**В.Ф.Петрова**

**М.Ш.Хасанов**

**Философия**

В.Ф.Петрова, М.Ш.Хасанов. Философия. Учебник. Алматы, ТОО «Эверо», 2011. с.

Рекомендовано к изданию Ученым советом факультета философии и политологии Казахского национального университета имени аль-Фараби

Учебник вводит читателя в историю становления духовной культуры человечества, знакомит их с опытом мировой философской мысли в исследовании всеобщих проблем бытия человека и общества, истории и политики, культуры и образования, теории диалектики и эпистемологии, техники и глобальных проблем современности.

Издание рассчитано на бакалавров, магистрантов и преподавателей учебных заведений.

Рецензенты:

Г.Ж.Джуманова, доктор философских наук, профессор

Г.Ж.Нурышева, доктор философских наук, профессор

Ж.Ж. Молдабеков, доктор философских наук, профессор

М.С. Сабит, доктор философских наук, профессор

Алматы, 2011

**СОДЕРЖАНИЕ**

**Глава 1. Философия: предмет, функции и многообразие**

1.1 Возникновение и предметное самоопределение философии

1.2 Исторические типы мировоззрения: мифология, религия, философия

1.3 Многообразие философских направлений и систем

1. 4 Особенности современного философствования и интерпретации

**Глава 2. Философия Древнего Востока**

2.1 Концептуальные основаниядревнеиндийской философии

2.2 Санкхья

2.3 Система йоги

2.4 Система мимансы

2.5 Система веданты

2.6 Джайнизм

2.7 Буддизм

2.8 Чарвака (локаятики)

2.9 Школа вайшешика

2.10 Ньяя

2.11. Философия древнего Китая

2.11.1. «Книга перемен»

2.11.2. Конфуцианство

2.11.3. Даосизм

2.11.4 Моизм

2.11.5 Легизм

2.12 Философский смысл и содержание религиозно-мифологического опыта в Египте

**Глава 3 Античная философия**

3.1 Архаика и натурфилософия (ранняя классика)

3.2 Натурфилософия

3.2 Средняя классика: «открытие» человека (софисты, Сократ и его традиции)

3.3 Горизонты метафизики: Платон и античная Академия

3.4 Первая систематизация философского и научного знания: Аристотель и перипатетики

3.5 Философия эллинистической эпохи (киники, эпикурейцы, стоики, скептики)

3.6 Плотин и неоплатонизм

**Глава 4 Средневековая европейская христианская философия**

4.1 Распространение христианства и начало христианской философии

4.2. Становление основ христианской догматики (первый этап периода патристики - апологетика, Александрийская богословская школа, Каппадокийские «отцы церкви» и гностицизм)

4.3 Разработка христианской догматики философии (второй этап периода патристики – Августин Аврелий, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин).

4.4. Основные этапы становления схоластики в средневековой христианской философии (Северин Боэций, Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Петр (Пьер) Абеляр, Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скотт, Уильям Оккам)

**Глава 5. Арабо-мусульманская средневековая философия**

5.1 Коран и мусульманское богословие, становление школ мутакаллимов и мутазилитов.

5.2 Философские аспекты классического суфизма (Мухиддин ибн аль-Араби, аль-Газали, Ходжа Ахмет Йассауи).

5.3 Универсализм, энциклопедизм, пантеизм и перипатетизм арабо-мусульманской философии (аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн-Сина, Ибн-Рушд, Юсуф Баласагуни, Махмуд Кашгари).

**Глава 6** **Философия эпохи Возрождения**

6.1 Философия как искусство: обретение индивидуальности (Данте Алигьери, Франческо Петрарка)

6.2 Учение о Боге, мире и человеке (Лоренцо Валла, Марсилио Фичино, Леонардо ди сер Пьеро да Винчи, Пико делла Мирандола, Мишель Монтень)

6.3 Политическая философия Н. Макиавелли и социальные утопии Т. Мора и Т. Кампанеллы

6.4 Философия Реформации (Мартин Лютер, Томас Мюнцер, Ульрих Цвингли, Эразм Роттердамский, Жан Кальвин)

6.5 Становление новой космологии, философский пантеизм (Н.Кузанский, Н. Коперник, Дж. Бруно, Г. Галилей, Г. И.Кеплер)

**Глава** 7 **Философия Нового времени**

7.1 Поиск методов познания: эмпиризм и рационализм, материализм и идеализм

7.2 Метафизическая онтология: проблема субстанции (Декарт, Спиноза, Лейбниц и др.)

7.3 Просветительская философия в Европе XVIII в. (Вольтер, Гольбах, Дидро, Руссо и др.)

**Глава 8 Западноевропейская философия конца XVIII-XIX вв.**

8.1 Онтология и теория познания, метафизика и диалектика, идеализм и антропологический материализм в немецкой классической философии (И. Кант, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель, Л. Фейербах)

8.2 Марксистская философия: критика предшественников и современников; основные идеи и принципы диалектического и исторического материализма; теория и методология материалистического понимания истории; концепция практики (К.Маркс, Ф.Энгельс, Г.В. Плеханов, В.И. Ленин)

8.3 Эмпиризм, сенсуализм и рационализм философии Э. Маха и его школы.

8.4 Философия позитивизма: Конт, Спенсер, Милль.

