэтому интерсубъективность (общность опыта трансцендентальных субъектов) не зависит от объективных структур бытия, а **определяется взаимодействием** субъектов в рамках жизненного мира. Реальные люди и события формируют интерсубъективную действительность. Следовательно, факты оказываются неотделимы от области коммуникации, которая выступает одновременно как конституирующий фактор, область *смыслоформирования*, придания смысла, понимания смысла и т. п. Понятийные схемы социальной науки при таком рассмотрении оказываются реконструкциями повседневности. Этот подход принципиальным образом меняет представления о социальности и ее содержании. Социальность перестает быть реальностью внешней, определяющей направление, смыслы и содержание жизни человеческих индивидов.

В концепции *М. Вебера* (1864–1920), ведущего социолога конца XIX – начала XX вв., повседневность выступает как «сфера», где собираются и хранятся смысловые сгустки прошлого опыта. Процесс обживания, обучения, усвоения традиций и закрепления норм *М. Вебер* обозначает термином «оповседневнивание» (“*Veralltäglichung*”). Для него «оповседневнивание» – одно из центральных понятий в проблематике становления социального порядка.

В повседневности человек руководствуется предположением, согласно которому его партнеры по взаимодействию видят и понимают мир, в сущности, так же, как он сам, то есть типически. Поэтому все, что нарушает этот привычный порядок, любые нововведения воспринимаются людьми как враждебные, как покушение на устоявшееся, знакомое [Кемеров].

Другим методологически важным пунктом в трактовке социального действия *М. Вебера* был принцип ориентации на другого. Об «общественно-ориентированном действии» (*Gesellschaftshandeln*) Вебер пишет в работе «О некоторых категориях понимающей социологии» (1913). Он пытается найти в действиях индивида «субстанцию» социального. Не всякое действие индивида социально, но только то, что совершается с ориентацией на «другого», а в коллективе индивидов – в их взаимной установке друг на друга и на «третьего» (других). «Когда толпа прохожих одинаково реагирует на проливной дождь, открывая зонты, то это не совместные действия (а действия «массово-однотипные»)), – пишет Вебер, – в этом нет социального, т. е. ориентации на другого, поскольку действие вызвано естественной потребностью пре-

дохраниться от дождя. Но там, где «целерационально» (т. е. на основе согласия) устанавливается порядок, всегда присутствует объединение в «общество».

Пытаясь описать «социальную жизнь», М. Вебер берет в качестве исходной «клеточки» социальное действие. Сфокусировав внимание на индивидуальных действиях, он, однако, оказывается не в состоянии реконструировать общую историческую динамику социальности.

В социальной феноменологии А. Шюца (1899–1959) был осуществлен синтез идей Э. Гуссерля и М. Вебера. А. Шюц сформулировал задачу исследования повседневности в контексте поиска предельных оснований социальной реальности как таковой. По его мнению, телесное предметное переживание реальности (как качество опыта повседневности), ее вещей и предметов и составляет ее преимущество по сравнению с другими конечными областями значений (религия, игра, художественное творчество). Повседневность является «верховой реальностью», поскольку человек живет и трудится в ней по преимуществу. Верховная власть повседневности обеспечивается связью повседневных дел и забот с физической телесностью действующего индивида.

Ситуация повседневности, как ее определяет А. Шюц, – это личная, «биографически детерминированная» ситуация реального длящегося «здесь и сейчас» (определенная самим человеком физическая и социокультурная среда), в которой человек пребывает. Сказать, что определение ситуации биографически детерминировано, значит сказать, что оно имеет свою историю. Это отложение всего предшествующего опыта, систематизированного в привычных формах наличного запаса знаний.

Это – типическая ситуация, несмотря на то, что для каждого она имеет уникальное, конкретное, индивидуальное, особое значение, что помещенные в общее пространство и время, разделяющие одну и ту же ситуацию (дома, на работе, в транспорте и т. д.) люди ведут себя и реагируют на поступки других свойственным лишь им образом. Эти типы в основном сформированы другими, предшественниками или современниками, и как подходящие средства приспособления к вещам и людям были приняты в таком качестве той группой, в которой человек родился. Значимость этой ситуации для него «со-определяется» его взаимоотношениями с другими, их интерпретацией этой ситуации. В результате устанавливается некая интерсубъективная общность («Мы»).

Шюц подчеркивает, что лишь очень малая часть знания о мире рождается в личном опыте. Большая часть имеет социальное проис-

хождение и передается друзьями, родителями, учителями, учителями учителей. «Мой частный мир» с самого начала является интерсубъективным миром культуры. Поскольку мы живем среди других людей, нас связывает общность забот, труда, взаимопонимание. Он – мир культуры, ибо с самого начала повседневность предстает перед нами как смысловой универсум, совокупность значений, которые мы должны интерпретировать для того, чтобы обрести опору в этом мире, прийти к соглашению с ним. Однако, следует учитывать, что запас актуального наличного знания у людей различен. Более того, не только то, что человек знает, отлично от знания его соседа, но и то, как они оба знают «одни и те же» факты. Социальное знание рождается и передается с помощью словаря и синтаксиса повседневного языка.

Об «участном», «событийном», «поступающем мышлении» пишет и М. М. Бахтин, подчеркивая его ситуативную конкретность, коллективный характер повседневного духа. Жизненные задачи решают сообща, в составе большей или меньшей группы людей. Эти группы образуются и разделяются по полу, возрасту, этничности, гражданству, конфессиональности, социальному рангу и т. п. Их исследование и описание требует учета этой многослойности и многоуровневости реалий жизни. Формы жизни уже не оцениваются как более высокие или более низкие, как истинные или неистинные. Все виды знания помещаются в контекст культуры, языка, традиции. Обратной стороной такой познавательной ситуации оказывается проблема релятивизма, поскольку проблема истины замещается проблемой коммуникации людей и культур.

Однако социальная теория во многом строится на основоположениях, часто имеющих мировоззренческое, а не опытное происхождение. Пример тому – идея естественного состояния, составившая основу ряда философско-политических концепций Нового времени: Т. Гоббса (идея абсолютистского государства-Левиафана), Дж. Локка (идея разделения властей), Ж.-Ж. Руссо (идея народного суверенитета). Это обстоятельство периодически приводит к рассогласованию между теорией и ее эмпирическим базисом, проблематизируя связь теории с практикой (жизнью), поскольку теория предшествует опытному знанию, задает свои правила действительности.

Повседневность, напротив, обладает особым когнитивным статусом, поскольку относится к области не «теории», а «технэ», назначение которой – не отвлеченный от практической выгоды поиск истины бытия, а производство полезных вещей. Мир «технэ» основан на опыте, в структуре опыта знание неотделимо от убежденности в существо-

вании вещей. Повседневность – это очерченный опытом круг вещей, в реальности которых человек уверен постольку, поскольку эта уверенность разделяется другими. В этом смысле повседневность можно рассматривать как опыт, опосредствованный отношениями с другими людьми, возникающими в процессе социальных взаимодействий. Этот опыт, открытый как в социальном («другие»), так и в гносеологическом (реальность) аспектах, является точкой генерирования социального знания. Результаты исследования и описания повседневных установок и схем, образующих каркас наших коллективных представлений о социальной реальности, безусловно, должны быть включены в состав знания о социальном.

Описанные подходы к пониманию повседневности и ее связи с социальной реальностью обозначили важный методологический поворот: повседневная практика всегда имеет дело с процессами, а не застывшими состояниями, «жизненный мир» человека, формы социальных связей создаются в ходе и посредством конкретных взаимодействий индивидов. Переход к анализу этих живых динамических форм потребовал более «тонкого» и философски изощренного (в сравнении с предшествующими теориями, не берущими в учет жизненный мир человека, собственно социальные формы взаимодействия между людьми) описания социального действия (так, как это делают социальная феноменология, социальная антропология, этнометодология и др.), перехода социального познания от описания макроуровня социальных процессов и систем к исследованию их микроуровня. В свое время нечто сходное переживала физика, открывшая субатомный мир и разработавшая теоретико-методологический инструментарий его исследования.

Повседневность как микроуровень социальности – это мир, в пространстве которого в процессе социальных взаимодействий социальное знание формируется стихийно. Этот вид знания – специфический, он существует на границе теории и социальных практик: интерсубъективность вместо объективности, общезначимость вместо истинности, синкретичность практического и духовного вместо их жесткого противопоставления и т. п. Наблюдаемое на уровне повседневности стихийное формирование социального знания – лишь начальный этап конструирования, спонтанный и произвольный характер которого отличает его от процессов конструирования на уровне социальных систем.

Термин «практика» и теории, составившие прагматический переворот в науках об обществе, позволяют увидеть и понять активную

роль коллективной человеческой деятельности в воспроизводстве и изменении социальной системы. Центральной фигурой любого процесса становится человек. Он перестает быть пассивным объектом, подверженным влиянию со стороны безличных социальных институтов, обретает статус действующего в своих интересах агента, наделенного собственным опытом, памятью, навыками и воображением. В таком ракурсе жизнь отдельного человека и разных социальных групп предстает как постоянный процесс конструирования и интерпретации жизненного мира. Человек вырабатывает значения и ценности, действуя, а действует успешно только тогда, когда его поступки имеют понятный ему смысл. Поэтому практики повседневности обретают статус события, изменяющего социальный мир (П. Бурдье).