8.5 Основные школы неокантианства, гносеологическая и методологическая проблематика (Г.Коген, П.Наторп, Э.Кассирер, В.Виндельбанд, Риккерт).

8.6 Формирование основ философской герменевтики Ф.Э.Д. Шлейермахер, В.Дильтей

8.7 Феноменология Гуссерля.

8.8 Иррационалистическая критика немецкой классики: С. Кьеркегор - от Гегеля к Иову и Аврааму.

8.9 «Философия жизни»: А. Шопенгауэр, Фр. Ницше, А. Бергсон.

**Глава 9 Казахская и русская философия XIX - начала XX веков**

9.1 Философские взгляды, антропоцентризм и гуманизм классиков казахского Просвещения XIX (Ч. Валиханов, И. Алтынсарин, Абай).

9.2 Социально- философские, общественно-политические и этико-гуманистические взгляды писателей и поэтов Казахстана конца XIX - первой половины ХХ века (Ш. Кудайбердиев, А. Байтурсынов, М. Дулатов, С. Торайгыров, Ж. Аймауытов, М. Жумабаев)

9.3 Русская философия XVIII-XIX века: славянофильство и западничество, славянофильство и евразийство; историософия и религиозно-философские традиции (Н.Радищев, Г. Сковорода, П.Я. Чаадаев, К.Н. Леонтьев, Н.Я.Данилевский, С.Н. Трубецкого А.С. Хомяков, Ю.Ф. Самарин)

9.4 Философские и общественно-политические воззрения, нигилизм В.Г. Белинского, А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского, М.А. Бакунина

9.5 Религиозная философия и космизм (В.С. Соловьев, Н.Н. Федоров, Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л.Чижевский).

9.6 Философия и литература (Ф.М.Достоевский, Л.Н. Толстой).

9.7 Рационализм и иррационализм конца XIX - начала ХХ века: неогегельянство, неокантианство, эмпириомонизм, интуитивизм, экзистенциализм (Н.Н. Страхов, Б.Н. Чичерин, А.И. Введенский, А.А.Богданов, Н.О.Лосский, Л.Шестов)

9.8 Религиозно-идеалистическая философия и рационализм конца XIX - первой половины ХХ века: Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, И.А. Ильин, Г.Г. Шпет, С.Л.Франк, В.И. Вернадский, С.Н. Булгаков, С. Л. Франк

**Глава 10 Западная философия XX и начала XXI века.**

10.1 Традиции и инновации позитивизма (Л. Витгенштейн, К. Поппер, И. Лакатос, П. Фейерабенд, Т.Кун, М. Полани).

10.2 Экзистенциализм: новая постановка проблемы человека в новейшей философии (К.Ясперс, М.Хайдеггер, Ж.,-П. Сартр, А. Камю).

10.3 Философская герменевтика, постмодернизм, структурализм и постструктурализм (Х.-Г.Гадамер, Р.Рорти и др.)

10.4 Психоаналитическая философия (З. Фрейд, Э. Фромм, К.Г. Юнг)

10.5 Философии прагматизма (Ч. Пирс, У. Джеймс, Д. Дьюи)

**Глава 11 Философия бытия, человека, любви и религии**

11.1 Онтология как учение о бытии и его типах

11.2 Философская антропология

11.3 Философия любви

11.4 Философия религии

**Глава 12 Философия политики и истории**

12.1 Политическая философия

#### 12.2 Философия истории

**Глава** **13 Философия культуры и образования**

13.1 Философия культуры

13.2. Философия образования

**Глава 14 Проблемы теории диалектики и эпистемологии**

14.1 Основные принципы, законы и категории диалектики.

14.2 Эпистемология

**Глава 15 Философия техники и глобалистики**

15.1 Философия техники

15.2. Философия глобальных проблем современности

Литература

**Глава 1 Философия: предмет, функции**

**1.1 Возникновение и предметное самоопределение философии**

Философия возникла в VII–V вв. до н. э. - почти одновременно в Индии, Китае, Греции, - на том уровне развития общества, когда завершается процесс разделения умственного и физического труда и заканчивается смена родоплеменного строя рабовладельческим, формируются классы, а в интеллектуальной жизни общества происходит переход от мифа к логосу. К этому времени существенно изменились общественные отношения, были накоплены позитивные знания и появляется потребность в их систематизации и обобщении, рациональном объяснении, философском осмыслении.

До этого мировоззренческие вопросы рассматривались мифологией, религией и решались на их уровне. С момента своего возникновения философия, как новый вид знания, стремилась дать обобщенное и систематизированное представление о мире. Объясняя, что собой являет этот мир, философия опиралась на способность человека рационально мыслить – на разум. Мудрость расценивалась как высший уровень осмысления, как стремление постичь сущность вещей, истину.

Понятие «философия» переводится как «любовь к мудрости» (от греч. «филео» - люблю и «софия» - мудрость), т.е. любомудрие. В древней Греции этот термин впервые стал использоваться античным математиком и философом **Пифагором** (580-500 гг. до н. э.), который называл «философами» людей, стремящихся к высокой мудрости и правильному образу жизни. Он разъяснял, что философы – это только «любители мудрости», а не мудрецы, владеющие истиной. Истинное знание доступно лишь Богу, который и есть мудрец в подлинном смысле слова. Людям же можно смиренно любить мудрость, стремиться к ней, но достичь ее, не дано. Любовь к мудрости располагала к размышлениям о бытии, природе и сущности человека, о его предназначении, о разумном общественном устройстве и нравственных ценностях.