РАЗДЕЛ VI. АНТРОПОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ ЦЕННОСТЕЙ. ЭТИКА

Тема 1. Природа человека и смысл его существования. Философская антропология

1. Антропология как центральный раздел философии. Исторический экскурс.
2. Современная постановка проблемы человека.
3. Антропологический поворот Канта. Антропный принцип. Сложение комплекса наук о человеке и путей его целостного исследования.
4. Научно-философские программы целостного изучения человека.
5. Подход к человеку средствами философии, или познавательные основания философской антропологии.

Ключевые слова: антропология; сущность и существование человека; концепции человека, природное (биологическое) и общественное (социальное), человек, индивид, личность; человеческая телесность, тело, душа, дух; жизнь, смерть, бессмертие; свобода, отчуждение и самоотчуждение личности.

1. Антропология как центральный раздел философии. Исторический экскурс. Антропологическая составляющая философии, сообразно ее природе – объяснять отношение человека к миру, – является органичной, центрирующей, определяющей решение всех других вопросов и проблем. Иначе говоря, по своему существу философия антропоцентрична. Учение о человеке присутствует, неявно или явно, в любой философской концепции, любом конкретном философском направлении. Осмысление человеческой составляющей в истории культуры, науки и собственно философии происходило постепенно, но неуклонно, и проявилось в формировании целого комплекса наук о человеке и центрального раздела в структуре философии – *антропологии* (греч. *anthropos* – «человек»). Само слово «антропология» часто употребляется как наименование науки о физической природе человека, относящейся к естествознанию. В сочетании с другими прилагательными – социальная, культурная, экономическая, политическая, юридическая, религиозная и т. д. – оно именуется специальные разделы или аспекты знания, смотрящие как на науку, так и на философию.

Словосочетание «философская антропология» обозначает также важное направление в современной неклассической философии, возникшее в XIX веке.

В историко-философском плане тема человека впервые обозначилась в воззрениях Сократа и его протагониста Платона, которые увидели человека в **драматическом единстве / противостоянии тела и души**. С этих позиций сама философия предстала у Сократа земным диалогическим поиском высших Истин, а у Платона посредничающая между земно-«пещерным» и занебесными мирами, просветленная философской мудростью душа стала органом такого поиска. Философы постклассического, эллинистического периода (кинники, Эпикур, стоики) делают следующий важный шаг: соединяют античный космологический образ мира с **построением разных жизненных, этических моделей поведения человека, образов и образцов мудрости**.

Огромную роль в развитии темы сыграли христианская теология и философия, заложившие в период Средневековья усилиями многих католических и православных мыслителей (Августин, П. Абеляр, Ф. Аквинский, И. Дамаскин, Гр. Палама, Максим Исповедник) *традицию христианской антропологии*. В ней, в соответствии с Символом Веры и принципом Троицы, человек предстает сложным и проблемным созданием «по образу и подобию Божию». Он содержит в себе *актуальное (образ Б.)* и *потенциальное (подобие Б.)*, имеет трехчастную природу – тело (плоть), душу, дух. Здесь дух человека, проявляющийся в *высших формах духовности* – Веры, Надежды, Любви, совести, обожении, святости, – орган миссии Спасения, преодоления индивидуальной ограниченности, греховности, смертности. И тот же сотворенный человек, обладая богоданной **свободой воли и решения** «по естеству», склонен и способен к проявлению самых низменных, разрушительных качеств своей натуры. В этом триединстве и напряжении самопреодоления на Пути Создателя мирской человек действительно становится – по мысли Блаженного Августина – проблемой для самого себя. Можно сказать, обострив и усложнив проблему сущности человека, переводя ее во внутреннюю мотивационную плоскость духовной жизни, по-новому поставив вопросы блага, жизни, смерти, бессмертия, свободы, христианская мысль сформировала долговременный вектор развития философской антропологии.

Эпоха Возрождения придает антропологии новый ракурс: решает задачу антидогматического и даже внецерковного раскрепощения человека, утверждения его достоинства, максимального развития способностей в творческих, художественных, гуманитарных видах дея-

тельности. Философы Нового времени и Просвещения в еще большей степени выводят тему за рамки христианско-теологического канона, хотя не порывают с ним полностью, ориентируясь на развивающееся естествознание и социальные науки. Природа человека осмысливается в контексте изучаемой этими науками реальности – физической, биологической, общественной. Понять эту природу – значит открыть и обосновать в человеке те основополагающие качества, благодаря которым он делает эту реальность своей, познаваемой и освоенной. Это **разум и рациональность** (Декарт, Лейбниц), **чувства и чувственность** (Локк, Руссо), **труд и предметная деятельность** (А. Смит, К. Маркс). В этот период начинается рост материалистических и вместе с тем богоборческих, атеистических толкований. Важной и влиятельной впоследствии стала трактовка человека в марксистской философии, рассматривающая его как деятельное существо в контексте истории и в системе общественных отношений, как реализацию в этой социально-исторической перспективе его утраченной, отчужденной «родовой» сущности. Добавим, что более поздним вариантом «родовой» сущности стала теория *всесторонней гармонически развитой личности* в советской версии марксизма, в марксизме–ленинизме.

Грандиозную попытку синтезировать традицию христианской мысли с новым содержанием знания о человеке и веяниями времени предпринимают немецкие мыслители XVIII–XIX вв. (Кант, Фихте, Гегель) в своих этических и, в конечном счете, спекулятивных системах. Фигура Канта здесь стоит особняком: в его творчестве сложилась парадигма развития антропологии в неклассический период.

Таков, если подводить черту под этот обзор, весомый «антропологический капитал» классической философии. С середины XIX в. «духовная ситуация времени» меняется. Набирает силу интерес к «наукам о духе», культура становится предметом специального и философского исследования, начинает складываться культурологический подход. Соответственно, радикально меняется содержание наук о человеке, философские притязания на его понимание. За греческим словом *anthropos*, с тех пор широко вошедшим в языковой оборот, научную терминологию и словари (см., например: антропология, антропогенез, антропоцентризм, антропоморфизм, антропоид, антропофаг, антропометрия, антропонимия, антропогенетика, антропософия и т. д.), скрывалась новая тенденция. Тенденция получила имя – *антропологический поворот*. Суть его в том, что постановка и осмысление прямо связанных с человеком тем и вопросов с того времени и по сегодняшний день шли по нарастающей. Его отразили повседневный и специ-

альные языки, лексикон философии, науки, религии, искусства, всех сфер повседневности.

2. Современная постановка проблемы человека. Само существование человека и современной цивилизации, к созданию которой он причастен, поставлены текущим временем под вопрос. Вопрос имеет практическое и познавательное измерение. Поставленный еще в XVIII в. немецким мыслителем И. Кантом в таком практико-познавательном единстве вопрос «Что такое человек?» приобрел новое, более фундаментальное и грозное звучание. Такое звучание этого вопроса сегодня схватывается фразой «проблема человека». Проблема многогранна, интегральна и аккумулирует в себе разные стороны человеческой деятельности. Отсюда **множественность подходов и решений вопроса о человеке**. Если прежние модели человека стремились к универсальности и завершенности, то в современной постановке эта цель выглядит нереалистичной.

Что составляет актуализирующий контекст проблемы? Первый слой факторов – **общен исторические процессы и события**. Втягивая в себя большое число людей, привлекая основные ресурсы государств и наций, ставя отдельного человека в экстремальные обстоятельства, они создавали основные «поля напряжения». Минувшее столетие такими процессами и событиями насыщено сполна, как никакое другое. Это две мировые войны, задевшие преимущественно Европу, «холодная война» и скольжение на грани третьей; существование тоталитарных государств, режимов апартеида, их трансформация; возвышение США; распад европейской колониальной системы, возрастание миграционных процессов; революции, перевороты, межгосударственные конфликты, гражданские войны и войны на этно-религиозной основе. За этими процессами-событиями стоят изменения в экономике, хозяйственной жизни: перераспределение ресурсов, инвестиций, создание региональных или смешанных сообществ, глобальной экономики.

Второй слой факторов связан с **дифференциацией, умножением и усложнением** (и вместе с тем, **упрощением**) отдельных видов деятельности, как и возможностями их интеграции, подкрепленной организационным, кадровым, технологическим потенциалом одной или нескольких стран. Неслучайно XX в. стал веком грандиозных научно-технических проектов: исследовательские центры, создание ядерного и других видов оружия, выход в космос, разработка уникальных средств наблюдения и эксперимента (например, электронный телескоп «Хаббл», ускорители элементарных частиц и т. п.). Техничес-

технологическая составляющая всякой деятельности — свидетельство небывалого расширения мира «искусственного» и возрастающей включенности в него человека, а равно — зависимости от этого мира. «Естественный», органический человек в этой связи — «уходящая натура», его сменяет «массовый», функционально-заданный, управляемый человек. На фоне сложных искусственных систем человеческий компонент становится как будто «минимальным», перекрываемым технологической жесткостью системы и одновременно «роковым» — как источник случайных, непредвиденных решений и действий. Вопросы освоения человеческого потенциала, управления массовыми и индивидуальными человеческими ресурсами становятся важнейшими.

Третий слой факторов лежит в русле широкого спектра **практик** включенности человека в вышеназванные исторические, социально-политические, экономические, технологические, идеологические процессы, в сферу повседневности. XX в. выделяется богатым диапазоном таких практик — от предельно «жестких» (геноцид, ГУЛАГ, Холокост) в тоталитарных обществах до условно «мягких» (индустрия информации и рекламы, шоу-бизнес) в потребительских обществах, основанных на механизмах рыночного регулирования. Зачастую это были и есть практики, соединяющие физическое и психологическое воздействие, обеспечивающие моральное подавление и манипуляцию человеком.