В истории мировой культуры термин «философия» употреблялся в трех смыслах, которые условно можно обозначить, как «староантичное», «традиционное» и «современное».

**Первое** значение этого понятия связано с историческим отделением совокупного научного знания от нефилософских мировоззрений - мифологического и религиозного. В античности понятие «философия» включало в себя научное знание в целом, а также искусство и этику. Подобное понимание философии встречаем у Аристотеля, подразделявшего эту науку на философию теоретическую (умозрительную), практическую (науку о человеческой деятельности и ее результатах) и изобразительную (творческую).

«Староантичная» трактовка философии существенно отличается от современного ее толкования. Изначально философия приравнивалась к научному знанию вообще. Его можно квалифицировать как «протознание» («пранаука», «преднаука»). «Протознание» интегрировало все научные знания, накопленные к тому времени. Именно из «протознания» (а не из философии) и сформировались впоследствии отдельные науки.

Философия же этого периода представляла собой совокупность всех видов и форм познания – и практического и теоретического. Она объясняла природные явления и законы естественным образом, на уровне стихийного материализма и наивной диалектики. Так, Гераклит интуитивно обосновывал единство мира через его первооснову, праматерию - огонь, а развитие понимал как единство и борьбу противоположностей. Он отмечал, что противоречие (война) двух начал является источником (законом, логосом) всякого движения. По Гегелю, наиболее ценным в философии Гераклита является обоснование абсолюта как единства противоположностей в самом себе. Однако эти первые интуитивные философские обоснования созревали в недрах «протознания». Иными словами, в своей первоначальной, античной форме философия делает первый шаг к своему предметному самоопределению.

**Второе** значение понятия философии связано с историческим разграничением общего («теоретического») и частного (эмпирического) знания в пределах самой науки. Становление теоретического естествознания проходило стадию «философского» осмысления. Понимание философии как **учения о всеобщем** (теоретическом) встречается уже у Аристотеля. Он считал, что всеобщие характеристики бытия, всеобщая связь должны быть выделены внутри «философии» («протознания») в особую дисциплину, которую он назвал **«первой философией».** Установившееся впоследствии за ней название «метафизика» (то, что «после физики») стало синонимом **философской** **науки о первых началах**, **о всеобщем**.

Аристотель употребляет понятие «философия» в двух смыслах: как «протознание» оно противопоставлялось мифологии, а как «всеобщее» отграничивало философию от «частного» (от эмпирических и прикладных наук).

В наше время термин **«метафизика»** употребляется в трех значениях: как онтология, как философия вообще и как всеобщий метод, противоположный диалектике. Становление философии как самостоятельной науки, окончательно отделившейся от «протознания», - с одной стороны, и от частных наук,- с другой, завершилось примерно к середине XIX века.

Исторически **третье** понимание философии связано с окончательным ее размежеванием с частными науками. Понимание предмета философии как **учения о всеобщем** распространено и в наши дни. Но, как изначально, так и сейчас, сама трактовка «всеобщего» различается в разных философских системах. По своей сути (отражение реально-всеобщего и всеобщего в познании, в логике) и по традиционному словоупотреблению ныне распространенное понятие философии как учения о всеобщем близко (но не тождественно) к понятию «метафизика» в первом - аристотелевском его значений. Если брать два исторических понятия философии — «протознание» и «метафизика», то к современной трактовке философии ближе понятие «метафизика» («первая философия»), а не «протознание».

На первых порах философия выступает как «наука наук» и вбирает в себя все знания о мире, накопленные людьми. Она развивается как **натурфилософия** (философия природы). По мере становления философского знания структура «матери всех наук» усложняется, появляются новые разделы. Иными словами, философия исторична, она развивается, расширяется, углубляется предмет ее исследований и методы познания, усложняются функции, назначение. Основными **функциями** философии являются мировоззренческая, онтологическая, гносеологическая, методологическая, аксиологическая.

Природа человека такова, что помимо конкретных позитивных знаний о мире он стремится познать суть явлений, получить целостное представление о мире и о своем месте в нем. Ни одна наука, кроме философии не ставит и не дает ответы на главные вопросы человеческого бытия – что есть истина, вечен или конечен мир, каково предназначение человека, что есть жизнь и смерть, добро и зло, познаваем ли мир и какова природа знания. Чтобы ответить на них, узкоспециальных знаний недостаточно. Человек, воспринимающий действительность только через призму своей специальности, рискует оказаться в ситуации, когда потерян смысл существования, «порвалась связь времен». Философия призвана помочь человеку найти его место и предназначение в этом мире, обрести смысл существования. Цель философии – познать истину и мир в его многообразии и целостности. Главный инструмент познания в философии - разум, логос.

**1.2. Исторические типы мировоззрения: мифология, религия, философия**

У человека всегда существовала потребность в общем представлении о мире, которое принято называть **универсальной картиной мира**. Универсальная картина мира - это определенная сумма знаний, накопленных наукой и историческим опытом людей. Каждая эпоха, каждая социальная группа и, следовательно, каждый человек имеют более или менее ясные ответы на вопросы, которые волнуют человечество. Система решений этих ответов формирует мировоззрение эпохи в целом и отдельной личности в частности.

Обладая общими знаниями о своем месте в мире, человек определяет для себя общие и частные цели в соответствии со своим мировоззрением. Эта деятельность и эти цели, как правило, выражают интересы социальных групп или отдельных людей.

Мировоззрение – это фундамент человеческого сознания. Оно – интегральное образование, обобщающие пласты человеческого опыта. Это, во-первых, обобщенные знания, полученные в результате профессиональной практической деятельности; во-вторых, духовные ценности, способствующие формированию нравственных, эстетических идеалов.

**Миф** – самая древняя форма мировоззрения и общественного сознания. Он основан на фантастическом отражении в сознании людей реальной действительности. Миф «одушевляет» и «очеловечивает» окружающую природу, дает целостное представление о мире, пространстве и времени. Он объясняет миропорядок и регулирует отношения между людьми в природе и обществе. «Миф питает философию, придает ей скульптурность и отдает на волю логоса» (А. Ф. Лосев).

Мифологическое воззрение основано либо на художественно–эмоциональном «переживании» мира, либо на общественных иллюзиях, рожденных неадекватным восприятием большими группами людей (классами, нациями) социальных процессов и своей роли в них. Одна из особенностей мифа, безошибочно отличающая его от науки, заключается в том, что **миф объясняет** **«все»,** для него нет непознанного и неизвестного. Его главная функция – разъяснять мироустройство и регулировать существующие общественные отношения.

Значительную часть мифологии составляют **«космологические»** мифы, объяснявшие устройство Вселенной. Большое внимание в них уделялось и различным периодам жизни людей, тайнам рождения и смерти, описаниям всевозможных испытаний, которые подстерегают человека на его жизненном пути. Особое место занимают **«героические»** и **«производственные»** мифы - о достижениях людей, о добывании огня, изобретении ремесел и развитии земледелия, а в наше время – **«социальные»** мифы.

Основным принципом решения мировоззренческих вопросов в мифологии являлся генетический. Объяснения по поводу первоначала мира, происхождения природных и общественных явлений сводились к рассказу о том, «кто кого породил». В «Теогонии» Гесиода, «Илиаде» и «Одиссее» Гомера процесс творения мира представлен следующим образом. Вначале существовал лишь вечный, безграничный, темный Хаос, в котором заключался источник жизни мира. Из безграничного Хаоса возник весь мир и бессмертные боги, в частности, богиня Земли - Гея. Из Хаоса, источника жизни, поднялась и могучая, всё оживляющая любовь - высшая форма добра, истины, красоты.

Миф обычно совмещает в себе два аспекта — диахронический (рассказ о прошлом) и синхронический (объяснение настоящего и будущего). С помощью мифа прошлое связывалось с будущим, и это обеспечивало духовную связь поколений. Содержание мифа представлялось первобытному человеку в высшей степени реальным, заслуживающим абсолютного доверия. Он «творил миф и жил в нем».

Задача мифа состояла не в том, чтобы дать человеку какое-то знание или объяснение. Он служил для оправдания определенных общественных установок, для санкционирования определенного типа верований и поведения. Его **регулятивная** функция заключалась в установлении гармонии между миром и человеком, природой и обществом, индивидом и родом.

Близким к мифологическому, хотя и отличным от него, является **религиозное мировоззрение**, развившееся из недр еще не расчлененного, не дифференцированного общественного сознания. Как и мифология, религия апеллирует к фантазии и чувствам. Однако в отличие от мифа, религия не «смешивает» земное и сакральное (дольнее и горнее), а разводит их на два противоположных полюса. Творческая всемогущая сила – Бог – стоит над природой и вне природы. Бытие Бога переживается человеком как откровение. Как откровение дано, человеку знать, что душа его бессмертна, а за гробом ждет вечная жизнь и встреча с Богом.

Религиозное мировоззрение всегда включает в себя и мифологическое, так как в нем присутствуют разнообразные мифы, повествующие о жизни святых и богов. Любая религия предполагает систему догм, обрядовых действий и учреждений, вненаучное объяснение устройства мироздания.

На протяжении истории человечества религия, религиозное сознание развивались, обретая многообразные формы на Востоке и Западе. Их объединяло то, что в центре любого религиозного мировоззрения стоит поиск высших ценностей, истинного пути в жизни, а также то, что эти цели и пути их достижения переносятся в трансцендентную область, - не в земную, а в «вечную» жизнь.

Основная функция религии состоит в том, чтобы помочь человеку преодолеть исторически изменчивые, преходящие явления жизни и возвысить его до чего-то абсолютного, вечного. Выражаясь языком философии, религия призвана «укоренить» в человеке **трансцендентное** (запредельное, находящееся по ту сторону сознания). Религия вселяет надежду, придает поступкам людей нравственный смысл, а значит и устойчивость человеческому бытию.

Религиозная вера догматична, основана на убеждении в непререкаемость авторитетов (священного Писания, отцов церкви, пророков). Она провозглашает превосходство веры над знанием.