Эксперименты с **человеческой телесностью**, как во зло (поиски «расовой чистоты» в нацистской Германии), так и во благо (расширение возможностей хирургии), — характерная черта времени. Особой сферой телесной практики (практик) стал **спорт**, массовый и профессиональный. Телесные практики, связанные с человеческой **сексуальностью** и закрепленные формулой «сексуальной революции», также чрезвычайно расширились и стали знаком времени. После Освенцима практики насилия, жесткого воздействия на тело и психику человека ослабли, но не исчезли, скорее перешли в область **виртуальной реальности**. Произошло перемещение внимания на другие виды практик в связи с возрастанием эффективности «мягких» психологических, коммуникативных форм воздействия на человеческую индивидуальность, востребованностью механизмов самоуправления.

Через, условно говоря, «верхние» уровни социальной жизни открылась область «низа» — **человеческой повседневности** с ее разнообразием, консервативностью, конечностью и самодостаточностью. Предшествующий романтический и модернистский пафос умаления житейского, как не вполне человеческого, и прозревания «вершин», когда есть куда стремиться, сменился пафосом потребительской эйфо-

рии и полной реабилитацией повседневности: дома, семьи, досуга, кулинарии, одежды, секса, комфортных вещей.

Еще один, четвертый, слой факторов, проясняющих данность и смысл антропологического поворота, относится к **знанию о человеке**. Со времени первых цивилизаций он становится предметом специального научного знания. В Новое время, в XVII–XVIII вв., когда наука получает статус особого социального института, человек, пожалуй, не менее, чем природный мир, попадает в поле ее активного интереса. Тогда складываются такие отрасли **человекознания**, как анатомия и физиология человека – со стороны естествознания; педагогика, филология, фольклористика, языкознание, экономика, правоведение – со стороны социогуманитарного знания. Этот процесс был продолжен в XIX в. под влиянием идей эволюции о естественном происхождении человека: возникают археология, этнография, демография, социология, политология, криминология, психология. В XX в. возникновение новых наук продолжается, и соответственно, появляются их разнообразные, «дробные» проекции на человека: молекулярная генетика дает начало молекулярной медицине, генной инженерии, генной терапии; экология – экологии человека; этология (наука о поведении) – этологии человека. На основе отмеченной дифференциации человеческой деятельности и знания, разнообразия практик появляются науки как узкого профиля, например, многоликие части дифференциальной психологии (психология ребенка, инженерная психология, музыкальная психология и т. д.), так и комплексного, интегративного типа, например: эргономика (о взаимодействии человека с техникой), акмеология (о возможностях, потенциале человека), валеология (о здоровье человека), сексология (об отношениях полов, половом поведении), социобиология. В итоге складывается впечатляющий **массив из более чем 200 научных дисциплин**, которые объединяет современное человекознание. Информационный «взрыв» – еще одна черта времени – и превращение общества в информационное обернулись небывалым ростом знания о человеке. Возникает вопрос: «возможно ли (и как?) на фоне сложившейся «дробности» знания целостное видение человека средствами науки?» Каковы в связи с этим возможности философии? В этих вопросах концентрируется один из важнейших моментов проблемы человека.

3. Антропологический поворот Канта. Антропный принцип. Сложение комплекса наук о человеке и путей его целостного исследования. Человек – уникальное вселенское создание, однопорядковое с миром в целом, несущее в себе его полноту. Эта исключительность

заложена в возрожденческой классической формуле «человек – микрокосм». Он – не только результат мирового процесса (божественного, естественного или совмещающего то и другое – в данном случае неважно), но и его соучастник, деятель и фантазер, практик и эстет, осознающий и переживающий свою исключительность в формах духа. «Человек – существо, которое не только есть, – пишет в книге «Смысл и назначение истории» К. Ясперс, – но и знает, что оно есть... Он вырвался из природного процесса, который всегда остается лишь неосознанным повторением неизменного; он – существо, которое не может быть полностью познано как бытие, но еще свободно решает, что оно есть; **человек – это дух, ситуация подлинного человека – его духовная ситуация**».

Мировое, а не просто планетарное, присутствие человека получило воплощение в *антропном (антропологическом)* космологическом принципе и модели соучаствующей Вселенной, предложенных современной философией и наукой (П. Тейяр де Шарден, Дж. Уилер, Б. Картер, В. В. Налимов). Антропный принцип оппонирует положению традиционной эйнштейновской космологии об отсутствии во Вселенной выделенных мест и следующему из него спорному выводу о случайности возникновения и периферийности земного существования человека. Соответственно, как замечает французский антрополог и религиозный мыслитель П. Тейяр де Шарден, в науках о природе человек оказывается на обочине. Физика погружается в мир атомов, биология ищет свой порядок в различных формах жизни, далее они дают возможность физической антропологии как специальной науке объяснить структуру человеческого тела и механизмы его физиологии. «Но полученный при объединении всех этих черт портрет явно не соответствует действительности». Тейяр де Шарден резюмирует: «С чисто позитивистской точки зрения, человек – самый таинственный и сбивающий с толку исследователей объект науки». В этом он увидел главную ограниченность науки. Выстраиваемая наукой картина Вселенной, в которой человек фактически отсутствует, была бы неудовлетворительной и бессмысленной.

Напротив, **человек занимает привилегированное положение во Вселенной**, он находится в единстве с мирозданием, неотделим от него. Более того, особое положение человека соотносится или даже определяет (здесь выделяются две, «слабая» и «сильная» версии антропного принципа) качественные характеристики, условия существования Вселенной, в том числе, нашей Галактики. Это фундаментальные физические константы слабого и сильного взаимодействия, задающие

перспективу и структуру Вселенной, деление звезд на существенно различные голубые гиганты и красные карлики, эволюционность Вселенной и ее пространственная неоднородность, распределение в ней химического и живого вещества (концепция Большого биологического взрыва Л. Морозова), определенное положение и спиральная форма Галактики, уникальное место в ней Солнца, возможность планетогенеза и возникновение Земли. Наконец, благоприятные земные предпосылки локальной биохимической эволюции (определенные температурные интервалы, химический состав среды, радиационная активность и др.), давшие путь формированию биосферы (В. Вернадский) и процессу антропогенеза. От него берут начало социокультурная эволюция и человеческая история.

Следовательно, человек – *homo kosmicus*, космоантроп, космическое существо. Проект человека содержится в устройении Вселенной. Человек есть сложный, развернувшийся микрокосм, содержащий в себе все потенции Вселенной. В этом суть антропного принципа и связанного с ним космологического измерения понимания человека. «Человек, – развивает сильную версию этого принципа американский физик Дж. Уилер, – здесь не просто результат, созерцатель, наблюдатель космического процесса, а его субъект, соучастник». Он придает Вселенной осязаемость, фактичность. Вселенная как объект и человек как субъект сближаются, становятся неразличимы, согласно *модели соучаствующей Вселенной*. Тем самым даже «бесчеловечная» физика (и космология, и химия, и биология) приходит к задаче выстраивания «очеловеченной» и, добавим, «одуховленной» картины Вселенной, которую поставил Тейяр де Шарден.

Вернемся к его тезису о человеке как самом таинственном объекте науки и к формуле Ясперса «человек – это дух». В расшифровке этого «таинства» возможны два ответа:

1) «тайна» человека не постижима строгими рациональными средствами науки, но может быть постигнута другими способами представления человеческого духа: философией, религией, искусством, формами мистической и эзотерической практики, которые давно и успешно концентрируют в себе невыразимый опыт человека;

2) ресурс науки в вопросе «тайноведения» еще не реализован, только начинает проявляться. Ее потенциал в том, насколько в своем интересе к человеку наука увидит не только объектную, но и субъектную (деятельную, творческую, фантазийную, субъективную) сторону его сложной целостной природы. «...Именно то, что человек является субъектом, отличает его от прочих естественных объектов; поэтому

любая программа, игнорирующая бытие человека в качестве субъекта, не может считаться программой его исследования как человека», – считает итальянский исследователь Э. Агацци. Отмеченный ускоренный рост числа наук о человеке – более 200! – косвенно свидетельствует о смещении человекознания в этом субъектном направлении, а разработка антропного принципа группой наук, традиционно относящихся к естествознанию, подтверждает эту тенденцию со всей очевидностью.

Другой показательный пример связан с созданием программы единой комплексной науки о человеке, которая разрабатывалась в 60–80-е советские годы в работах *Б. Г. Ананьева* и *И. Т. Фролова*. По инициативе последнего в 1991 году в Российской академии наук был учрежден первый в мире Институт человека с целью поиска путей создания такой науки. В этом же году стал выходить журнал «Человек». Результатом этих усилий явилось издание в 2000 г. философско-энциклопедического словаря «Человек» под общей редакцией *И. Т. Фролова*, ставшего итогом описания и объяснения человеческой сложности, открывающего горизонт ее дальнейшего изучения в науке, философии и других областях.