В отличие от житейского (обыденного), мифологического и религиозного, философское мировоззрение направлено на рациональное познание человека и мира в их соотнесенности, взаимосвязи и взаимодействии.

**Философское мировоззрение** – это система взглядов на объективный мир и место в нем человека, на отношение к окружающей его действительности и самому себе, а также сложившиеся на основе этих взглядов убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации.

Возникновениефилософского мировоззрения относится к периоду становления и развития рабовладельческого общества в странах Древнего Востока, а его классическая форма сложилась в Древней Греции. Первоначально возник **материализм** как разновидность философского мировоззрения, как научная реакция на религиозную форму мировоззрения. Отражая противоречивый характер отношений системы «человек – мир», философия с самого начала своего существования проявляет черты альтернативности и одновременно диалогичности. Потому вся ее история являет собой бесконечный диалог идеализма и материализма, гносеологического оптимизма и агностицизма, диалектики и метафизики. В реальном историко-философском процессе этот диалог существует как «полифония», «многоголосье» альтернативных позиций – номинализма и реализма, догматизма и скептицизма, рационализма и иррационализма, которые представляют собоймногообразные философские **учения,** **школы и направления.**

**1.3 Многообразие философских направлений и систем**

Философия - это не только наука, но и форма общественного сознания, теоретическая основа мировоззрения. Ее **основной вопрос** – это вопрос об отношении бытия и мышления. Данный вопрос имеет два аспекта: 1) **онтологический:** что первично – материя или сознание; 2) **гносеологический**: можем ли мы познать этот мир. Отвечая на эти вопросы, философы разделяются на материалистов и идеалистов; на гносеологических оптимистов, скептиков и агностиков.

Вся история философии есть история борьбы материализма и идеализма. Правда, эта борьба не всегда была явной. Более того, противоречие между материализмом и идеализмом не является абсолютным, поскольку и то, и другое направление – лишь взаимосвязанные между собой стороны единого процесса развития философской мысли. Однако уже ранний древнегреческий философ Парменид поднимает вопрос об отношении мышления и бытия. По свидетельству Аристотеля, Парменид, отрицая идеи движения и развития, сотворения сущего, утверждал, что «… **не-сущее** является ничем, …что **сущее** есть одно, и что нет ничего иного». Его материализм основан на учении о неподвижности и неизменности бытия. Платон также говорил о двух типах философов, из которых «… одни все совлекают с неба и из области невидимого на землю, утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же», а другие настаивают на том, что «истинное бытие» - это некие умопостигаемые и бестелесные идеи ...».

У Аристотеля нет столь очевидной формулировки основного вопроса философии. Постановка этого вопроса присутствует у него в неявной форме и в нескольких вариантах, когда мыслитель обращается к самому себе. Это, во-первых, его размышления о том, существуют ли какие-либо сущности кроме тех, которые даны нам в нашем чувственном восприятии: «... следует выяснить, существует ли помимо чувственно воспринимаемых сущностей какая-нибудь неподвижная и вечная..., и что же она такое, если существует...». При рассмотрении природы противолежащего и его видов Стагирит более четко формулирует его, называет «началом для всех других аксиом». В аристотелевском изложении это звучит так: «...невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении...»; и, более, кратко: – «не может, кто бы то ни было, считать одно и то же существующим и не существующим».

**Философское учение** – это система определенных, логически взаимосвязанных друг с другом, воззрений. Поскольку то или иное учение, созданное отдельным философом, находит своих последователей, постольку формируются философские школы.

**Философские школы** – это совокупность философских учений, объединенных какими-либо базовыми идейными принципами.

Совокупность различных модификаций одних и тех же идейных принципов, развиваемых различными, нередко конкурирующими школами, принято называть **философскими направления**. Они представляют собой наиболее крупные и значительные образования в историко-философском процессе, которые имеют общие принципиальные положения и допускают отдельные частные разногласия.

Органичное соединение в философии научно-теоретического и практически-духовного начал определяет специфику ее как совершенно уникальной формы общественного сознания. Это нашло отражение в развитии идейного содержания философских учений, которые исторически связаны между собой неслучайным, а необходимым образом:

- во-первых, это история единой, хотя и растянувшейся во времени (более двух тысячелетий), попытки людей логически мыслить и посредством «воспитания ума» – философии - узнавать о себе и о мире;

- во-вторых, история философии - многогранное диалектическое единство коллективного опыта человечества;

- в-третьих, история философии есть отражение общей логики развития всей общественной мысли, культуры в целом.

Эта логика развития философского мышления учитывается при определении философской проблематики каждой исторической эпохи. Поэтому возможно как параллельное рассмотрение философской мысли разных стран и народов, так и выявление специфики философии конкретного исторического этапа.

Без обращения к историко-философской тематике ни один из разделов философии не способен решать свои проблемы. История философии является школой теоретического мышления, поскольку для его развития «… не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии» (Ф. Энгельс).

Для истории философии основополагающим является вопрос ее периодизации. Наиболее общепринят подход Г.В.Ф. Гегеля, который назвал философию «духовной квинтэссенцией эпохи». Он лег в основу западноевропейской философской традиции, различающей ряд исторических этапов, каждый из которых характеризуется особым способом философствования:

- **античная философия** - философские учения, развивавшиеся в древнегреческом и древнеримском обществах с конца VII в. до н. э. по VI в. н. э.