Как выглядит современный комплекс человековедческих дисциплин? Как они группируются сообразно различным аспектам многогранной объектно-субъектной природы человека? Один из фундаментальных **систематизирующих подходов** *Б. Г. Ананьева* выделяет шесть групп наук, объединенных по разным основаниям, дополняющим друг друга в создании целостного образа человека:

1) науки о человеке как *биологическом виде* (приматология, анатомия человека, археология, палео(древний)социология, палеолингвистика, генетика популяций, биохимия человека и др.);

2) науки об *онтогенетике человека*, индивидуальном развитии от рождения до смерти (онтопсихофизиология, эмбриология человека, возрастная психология, педагогика, сексология, геронтология и др.);

3) науки о *человечестве* (социология, демография, этнография, лингвистика, экономика, география человека, политология, культурология);

4) науки о *взаимодействии человека с природой*, о ноосфере и освоении космоса (общая и социальная экология, биогеохимия, космическая медицина, космическая психология и др.);

5) науки о *личности*, или персоналистика (социальная психология, педагогика, акмеология, этика, эстетика, психология отношений и др.);

6) науки о *человеке как субъекте практической и теоретической*

деятельности (эргономика, инженерная психология, генетическая психология, семиотика, эпистемология, эвристика и др.).

Помимо систематизирующего, в сфере науки сложился также другой вариант интеграции разветвленного материала частных наук о человеке. Он связан с выдвижением определенной сложившейся научной дисциплины в качестве «лидера» при организации комплексных исследований проблем человека или в интеграции данных других наук при построении единого теоретического образа человека. В числе таких «лидирующих» и интегрирующих наук различные исследователи выделяют психологию (К. Роджерс, А. Маслоу), педагогику (С. Гессен), антропологию (К. Ушинский, К. Леви-Стросс), лингвистику (Р. Jakobson), социобиологию (Э. Уилсон), экологию (С. С. Шварц).

Отметим выдвижение на передний план в последние десятилетия *социобиологии*, изучающей оптимальные и деструктивные явления на различных уровнях взаимодействия биологических и социальных процессов, и связанной с ней *экологии человека* (социальной экологии), рассматривающей всякую (не только традиционно-природную) среду как результат такого взаимодействия, как условие человеческого существования и развития. Современный человек ежедневно взаимодействует с различными типами искусственных сред: домашней, образовательной, производственной, досуговой, средой города, поселка, места отдыха и т. д. В активно изменяющейся современной среде возрастают факторы неопределенности, неустойчивости и, как следствие, неблагополучия, агрессивности, неоправданных рисков. Неслучайно проблема качества окружающей среды становится все более весомой при оценке образа и уровня жизни, социокультурных проектов, поведения людей и политики государств, перспектив человечества. Складывающийся современный **экологический подход**, повторим, исследует среду на всех уровнях существования человека и его адаптации к ней – организменном, популяционном, надпопуляционном, общечеловеческом, – восходя до уровня глобальных вопросов. Тем самым экология человека, интегрируя естественнонаучные, социальные, гуманитарные научные дисциплины, поднимается до экологии культуры, становится формой ее современного самосознания. Она дробится на множество «малых экологий» в качестве проекций иных научных дисциплин: этноэкология (например, рассмотрение этноса как популяционной формы адаптации человека), палеоэкология, медицинская экология, психологическая экология, техническая экология, экологическая этика, экология города, села и т. п.

Наиболее интересен сюжет с *антропологией*, который имеет давнюю историю. Термин «антропология», употреблявшийся еще Аристотелем, давший имя книге протестантского гуманиста XVI в. О. Гасманна, в XVII в. ставший синонимом отдельной биологической науки о природе человека, в XVIII столетии был положен *И. Кантом* в основу философской программы исследования человека (и мира, что для него было едино) и определил название последнего прижизненного сочинения «Антропология с прагматической точки зрения» (1798). Этим названием Кант провел границу между **естественнонаучной** (физической, физиологической, биологической) антропологией, которая рассматривает человеческие свойства как порождения природы, исследует то, что «делает из человека природа», и **прагматической** антропологией, которая суть исследование того, что человек как свободное существо делает, может или должен «делать из себя сам». Иначе говоря, проницательный Кант впервые оценил антропологию не столько как науку о человеке-объекте, результате природной эволюции, сколько как о субъекте, результате собственной свободной деятельности, или о произведении, к которому он лично причастен. «Прагматическая» установка немецкого мыслителя проявилась в интересе к познанию внутренних состояний человека через внешние (что станет ведущей задачей психологии в XX в.); в учении о характере, который есть, в отличие от темперамента, плод усилий самого человека; в рассмотрении разнообразных моральных и психологических качеств, чувств, желаний, страстей, человеческих патологий. Кантовская прагматическая антропология, отметим, имела морально-психологическую направленность, соединяла теоретический анализ и обширный эмпирический материал.

В XIX в. естественнонаучная антропология возобладавала. Создание в развитых странах «антропологических обществ» стало веянием времени, интеллектуальной модой. Этому способствовали все большая популярность дарвиновской теории происхождения видов, интерес к вопросам образования рас, археологические находки в древних геологических отложениях черепов и скелетов так называемых неандертальцев, открывшаяся возможность реконструкции единой истории гоминидов, т. е. ископаемого древнего человека и современных людей. Таким образом, сложилась иллюзия воссоздания средствами естественных наук истории человеческой природы, и в науке укрепилась натуралистическая трактовка человека.

Однако кантовская версия, проект «субъектной» антропологии под воздействием исследований общества и культуры (вспомним о зарождении в это время социологии, этнографии, психологии), неуклон-

но пробивает себе дорогу. Она обнаруживает себя на основе толкования антропологии как совокупной науки о человеке, рассматривающей его в естественнонаучном, биологическом, социальном, культурном, психологическом аспектах. В конце XIX в. подход к целостному познанию человека в единстве его физического, умственного и нравственного развития убедительно реализовал русский ученый и педагог К. Д. Ушинский в классическом исследовании «Человек как предмет воспитания», которое имело характерный подзаголовок «Опыт педагогической антропологии». Этот опыт прагматической антропологии, в отличие от кантовской, имел уже педагогическую направленность и был развит через несколько десятилетий другим русским мыслителем-педагогом С. Гессеном, правда, уже не в России (он эмигрировал).

В XX в. целостный подход в изучении человека в рамках антропологии получил продолжение, особенно в Англии и США. Французский этнограф и философ К. Леви-Стросс отмечал в книге «Структурная антропология», что «в англосаксонских странах антропология ставит перед собой цель познать человека вообще, охватывая этот вопрос во всей его исторической и географической полноте. Она стремится к познаниям, применимым ко всей совокупности эпох эволюции человека, скажем, от гоминид до человеческих рас. Она тяготеет к положительным или отрицательным обобщениям, справедливым для всех человеческих обществ – от большого современного города до маланезийского племени». Но процесс движения к такому видению человеческого предмета не так прост: «зеркало» как условие цельности образа трескается, и антропология дробится на «осколки» разной величины. Сообразно основным аспектам исследования человека складываются своего рода «большие» секторы антропологии: биологический, социальный, культурный. Как проекция антропологического подхода внутри сложившихся наук или сфер знания и деятельности, возникают многочисленные «малые» антропологии: экономическая, юридическая, политическая, художественная, музыкальная, поэтическая и др.

4. Научно-философские программы целостного изучения человека. Культурологический подход раздвинул границы современного человекознания. На основе дифференциации дисциплин знания, их систематизации и группировки, а также теоретического конструирования человеческой сложности складываются фундаментальные исследовательские программы, своего рода метаантропологии. Такие программы-проекты получили воплощение в энциклопедических словарях «Человек» нового поколения. Сопоставим структуру двух отече-

ственных словарей «Человек», вышедших практически одновременно, в 2000 г. Первый подготовлен коллективом исследователей российского Института человека, второй – двумя авторами Ю. Г. Волковым и В. С. Поликарповым.

Словарь Института человека

Содержательные линии изучения человека

1. Место человека в мироздании.
2. Природно-биологические основы его жизнедеятельности.
3. Биофизиологическое строение.
4. Информационно-энергетическая структура организма.
5. Становление и функционирование психики, эмоций и интеллекта.
6. Особенности поло-возрастного развития.
7. Исторические и социально-культурные формы общежития.
8. Этно-культурные и демографические характеристики человечества.
9. Основные способы и области деятельности.
10. Важнейшие атрибуты человеческой природы (разум, воля, память, воображение и т. д.).
11. Основные интеллектуально-эмоциональные состояния (любовь, ненависть, страх, смех, стыд и т. д.).
12. Психологические характеристики личности.
13. Нравственно-мировоззренческие основы человеческого бытия (смысл жизни, свобода, ответственность, долг, честь).
14. Глобальные последствия жизнедеятельности человеческого общества.

Словарь Ю. Волкова и В. Поликарпова

Измерения исследования человека

1. Космическое измерение (человек как универсум).
2. Биолого-медицинское измерение (развитие человека от биологического существа к биосоциальному в связи с эволюцией от биосферы к ноосфере).
3. Социальное измерение (человек как «свернутое» общество).
4. Культурное измерение (пребывание человека посредством культурных форм).
5. Познавательное-психологическое измерение.
6. Этическое измерение (нравственные основания и ценности).
7. Экзистенциальное измерение (риски и угрозы человеческого существования).
8. Эссенциальное измерение («инвариантное ядро» человека выражено в философских подходах к человеку).

9. Темпоральное измерение (время как характеристика человеческого бытия).

10. Футурологическое измерение (альтернативы и перспективы существования человечества).