- **средневековая философия** охватывает концепции, создававшиеся в Европе во II - XIV вв.

- **философия эпохи Возрождения** включает учения, разработанные в Западной Европе XIV-ХVI вв.

- **философия Нового времени** объединяет философские теории западноевропейских и американских мыслителей XVII в. - 70-х гг. XIX в.

- **современная европейская философия** включает все множество философских учений, существующих в мире с 70-х гг. ХIХ в. и по настоящее время.

В приведенной периодизации временные рамки этапов историко-философского развития хотя и не совпадают, но «перекрывают» друг друга. Обусловлено это тем, что в реальной истории происходит постепенная смена способов философствования: еще творили мыслители по канонам античной философии, но уже в произведениях отцов церкви начинала оформляться парадигма средневековой философии. В период, когда в Германии Гегель строил систему в духе классической философии Нового времени, в Англии уже появились позитивисты - первые представители современной философии. Каждому периоду свойственен собственный способ философствования, под которым обычно понимают характерные для того или иного времени способы постановки и решения философских проблем.

## Ныне множество философских идей и учений упорядочивают не только по времени, но и по содержанию: история философии, онтология и социальная философия, эпистемология и теории диалектики, философская антропология, аксиология, философия любви, философия религии, философия истории и политики, философия культуры и образования, философия техники и глобальных проблем современности.

**1.4. Особенности современного философствования и интерпретации**

Система «м**ир – человек»**, являющаяся **предметом** философских исследований, постоянно развивается, усложняются условия, средства и цели познания и преобразования действительности. Соответственно с этим меняются, углубляются, расширяются и философские знания.

Новый виток философствования направлен на поиск ответов на вопросы, которые выдвинуты жизнью на современном этапе исторического развития мирового сообщества и на формирование нравственных ценностей, программ деятельности людей. Вектор философских исследований смещается с классических направлений XIX-XX вв. в сторону детализации проблем, обусловленных реалиями XXI века. В современной неклассической философии постепенно происходит перемещение смысла человеческого существования к проблеме возможного. Рассматривается, какие из насущных проблем, стоящих перед человечеством, **можно и должно решать**.

Суть этих проблем заключается в потребности и способности современного человека организовать знание и культуру таким образом, чтобы получить новые знания и смыслы. В частности, рассматриваются не столько устройство бытия, сколько природа и структура научного знания; ценностные характеристики процесса мышления; пределы, критерии и движущие силы научного знания; условия существования «модульного» человека (С. Хантингтон). В то же время обосновывается неповторимость и ценность личности, разрабатывается учение о человеке с точки зрения самого человека, руководствующегося индивидуальными сущностными экзистенциональными нормами, придающими любому сущему личностный смысл.

**Процесс познания** структурирован и обусловлен сложившейся культурой, а потому с точки зрения современной философии познание – это, прежде всего, интерпретация, экстраполяция. Обязательным его условием является демаркация (разделение) знания и незнания. По мере развития науки и культуры различение знания и незнания все более усложняется. Зачастую оказывается, что люди не знают самого смысла незнания, и того, что надо знать. Незнание, чтобы стать знанием, должно быть осмысленно. Следовательно, предмет незнания должен стать предметом знания. Предпосылкой дальнейшего познания должна стать его определенная организация в виде проблемы. Конкретизация незнания происходит путем **экстраполяции** (перенесения) накопленного знания на решение проблемы посредством интерпретации. Эта проблема выходит за пределы философии в область других социальных и гуманитарных наук. Центр философствования все больше смещается к человеку, его культуре и отношениям, как результату его собственных действий, к его способности эти действия критически изменить, повышая эффективность своей деятельности. При такой интерпретации субъекта акцент делается на способности человека принимать решения, формировать смыслы, развивать схематизм решения проблем.

Расширение представлений, развитие схематизма проблемности служили в истории наук об обществе основой для познания и объяснения социальных процессов. В тех случаях, когда господствует трактовка общества как внечеловеческой реальности, оно выступает в качестве необходимости, к которой человек должен адаптироваться. Такой подход предполагает, что общество есть самодостаточная реальность и изначально враждебно человеку. Постепенно возрастает осознание значимости личностного начала, что подрывает представление об исходной гармонии человека и общества.

**Функция философствования** заключается в том, чтобы адекватно сформулировать вопросы на каждом этапе развития общества, человечества. Философствование указывает на диалогическую организационную основу общества, на формы демократии, превращающие все важные решения в обществе в деятельность политических институтов.

**Контрольные вопросы**

Сущность философских проблем и их специфика.

Мировоззренческие и методологические функции философии.

Основные философские направления.

Многообразие философских систем.

В чем выражаются особенности исторических типов мировоззрения?

**Глава 2 Философия Древнего Востока**

**2.1 Концептуальные основания древнеиндийской философии**

Философские традиции и школы в древней Индии появились во II – начале I тысячелетия до нашей эры. Они формировались в рамках ведической культуры. В них представлены различные течения мысли – от мифологии и религиозных идей до философских и научных представлений об устройстве мироздания.