Отметим сходство и различие этих двух программ исследования человека. Сходство – в логике развертывания от космологии до глобалистики, выделении биологического, социального и культурологического аспектов триединой человеческой природы, акцентировании духовных (психологических, познавательных, этических) атрибутов индивидуального бытия. Принципиальное различие – в обозначении экзистенциального, эссенциального и темпорального измерений в словаре Волкова – Поликарпова. Экзистенциальное измерение определяет интерес к повседневной эмпиричности и одновременно уязвимости, экстремальности человеческого существования; эссенциальное – к сущностным характеристикам его природы (телесность, индивидуальность, личностность, социальность, разумность, иррациональность, свобода, эстетическое отношение, коммуникативность и др.); темпоральное – к фактору времени в его внешних, объективных и внутренних, субъективных проявлениях. В своем интересе к человеку философия прошла долгий исторический путь от эссенциального измерения (классические формы философии) к экзистенциальному (неклассические стили философии). И пришла к **единству этих измерений**. Это следует из сопоставления программ.

5. Подход к человеку средствами философии, или познавательные основания философской антропологии. Философия имеет свой глубинный интерес к человеку, т. к. по определению – исследовать базисные основания отношения человека к миру – в каждом конкретном философском построении, будь то ранний позитивизм или экзистенциализм (в стиле Бердяева), присутствует тот или иной, неявный или явный антропологический образ. Но что же делает этот философский интерес совершенно особым, уникальным?

1. Философия высвечивает человека не как данность, наличность, что есть именно задача науки (наук), а как **возможность, потенциальность, перспективу**, исходя из его фактического несовершенства и незавершенности. По мысли Мамардашвили, философия «строит нечто вроде *отрицательной онтологии человека*, то есть как бы *онтологии отсутствия*» (выделено автором). И человек в ее построениях подобен теоретической конструкции, конечно, соотносящейся с его реальным бытованием, но и далекой от него. И таких конструкций, как показывает факт разнообразия концепций человека в философии, может быть немало.

2. Характеристика возможного, не- или недо-осуществленного в человеке предполагает в нем установку на действие (интенция) и, соответственно, оценку мотива и самого действия с точки зрения **должного, совершенного, идеального** («как должно быть»), противопоставляясь тем самым высочайшей целесообразности поведения животных. Этим человек предъявляет себя в качестве субъекта, а философия, выделяя это качество как фундаментальное, рассматривает человека как ценностно-ориентированное существо. Ценности в его существовании имеют роль/функцию конструирующих начал, жизнеобеспечивающих «курсоров» разной степени, глубины и дальности действия. И философия (не наука) становится инструментом поиска, выделения, обоснования, селекции, ранжирования, презентации, даже маркетингования и т. д. этих ценностей. По существу каждая определенная философия, в отличие от нейтральности науки, выделяет в рамках своей теоретической конструкции блок антропологических ценностей, определяющих ее «лицо», оригинальность, интеллектуально-культурный потенциал. Допустим, в конструкции экзистенциализма акцентируются индивидуальное, целостно-психологическое, свободное, эмотивно-волевое начала в статусе базовых человеческих ценностей. Они дополняются, варьируются, развиваются у конкретных авторов – сверхиндивидуальное, духовный прорыв как откровение у Бердяева, отвращение к реальности, «тошнота» у Сартра, «бунт», протест у Камю, – сохраняя содержательное и смысловое единство. Приобретая положение ценностной системы, некой культурной матрицы.

3. Выработка такой системы достигается особым образом, особой технологией, выраженной в специфическом когнитивном стиле философии, замкнутом на **рефлексию**. Когда процедуры познания строятся не через непосредственное ознакомление с объектом или опосредованное построение моделей объекта путем дедуктивных рассуждений, как это происходит в науке, а, по утверждению Э. Агацци, «через *феноменологическую очевидность*, которая своей точкой отсчета имеет не содержание некоторого интерсубъективного наблюдения, а содержание живого переживания». Рефлексия на основе живого переживания и феноменологической очевидности «совершается не над отдельными и ограниченными фрагментами эмпирического материала, но над глобальными и комплексными фактами и ситуациями, смысл которых и условия их возможности философия пытается понять и исследовать, добываясь при этом и до условий их постижимости». Все понятийные формы и ценностные ориентиры, вырабатываемые философией, являются результатом такой рефлексии. Там, где органически соединяются переживание и тонкая интел-

лектуальная рефлексия, возникают специальные философские методы: трансцендентальный (Кант), социально-аналитический (Маркс, Фромм), психоаналитический (Фрейд, Юнг), феноменологический (Гуссерль), герменевтический (Гадамер), аналитический (Витгенштейн), деконструкции (Деррида), – в которых реализуется желаемое субъект-объектное проникновение в человеческий предмет и которые не менее строги, чем точные методы науки. Соответственно, понимание/освоение этих методов и создаваемых ими типов философии и концепций человека предполагают резонанс переживания, движение к очевидности и философскую рефлексию. Чтобы встать на этот путь, почувствовать философский подход к человеку, надо познакомиться с разнообразием современной философии.

Тема 2. Ценностное отношение человека к миру.

Аксиология

1. Ценности и философия ценностей – ядро философской антропологии.
2. Этика в составе аксиологии. От этики добродетели к этике ответственности.

Ключевые слова: аксиология, истоки аксиологии; ценности, трактовки ценностей (трансцендентальная, психологическая, культурно-историческая, социологическая).

Этика, мораль, нравственность; категории этики; рационализм и натурализм в этике; иерархия ценностей; кризис классического гуманизма; этическое в современном социальном познании и практике.

1. Ценности и философия ценностей – ядро философской антропологии. Органическим продолжением и дополнением философской антропологии является аксиология, теория и проблематика ценностей как относительно новый и перспективный раздел философии. Неслучайно эта проблематика начинает складываться у философов-неокантианцев (В. Дильтей, Г. Риккерт, В. Виндельбанд и др.) более чем через полувековой интервал после кантовского «антропологического поворота». Апелляция к человеку как субъекту, его внутреннему миру подкрепляется пониманием социального, культурного, языкового, коммуникативного пространства его жизнедеятельности. Соответственно, мир ценностей в качестве значимостей и ориентиров предстает аккумуляцией человеческого отношения к миру, а философия предъявляет себя как способ интеллектуальной аналитики, обоснования, экспертизы и конструирования ценностных систем. Через антропологию аксиология приобретает в составе философии фундаментальный статус.

Может рассматриваться в качестве новой/«старой» грани ее прикладного назначения – заниматься «переоценкой ценностей». Аксиология видоизменяет образ философии, ее онтологию, гносеологию, этику.

Являя единство объектного и субъектного, ценности обладают надчеловеческой, наиндивидуальной бытийностью. По отношению к единичному человеку они – система координат: норм, стандартов, правил, предписаний. Они иерархично устроены, вертикальны и горизонтальны, пронизывают все сферы жизни. Они тотальны. Представим организм человека, его здоровье как ценностные величины. «Дано мне тело. Что мне делать с ним?» – далеко не риторически спрашивал О. Мандельштам. Вместе с тем они существуют в человеческом преломлении – восприятии, переживании, осмыслении, интерпретации. Это также естественная грань их бытия. И на этом смыслообразующем маршруте они достигают статуса ценностей. Существуют модусы ценностного отношения: отчужденные и освоенные, «теневые» и артикулированные ценности, когда отношение к организму и здоровью (своему и не только) становится предметом «заботы». На этом уровне открывается познавательный-практический аспект аксиологии.

В тотальном вертикально-горизонтальном поле ценностей векторы движения и изучения разнообразны: социальные, этнические, групповые, профессиональные, культурные, гендерные, индивидуальные и пр. Главное, сам человек как единичность и индивидуальность делает себя, личные качества и потенции предметом анализа, вступая в область философско-практической аксиологии.

2. Этика в составе аксиологии. От этики добродетели к этике ответственности. Этика, будучи учением о должном в человеческом поведении и действии, является завершающим разделом аксиологии. Собственно финализирующей частью философии в ее прикладном назначении. Это демонстрирует исторический процесс развития философии. Этика как философская рефлексия над индивидуальным поступком и человеческими нравами сложилась уже в древних формах философии, что было закреплено Аристотелем соответствующим названием сочинения и термином – «этика». Она рассматривалась им в значении «практической философии». Это произошло до возникновения аксиологии и осознания проблемы ценностей. Такова была первоначальная «этика добродетели», назвавшая ряд безусловных благих человеческих ценностей: мудрость, справедливость, владение собой, смелость, скромность, естественность, правдивость.

Кант называет этику «практическим разумом», вскрывает конфликтность морального действия и этического сознания, обосновыва-

ет нормативность и императивность этого разума. Он создает «этику долга», для которой рациональная мотивация и внутреннее повеление связаны в обусловленности естественным законом единичного и общечеловеческого единства, названным «категорическим императивом». Позиция Канта шла к пониманию человеческого поведения вопреки неблагоприятным обстоятельствам, как их преодолению.

В послекантовскую эпоху, в период развивающегося рыночного общества на передний план выходит целевая установка поведения на результативность, эффективность, прибыль. Складывается «этика полезности» (И. Бентам, У. Джемс, Ч. Пирс), ее не вполне точно называют «этикой ценностей», рассматривая ценность в более узком значении полезности. Такая установка закрепляет релятивизацию (относительность) этических ценностей, подменяет их этикетностью, системой групповых, корпоративных обязательств, означает своего рода «смерть этики».

Поэтому на рубеже тысячелетий в условиях возрастания рисков, факторов неопределенности частного и общечеловеческого существования все активнее ставится вопрос об обновлении этической теории, обосновании этики ответственности (Г. Йонас). Одновременно наблюдается своего рода реабилитация этического знания и ценностно-этической проблематики, поиск путей решения конфликтных ситуаций, движение к созданию различных вариантов прикладной этики.

РАЗДЕЛ VII. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НАУКИ И ТЕХНИКИ

1. Что такое наука?
2. Атрибуты научного знания. Уровни организации научного знания.
3. Научное познание как деятельность.
4. Наука и общество.
5. Наука и культура.

Ключевые слова: наука и философия; типы рациональности; наука как деятельность; научная картина мира; развитие научного знания; классификация наук; методология научно-познавательной деятельности; наука как феномен культуры; социальные функции науки; этика ученого.

1. Что такое наука? Сформулировать логически удовлетворительный и философски обоснованный ответ на этот «детский», казалось бы, вопрос отнюдь не легко, поскольку за ним скрываются многочисленные проблемы, не имеющие окончательных решений.

Какие же проблемы скрываются за вопросом «Что такое наука?». Прежде всего, проблема *происхождения науки*. Подвергнем ее анализу, т. е. мысленно разделим на составляющие и выделим главные затруднения.

Где и когда впервые возникает наука? Здесь недостаточно ограничиться «школярскими» ответами, назвать страну или цивилизацию (например, Шумер, Древний Египет или Греция) и век. Главная трудность в том, чтобы объяснить и обосновать любой из предлагаемых ответов: «Почему именно в этой цивилизации и культуре именно в данное время, а не раньше и не позже?». Далее, **нельзя отождествлять** понятия «знание» и «наука»; первое из них – родовое, второе – видовое. Не всякое знание является научным! Кроме того, наука не может существовать в культуре, не имеющей письменности. К тому же, необходимо учитывать научные достижения древнегреческих мыслителей. К ним относятся: три великие научные программы Античности: 1) *математическая* (пифагорейско-платоновская), в рамках которой был сформулирован *закон консонансов* – первый в истории науки закон природы, выраженный в математической форме, а также идеи симметрии и мировой гармонии, геометрия Евклида, арифметика Диофанта, астрономия Птолемея и др.; 2) *атомистическая* программа – попытка создания целостной материалистической картины мира на основе идей

о движении и взаимодействии атомов (Левкипп, Демокрит, Эпикур, Лукреций и др.); 3) *программа Аристотеля* – учение о материи и форме, учение о движении, идеи непрерывности, актуальной и потенциальной бесконечности, труды по зоологии, психологии, поэтике, риторике. Все это – исторические аргументы.

Следующая группа – аргументы логические и методологические. Аристотель впервые разработал *логику* – науку о мышлении, о доказательстве. Центральная проблема логики Аристотеля – вопрос о том, как должно строиться правильное дедуктивное рассуждение (силлогизм). Термины «научное доказательство» и «доказывающий силлогизм» он употребляет как синонимы. Ответ Аристотеля на первый вопрос гласит: **«Наука есть вид бытия, способный доказывать»**. Следовательно, первая черта научного знания – его доказательность.

Далее, опираясь на идеи Платона, Аристотель сформулировал *классическую концепцию истины*: «Истина – это соответствие знаний действительности». При этом подразумевается, что знания выражены в форме суждений, высказываний (например, «Трава зеленая», «Мед сладкий», логическая форма: S есть P), а действительность – это чувственно-воспринимаемый мир (реальность, мир вещей). В своих трудах по логике Аристотель разработал также *методологию* – учение о методах познания в эмпирических (опытных) и теоретических науках.

Все эти аргументы доказывают обоснованность еще одного ответа на ранее поставленные вопросы: **наука – это познание мира по способу древних греков** (Дж. Барнет).

Возвращаясь к проблеме происхождения науки, укажем другую ее компоненту. Из чего (из каких форм культуры) возникает наука? Отвечая на этот вопрос, исследователи указывают разные истоки: технику эпохи неолита, повседневное (обыденное) знание, миф, магию и т. д. Весьма обоснованной является такая версия: **«Наука возникает в материнском лоне философии»** (П. П. Гайденок). Очевидно, что решение этой проблемы «упирается» в понимание природы самой науки, в частности – в адекватное понимание специфики научного знания, его структуры, функций и закономерностей развития.

2. Атрибуты научного знания. Уровни организации научного знания. Наука – это организованное знание. Этот тезис, служащий очередным вариантом ответа на вопрос «Что такое наука?», сформулировал английский философ-позитивист *Герберт Спенсер* (1820–1903). Такой ответ направляет любого вопрошающего на поиски основных существенных признаков – или *атрибутов* – научного знания. Три таких атрибута впервые указал Аристотель.

Первый атрибут научного знания – его **доказательность**. Повторим еще раз, что по определению самого Аристотеля, наука есть вид бытия, способный доказывать. Само же доказательство может быть доказательством только о том, что не может происходить иначе, т. е. о необходимом, а также об общем. Таким образом, научные утверждения – законы, аксиомы, теоремы и др. – характеризуются необходимостью своего содержания и всеобщностью своего применения. Лучшая иллюстрация этому тезису – закон всемирного тяготения.

Второй атрибут – способность объяснения: научное знание успешно выполняет **объяснительную функцию**. Например, объясняет, почему происходят затмения Луны и Солнца, почему небо голубое, а деревья зеленые, почему происходят экономические кризисы и т. п.

Третий атрибут – **системность**, системная организация научного знания, его единство в сочетании с подчинением одних знаний другим. Системность научного знания имеет множество аспектов. Рассмотрим важнейший из них.

Уровни организации научного знания. Прежде всего уточним термины. Во-первых, здесь и далее мы отождествляем понятия «научное знание» и «естественно-научное знание». Во-вторых, речь идет о фундаментальных естественно-научных дисциплинах – таких, как физика, химия, биология, астрономия и т. д. В-третьих, о внутренней структуре этих дисциплин. С учетом сказанного можно выделить в указанной структуре следующие три уровня:

1) *эмпирический* – он включает научные факты, различные формы их упорядочения (систематика, классификация и т. п.) и эмпирические законы – устойчивые связи между явлениями. Эти факты и законы устанавливаются посредством эмпирических методов – наблюдений, измерений и экспериментов. Уместно напомнить афоризм великого русского физиолога И. П. Павлова: «Факты – это воздух ученого»;

б) *теоретический* – он включает гипотезы, модели, теории и другие формы научного знания, выполняющие функции объяснения и предсказания (прогнозирования). Некоторые научные законы приобретают статус принципов (начал). «Ценность принципа определяется количеством фактов, которые он объясняет» (Р. У. Эмерсон).

Однако научная теория не описывает непосредственно окружающий мир; она описывает *идеальные объекты* (например, материальные точки, идеальный газ), их свойства и отношения. Тем не менее, теоретические законы позволяют понять свойства реальных объектов – это происходит благодаря взаимодействию эмпирического и теоретического знания, благодаря их *самокоррекции* (Ч. С. Пирс). Взаимодействие эмпирического

и теоретического знания в процессе конкретного исследования, в ходе историко-научного или методологического анализа познавательной деятельности – одна из главных и труднейших проблем философии науки. Ее пытался решить И. Кант в «Критике чистого разума», однако его версия – *априоризм* – не выдержала испытания временем. Научная революция в физике на рубеже XIX–XX вв., отмечал А.Эйнштейн, убедительно доказала, что нет прямого пути от опыта к теории. В создании фундаментальных научных теорий заметную роль играют философско-мировоззренческие, метафизические идеи, образы, категории;

в) *мировоззренческий* или уровень научной картины мира (НКМ). Однако в понимании его природы нет согласия среди специалистов. Некоторые исследователи (например, В. С. Степин) характеризуют этот уровень как основания науки, включающие: идеалы и нормы исследования, НКМ и философские основания науки.

Необходимо подчеркнуть, что в процессе научного познания все указанные уровни организации постоянно взаимодействуют друг с другом, совместно выполняя различные познавательные функции. Например, в истории физики многократно воспроизводились ситуации, в которых первичная гипотеза, в соответствии с которой планировались экспериментальные исследования, была «подсказана» физической картиной мира.

3. Научное познание как деятельность. Изложенный выше подход к пониманию науки – его можно назвать *когнитивным* – не является единственным и тем более исчерпывающим. Действительно, в немецкой классической философии были разработаны идеи, которые позднее сформировали новый, *деятельностный подход* в эпистемологии (теории научного познания).

Этот же принцип развивался в философии Маркса, понимаемой многими марксистами как «философия практики». В советский период был сформулирован указанный подход к пониманию науки.

Наука – это специализированная деятельность социально организованного субъекта, направленная на познание законов реальности.

Структуру любой человеческой деятельности – в том числе научно-познавательной и инновационной – в первом приближении можно отобразить с помощью гегелевской триады: «Цель – Средства – Результат». Эта триада категорий позволяет более глубоко понять природу научного познания.

Цель науки. Любая деятельность направляется и регулируется своей целью. Цель ставит субъект, который руководствуется определенными потребностями и ценностями. По этому поводу В. С. Степин

пишет: «Деятельность всегда регулируется определенными ценностями и целями. Ценность отвечает на вопрос: для чего нужна та или иная деятельность? Цель – на вопрос: что должно быть получено в деятельности? Цель – это идеальный образ продукта. Она воплощается, опредмечивается в продукте, который выступает результатом преобразования предмета деятельности».