**Веды** (дословно «знания») – религиозно–философские трактаты XV-VI вв. до н.э. Они создавались более девяти столетий племенами индоевропейских ариев, появившихся в северной Индии в Гималаях во времена великого переселения народов. Племена ариев продвигались с отрогов Северного и Южного Урала, Алтая, из Средней Азии, Поволжья и Ирана. Они постепенно вытеснили на юг коренное **дравидское** население Индии, основавшее в этих местах за 2-2,5тыс. лет до н.э. т.н. протоиндийскую (Хараппскую) цивилизацию. Смешавшись с местным населением, племена ариев заложили ядро индоевропейской культуры. Они верили в переселение душ, жизнь после смерти и поклонялись многим богам – Варуне, Чандре, Индре, Саватаре, но в первую очередь - создателю Вселенной **Брахме.** Мир арии воспринимали как единое целое, живым и разумным. Они принесли с собой ведическую веру и традиции. Ведическая культура основывается на кастовом делении общества. Многочисленные джати (касты), а их и по сей день насчитывается около тысячи, входят в четыре главные варны – сословия (**брахманы** – жрецы; **кшатрии** – воины; **вайшьи** – торговцы и ремесленники; **шудры** – аборигены - это разнорабочие). Иерархическая кастовая система позволяла структурировать разноплеменное общество и гарантировать в нем порядок.

Ведическая литература содержит тексты религиозного, исторического, философского характера. Веды включают 4 раздела сборников («самхитов») – **Ригведа** (веда гимнов) **Самаведа (**веда песен), **Яджурведа** (веда жертвоприношений), **Атхарваведа** (веда магических заклинаний), а также несколько **брахманов**, где описываются ритуалы и разъясняется «высшая суть»; **араньяки** – «лесные» тексты для отшельников, размышляющих об истине в тиши своих уединений; более двухсот **упанишад** – сборников текстоврелигиозно-философского содержания, завершающих ведическую литературу.

Основополагающая формулавсехупанишад звучит как **«Ты есть то».** Это означает, что объективно сущая высшая субстанция - Брахман (Брахма) тождественна началу субъективному (индивидуальному) – Атману, поскольку присутствует одновременно во всех явлениях живой и неживой природы. Не менее весомо звучит и основной космологический безличный принцип, универсальный космический порядок (ведический закон) «рта»: **«Даю тебе, чтобы ты мне дал».** Последователи ведического учения верят в то, что жертва всемогуща. Принося ее богам, они надеются, что те исполнят их просьбу. И то, и другое положение ведического учения с различных сторон раскрывают основополагающую истину древнего знания, утверждающую **единство и взаимосвязь всего сущего**.

В упанишадах содержатся сведения, которые в **послеведический** период (VI-V вв. до н.э.) глубоко осмысливаются и развиваются, комментируются с различных позиций в религиозно-философских учениях. В этот период в культуре древней Индии происходит переоценка ценностей, по-новому осмысливается вопрос о месте человека в обществе, появляются новые религиозно-философские школы.

Переоценка ценностей связана со становлением в начале новой эры **индуизма,** вобравшего в себя ведическую и ряд других культур многочисленных этнических групп населения Индии. Теологическое обоснование этой синтетической религии было осуществлено в религиозно-философских системах, представленных **ортодоксальными** (астика) и **неортодоксальными** (настика) школами индийской философии. В современных индийских языках слова «астика» и «настика» означают соответственно «теист» и «атеист». Однако в философской литературе, написанной на санскрите, словом «астика» обозначали тех, «кто верит в авторитет Вед» или тех, «кто верит в жизнь после смерти». Ортодоксальные школы, как правило, представлены попарно: **санкхья/йога**, **миманса/веданта** и **ньяя/вайшешика**. К неортодоксальным школам относятся **буддизм, джайнизм**, **чарвака** (локаята).

**2.2 Санкхья** переводится как исчисление, рассуждение через перечисление принципов бытия. Зачастую эту школу называют Капила – по имени ее основателя. Это универсальное, религиозно-философское учение I тысячелетия н.э. вобрало в себя элементы ведического и ряда других религиозных культов Индии. Представители этой школы резко критиковали брахманизм, жестко регламентировавший все стороны общественной жизни. Наивысшего расцвета санкхья достигает в III-IX вв. н.э.

Санкхья признает наличие двух реальностей: **пуруши** и **пракрити**. Пуруша трактуется как некое разумное начало, у которого сознание (чайтанья) является его сущностью. Пракрити (материя) рассматривается как субстанциональная основа бытия, которая постоянно трансформируется и развивается. Она описывается как тонкая, не воспринимаемая чувствами субстанция. В учении о материи обосновывается принцип тождественности причины и следствия: следствие (карья) предсуществует в своей причине, а причина сохраняется в своем следствии. Исходя из этого, природа материи раскрывается через предметный мир, как следствие ее трансформации. Санкхья подчеркивает, что материя развивается поэтапно – на психическом и материальном уровнях:

1) результатом первого этапа развития материи выступает **махат**, т.е. чистое сознание (некий субстрат всех индивидуальных сознаний);

2) из махат возникает аханкара, т.е. самость, «Я»;

3) «Я» порождает 11 органов – 5 органов восприятия, 5 действия (исполнения) и одиннадцатый – связующий и управляющий орган – ум («манас»).