Какова цель науки? Получение знаний? Но знания, к тому же весьма ценные, мы получаем и в повседневной жизни, и в приобщении к настоящему искусству, и при чтении произведений великих философов и т. д. Следовательно, необходимо уточнить: каких знаний? В. А. Светлов отвечает так: «Когда человек нуждается в знании законов реальности, в которой он живет и творит, тогда ему требуется научное знание о ней». Наука давно уже стала главным источником знаний о законах мироздания. Однако многие люди ценят ее прежде всего за практическую полезность и надежность: «Наука – это ансамбль рецептов, которые всегда выполняются» (Поль Валери).

Почему же выполняются эти рецепты? Философы-материалисты дают такой ответ: «Потому что научные рецепты и прогнозы основаны на объективно истинном знании о природе». Эффективность научного знания определяется и обеспечивается его истинностью, его соответствием объективной реальности. «Отыскание истины должно быть целью нашей деятельности; это единственная цель, которая достойна ее», – отмечал А. Пуанкаре. Советский философ Э. М. Чудинов утверждал тот же по сути тезис: «Истина является целью всей познавательной деятельности человека. ... **Понятие истины выражает самую сущность науки.** Без нее нельзя понять структуру, динамику развития и цель научного познания. Стремление к знанию, соответствующему объективному миру, составляет важный мотив деятельности ученых» [Чудинов, с. 3]. Подчеркнем, что оба философа сходятся в понимании цели науки, несмотря на существенные расхождения по другим вопросам.

Средства НПД. В любой деятельности средства должны соответствовать цели. Например, нельзя отремонтировать ноутбук с помощью кувалды. Согласно Гегелю, «истина средства заключается в его адекватности цели». Следовательно, средство той или иной деятельности является адекватным, если оно соответствует поставленной цели (впрочем, это условие есть необходимое, но не достаточное для достижения цели). Методологи выделяют два вида средств научно-познавательной деятельности:

технические – измерительные приборы, экспериментальные установки, вычислительные устройства и т. д. Их значимость постоянно

возрастает. Так, например, прогресс в физике элементарных частиц во многом обеспечивает «стратегическая триада» – ускорители, детекторы и компьютеры;

семиотические (знаково-символические, языковые) средства – искусственные языки различных наук, языки программирования и др.

«Математика – это тоже язык», – утверждал Дж. У. Гиббс; более того, это универсальный язык современной науки, наряду с естественными языками и языком философии.

Результаты НПД. Учитывая такие существенные особенности современной науки, как единство фундаментальных и прикладных исследований, формирование технонауки, ее результаты следует понимать достаточно широко, не сводя их только к новому знанию. *Инновационную деятельность* мы рассматриваем как естественное продолжение научно-познавательной деятельности. Можно выделить четыре вида результатов:

новые знания, представленные в форме *научного текста* – статьи, препринта, монографии и т. д. Современные научные тексты отличаются: а) элитарностью, или эзотеричностью, языка; б) лаконичностью изложения и его скрытой глубиной; в) отсутствием авторской оценки социальной значимости полученных результатов и др.;

технические и/или технологические инновации – речь идет о создании принципиально новых технических устройств (таких, например, как мазер, лазер и др.), материалов (полимеры, композиты), лекарств. Все это, говоря словами К. Маркса, есть «овеществленная сила знания»;

социальные инновации – например, социальные сети в Интернете или новые педагогические технологии;

личностное знание – новые умения, убеждения, ценностные установки, сформировавшиеся у того или иного исследователя, его коллег и учеников. М. Полани утверждал, что «в каждом акте познания присутствует страстный вклад познающей личности».

В качестве особого результата (или «продукта») НПД необходимо выделить также *мировоззренческое знание*, представленное в форме научной картины мира (НКМ). При этом однако следует учитывать специфическую природу НКМ, проявляющуюся в следующих аспектах:

генетическом – НКМ возникает как результат «синтеза» определенной фундаментальной научной теории (или нескольких теорий) и интеллектуально-духовной «атмосферы» данного времени, того, что принято обозначать как «дух времени»;

структурном – единицами НКМ являются научные принципы. Таковы, например, принципы атомизма, детерминизма, инвариантно-

сти. Эти принципы имеют вполне определенное историческое содержание и форму;

функциональном – НКМ в целом и указанные принципы в частности выполняют различные внутринаучные и социокультурные функции. Таковы, например: а) эвристическая функция – НКМ играет роль исследовательской программы, направляя эмпирические и теоретические поиски; б) интегративная – упорядочение, систематизация полученных результатов; в) прогностическая – прояснение перспектив и другие.

Понятие НКМ играет ведущую роль в мировоззренческих дискуссиях, всегда сопровождающих развитие общества.

4. Наука и общество. Несомненно, что наука зарождается, функционирует и развивается в обществе, то есть представляет собой общественное (социальное) явление. Поэтому на вопрос: «Какова природа науки?» можно дать однозначный ответ: «Наука имеет социальную природу». Социально-философский анализ научного познания производится в двух направлениях: а) от общества к науке и б) от науки к обществу. Эти «движения», т. е. направления исследований, не следует противопоставлять, их результаты должны дополнять друг друга. Рассмотрим последовательно их основные проблемы и достижения.

От общества к науке. В этом направлении изучается взаимодействие науки с другими сферами общественной жизни: экономической, социальной, политической, культурной. Философы, работающие в марксистской традиции, выделяют следующие всеобщие сферы жизнедеятельности общества:

сфера материального производства – она включает в себя: а) технико-технологическую сторону и б) производственные отношения, прежде всего отношения собственности между людьми по поводу орудий и средств труда и полученных продуктов труда;

социальная сфера – она включает распределение и потребление материальных и духовных благ и **воспроизводство человека** как природного, социального и духовного существа;

политическая сфера, обеспечивающая управление общественными процессами;

ценностная сфера, включающая деятельность людей по ценностному освоению мира, т. е. то, чем занимаются искусство, мораль, религия, идеология и философия;

когнитивная сфера, включающая деятельность и отношения между людьми по производству знаний. Эта подсистема общества обеспечивает производство, совершенствование и реализацию знаний, необходимых обществу.

СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Введение в философию : учеб. пособие для вузов / И. Т. Фролов [и др.] 3-е изд., перераб. и доп. М. : Республика, 2003. 623 с.
2. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками / В. Виндельбанд. В 2 т. Т. 2. От Канта до Ницше. М. : Терра-Канон-Пресс-Ц, 2000. 512с.
3. Гайденко П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой / П. П. Гайденко. М. : Либроком, 2011.
4. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения / А. Х. Горфункель. М. : Либроком, 2010.
5. Губин В. Д. Философия : учебник / В. Д. Губин. М. : Проспект, 2010.
6. История философии : учебник для вузов / А. В. Белов, Г. В. Драч, В. Н. Дубровин [и др.] ; под ред. В. П. Кохановского. 7-е изд. Ростов н/Д. : Феникс, 2011.
7. Канке В. А. Философия. Исторический и систематический курс : учебник для студентов вузов / В. А. Канке. М. : Логос, 2009. 375 с.
8. Кохановский В. П. Философия. Учебник для высших учебных заведений / В. П. Кохановский, В. П. Яковлев. Ростов н/Д : Феникс, 2009.
9. Мотрошилова Н. В. История философии: Запад – Россия – Восток / Н. В. Мотрошилова. М., 2012. Кн. 3: Философия XIX–XX вв.
10. Соколов В. В. Средневековая философия : учебное пособие / В. В. Соколов. М. : Высшая школа, 1979.
11. Рассел Б. История западной философии / Б. Рассел. М. : АСТ, 2010.
12. Философия: учебник для вузов: для нефилос. специальностей / под ред. А. Ф. Зотова, В. В. Миронова, А. В. Разина. 6-е изд., перераб. и доп. М. : Академический Проект, 2009.
13. Фишер К. История новой философии / К. Фишер. В 10 т. Т. 4, 5. М. : Директмедиа Паблишинг, 2008.

Хрестоматии

1. Антология мировой философии / под ред. В. В. Соколова. В 4 т. Т. 2. М. : Мысль, 1970.
2. Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения / сост. С. В. Перевезенцев. М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2001.
3. Кемеров В. Е. Хрестоматия по социальной философии / В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов. М. : Академический Проект, 2001.
4. Постмодернизм : энциклопедия. Мн. : Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001. 1040 с.
5. Русская философия : энциклопедия / под общ. ред. М. А. Маслина. М. : Алгоритм, 2007.
6. Современный философский словарь / под ред В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. М. : Академический Проект, 2004.
7. Социальная философия : словарь / под ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. М. : Академический Проект, 2003.
8. Философия : энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. М. : Гардарики, 2009.
9. Философия : хрестоматия. М. : РАГС, 2006.
10. Хрестоматия по западной философии. Античность. Средние века. Возрождение. М. : АСТ, 2008.
11. Хрестоматия по философии. М. : Проспект, 2008.
12. Хрестоматия по истории философии / под ред. Л. А. Микешиной. В 3 ч. Ч. 1. М. : Владос, 1998.
13. Этика : энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресяна, А. А. Гусейнова. М., 2001.

Дополнительная литература

1. Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта / Д. Антисери, Дж. Реале. Т. 3. СПб. : Пневма, 2002.
2. Айдинян Р. М. Система понятий и принципов гносеологии / Р. М. Айдинян. Л., 1991.
3. Алексеев П. В. Теория познания и диалектика / П. В. Алексеев, А. В. Панин. М. : Высшая школа, 1991.
4. Барулин В. С. Социальная философия : учебник / В. С. Барулин. 2-е изд. М. : ФАИР-ПРЕСС, 2000. 560 с.

5. Бердяев Н. А. О русской философии / Н. А. Бердяев. Свердловск : Издание Уральского ун-та, 1991.
6. Бохенский Ю. Современная европейская философия / Ю. Бохенский. М. : Научный мир, 2000.
7. Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм / К. Бурдах. М. : РОССПЭН, 2004.
8. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. М., 1988.
9. Гайденко П. П. Понимание бытия в античной и средневековой философии / П. П. Гайденко // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 284–307.
10. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. М. : Республика. 1991. 495 с.
11. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. М., 2008.
12. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель. М., 2009.
13. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. Т. 1. Наука логики. М. : Мысль, 1974. 452 с.
14. Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения / А. Х. Горфункель. М. : Мысль, 1977.
15. Губин В. Д. Онтология: Проблема бытия в современной европейской философии / В. Д. Губин. М. : РГГУ, 1998. 191 с.
16. Гулыга А. В. Немецкая классическая философия / А. В. Гулыга. М., 1985.
17. Гуревич П. С. Основы философии : учебное пособие / П. С. Гуревич. М. : Гардарики, 2000. 438 с.
18. Гусейнов А. А. История этических учений / А. А. Гусейнов. М. : Гардарики, 2003.
19. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия / Э. Гуссерль // Вопросы философии. 1986. №3. С. 104–110.
20. Гуссерль Э. Феноменология / Э. Гуссерль // Логос. № 1. 1991.
21. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида. СПб. : Академический проект, 2000.
22. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / В. Дильтей. М. : Иерусалим, 2000.
23. Дубровский Д. И. Информация. Сознание. Мозг / Д. И. Дубровский. М., 1980.

24. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон. М. : Республика, 2004. 678 с.
25. Звиревич В. Т. Философия древнего мира и средних веков / В. Т. Звиревич. М. : Акад. Проект, 2004. 415 с.
26. История восточной философии / отв. ред. М. Т. Степанянц. М., 1998.
27. Зотов А. Ф. Современная западная философия : учеб. / А. Ф. Зотов. М. : Высшая школа, 2005. 781с.
28. История философии: Запад-Россия-Восток. Кн.1: Философия древности и средневековья : учебник / под ред. Н. В. Мотрошиловой. 2-е изд. М. : Греко-латинский кабинет, 1996. 480 с.
29. Камю А. Бунтующий человек / А. Камю // Философия. Политика. Искусство. М., 1990.
30. Кемеров В. Е. Введение в социальную философию / В. Е. Кемеров. М., 2000. С. 91–94.
31. Кемеров В. Е. Социальная философия : учебник для высшей школы / В. Е. Кемеров. М : Академический Проект; Екатеринбург : Деловая книга, 2004. 384 с.
32. Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия / В. Н. Кузнецов. М., 2003.
33. Левит К. От Гегеля к Ницше: Революционный перелом в мышлении XIX века: Маркс и Кьеркегор / К. Левит. СПб., 2002.
34. Лойфман И. Я. Единство природы и круговорот материи / И. Я. Лойфман, В. П. Стадник. Свердловск, 1988.
35. Лосев А. Ф. Русская философия / А. Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
36. Мамардашвили М. К. Анализ сознания в работах К. Маркса / М. К. Мамардашвили // Как я понимаю философию. М., 1992.
37. Мамардашвили М. К. Лекции по античной философии / М. К. Мамардашвили. М., 1997.
38. Марков Б. В. Культура повседневности : учебное пособие / Б. В. Марков. СПб.: Питер, 2008. 352 с.
39. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс. М., 1974. Т. 42.
40. Маркс К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 3. М. : Гос. изд. полит. лит-ры, 1955.

41. Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке / под общ. ред. Б. Г. Юдина. М. : Прогресс; Традиция, 2007. 368 с.
42. Найман Е. А. Деконструктивная методология Ж. Деррида / Е. А. Найман. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1996. 100 с.
43. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. М., 2005.
44. Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. М., 1990.
45. Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма / Т. И. Ойзерман. М., 1974.
46. Пивоваров Д. В. Основные категории онтологии / Д. В. Пивоваров. Екатеринбург : УГТУ-УПИ, 2003.
47. Плотников В. И. Онтология : хрестоматия / В. И. Плотников. Екатеринбург : УГТУ-УПИ, 2004.
48. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля / П. Прехтль. Томск : Водолей, 1999.
49. Проблема человека в западной философии / сост. П. С. Гуревич. М., 1988.
50. Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней / Б. Рассел. М. : Академический Проект, 2008.
51. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней / Д. Реале, Д. Антисери. СПб. : Петрополис, 1994.
52. Романенко Ю. М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания / Ю. М. Романенко. СПб., 2003. 779 с.
53. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов : сборник переводов. М., 1989.
54. Скирбекк Г. История философии / Г. Скирбекк. М., 2000.
55. Соколов В. В. Историческое введение в философию. История философии по эпохам и проблемам / В. В. Соколов. М. : Академический проект, 2004.
56. Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев. М., 1990.
57. Спиркин А. Г. Сознание и самосознание / А. Г. Спиркин. М., 1972.
58. Суворова Н. А. Введение в современную философию / Н. А. Суворова. М., 2005. 72 с.
59. Теория познания : в 4 т. / под ред. В. А. Лекторского, Т. И. Ойзермана. М., 1991–1995.

60. Тростников В. Н. Вера и разум. Европейская философия и ее вклад в познание истины / В. Н. Тростников. М. : Грифон, 2010. 224 с.
61. Философия : учебник для вузов / под общ. ред. В. В. Миронова. М. : Норма, 2005. 673 с.
62. Философы XX века : сб.ст. М., 1999. 263 с.
63. Фромм Э. Душа человека / Э. Фромм. М., 1992.
64. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. М., 1977.
65. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. М. : Ad marginem, 1997.
66. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер. М., 1993.
67. Чудинов Э. М. Природа научной истины / Э. М. Чудинов. М., 1977.
68. Ясперс К. Духовная ситуация времени / К. Ясперс. М., 1990.
69. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования / К. Ясперс. М., 2000.

Электронный образовательный ресурс

УМК-Д : Философия : учебное пособие, хрестоматия, рабочая программа, контрольные задания, методические указания / под ред. Н. П. Коноваловой. Екатеринбург : УрФУ, 2012. Режим доступа: http://study.urfu.ru/umk/umk_view.aspx?id=10892.

Интернет-ресурсы

1. Intencia : сайт о философии. Режим доступа: <http://intencia.ru/index.php>.
 2. Filosofia.net. Все о философии. Режим доступа: <http://www.filosofa.net>.
 3. Платоновское философское общество. Режим доступа: <http://www.plato.spbu.ru/index.htm>.
- Философия online : портал. Режим доступа: <http://phenomen.ru>.
4. Философская библиотека Средневековья. Режим доступа: <http://antology.rchgi.spb.ru>.
 5. Цифровая библиотека по философии. Режим доступа: <http://filosof.historic.ru>.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ, ЕЕ ПРЕДМЕТ И МЕСТО В КУЛЬТУРЕ	6
РАЗДЕЛ II. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ФИЛОСОФИИ	24
Тема 1. Философия Древнего мира и античности	24
Тема 2. Средневековая философия	38
Тема 3. Философия эпохи Возрождения	56
Тема 4. Философия Нового времени и Просвещения (XVII–XVIII вв.)	66
Тема 5. Немецкая классическая философия. Философия К. Маркса	80
Философия И. Канта	80
Философия Г. В. Ф. Гегеля	86
Философия К. Маркса	96
Тема 7. Русская философская мысль второй половины XIX – начала XX вв.	126
Тема 8. Современная западная философия	137
Философия Ф. Ницше	137
Современная западная философия	148
РАЗДЕЛ III. УЧЕНИЕ О БЫТИИ (ОНТОЛОГИЯ)	162
РАЗДЕЛ IV. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ (ГНОСЕОЛОГИЯ)	176
Тема 1. Проблема сознания. Сознание и самосознание	176
Тема 2. Познательная деятельность человека. Гносеология	182
РАЗДЕЛ V. УЧЕНИЕ ОБ ОБЩЕСТВЕ (СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ)	189
РАЗДЕЛ VI. АНТРОПОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ ЦЕННОСТЕЙ. ЭТИКА	182
Тема 1. Природа человека и смысл его существования. Философская антропология	182
Тема 2. Ценностное отношение человека к миру. Аксиология	197
РАЗДЕЛ VII. ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НАУКИ И ТЕХНИКИ	200
СПИСОК РЕКОМЕНДУЕМОЙ ЛИТЕРАТУРЫ	254
ОГЛАВЛЕНИЕ	213

Учебное издание

ФИЛОСОФИЯ

Редактор *В. О. Корионова*
Компьютерный набор *Н. П. Коноваловой*
Компьютерная верстка *Е. В. Суховой*

Подписано в печать 24.04.2014. Формат 60×90 1/16.
Бумага писчая. Цифровая печать. Усл. печ. л. 13,5.
Уч.-изд. л. 14,7. Тираж 200 экз. Заказ № 646.

Издательство Уральского университета
Редакционно-издательский отдел ИПЦ УрФУ
620049, Екатеринбург, ул. С. Ковалевской, 5
Тел.: 8 (343) 375-48-25, 375-46-85, 374-19-41
E-mail: rio@urfu.ru

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ
620075, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4
Тел.: 8 (343) 350-56-64, 350-90-13
Факс: 8 (343) 358-93-06
E-mail: press-urfu@mail.ru

Для заметок