4) «Я» также производит 5 не воспринимаемых чувствами тонких вещественных зародышей элементов. Все вместе это образует внутреннюю основу индивида, его материальную душу – лингам.

Независимое от пракрити духовное начало («пуруша») выступает как переход от материи к сознанию, как зародыш Вселенной («махат»), в котором отражена сущность как некое «Я», т.е. вечное чистое сознание. Это - пробуждение от космического сна и первое проявление мысли и потому называется интеллектом («буддхи»), дальнейшая трансформация которого порождает вторичный (материальный) продукт («аханкару»). В **«Бхагавадгите**» перечислены главные элементы аханкару: «эго, разум, непроявленное, ум и десять чувств («индрий»), пять объектов чувств, желание, отвращение, радость, страдание, совокупность, признаки жизни и убеждения. Все это составляет поле деятельности и его взаимодействия».

Капила подробно рассматривает каждый из этих элементов и их взаимодействие. В его учении материя изначально имеет форму энергии, которая под влиянием воли Брахмы «уплотняется» в вещество, создавая всё многообразие видимых и невидимых нашему глазу объектов Вселенной. В основе каждого - пять составных частей мира, так называемых «грубых» материальных элементов или стихий («маха-бхутов»):

- земля («притхви»),являющая принцип структуры или твёрдого состояния вещества (энергия, упакованная в вещество);

- вода («джала») *—* принцип взаимодействия или жидкого состояния вещества;

- огонь («агни») *—* принцип выделения энергии из вещества (распаковка энергии) или плазменного состояния;

- воздух («ваю») *—* принцип движения материи или газообразного состояния вещества;

- эфир («акаша»*)* — субстанция пространства, некий аналог такого понятия современной науки, как физический вакуум или физическое поле материи.

Рассматривая Вселенную как живой единый организм, устроенный наподобие человеческого тела, он выдвигает идею **тождества макро - и микрокосма**. Каждое действие во Вселенной имеет причинно-следственные связи (свойство элемента «огонь»). Каждая точка Вселенной - по принципу голографии - содержит информацию обо всей Вселенной (свойство элемента «эфир»), т.е. в капле воды отражается весь мир. Это выражается формулой «внизу то, что содержится и наверху» (свойство элемента «воздух»), которая утверждает совпадение свойств микромира и макромира. Все объекты Вселенной находятся в неразрывной связи друг с другом (свойство элемента «вода»), т.е. «все во всем». Энергия Вселенной, переходя из одного состояния в другое, никогда не исчезает (свойство элемента «земля»), т.е. подчинена действию закона сохранения и превращения энергии.

Другими словами, санкхья содержит в зародыше те идеи, законы и принципы, которые позднее были развиты европейской философией и наукой. В онтологии философии санкхья не Бог, а пракрити является причиной существования мира как целого. Это учение допускает существование Бога как верховного существа, который лишь свидетель, но не творец мира.

*На философии санкхья основана* ***Аюрведа,*** *которая, будучи не столько медицинской, сколько философской системой, имеет универсальный характер. Она содержит алгоритмы, которые можно применять с учетом определённых географических, климатических, культурных и социальных условий той или иной страны. Аюрведа описывает во всех деталях строение материального мира и его законы в Джъотиша-шастре, включающей в себя астрономию, биокосморитмологию, астрологию, и ведическую натуропатию (естественные методы профилактики и лечения заболеваний).*

**2.3** **Система йоги** примыкает к философии санкхья. В классическом труде «Йога-сутра» Патанджали, состоящем из 185 сжатых афоризмов, представлена онтология и гносеология философии санкхья. Практика йоги выступает как средство распознания истинных значений вещей («вивека-джияна»), как необходимое условие освобождения, прекращения всех пяти ступеней функций ума («читы»). Она позволяет человеку объединить тело, сознание и дух, и само слово «йога» означает «единение», а в западной версии - «целостность». Оно образовано от санскритского глагольного корня «йудж», в переводе означающего «соединять», «связывать».

Первая ступень прекращения функций ума, это когда он «скользит» от одного предмета к другому. Вторая ступень предполагает «притупленное» состояние ума. Третья ступень есть умиротворенное состояние ума. На четвертой ступени достигается состояние сосредоточенности ума на каком-то предмете размышления. На пятой ступени полностью прекращается мыслительная деятельность. В сампраджнята-йоге продвижение ума по этим ступеням должно привести к ясному пониманию предмета размышления, а в праджнята-йоге – к полному его незнанию.

На основе обобщения опыта многих предыдущих поколений **Патанджали** разработал определенные ступени йогической практики, направленной на достижение высших уровней физического, интеллектуального и духовного развития. Эта практика исходит из того, что любая неточность в обучении или несовершенное исполнение условий, необходимых для прохождения одной из ступеней, может стать серьезным препятствием на пути самореализации йога.

**Йама** (обуздание**)**, т.е. соблюдение общих моральных заповедей; («ахимса») - непричинение вреда всему живому в поступках и даже мысленно; сатйа- правдивость в словах и мыслях; астейа- отсутствие стремления к обладанию чужим имуществом; апариграха - нестяжательство, свобода от ненужной собственности; брахмачарйа - целибат или половое воздержание.

**Нийама** - культура этики, правила поведения, внутренняя дисциплина; шауча - чистота (очищение); сантоша- удовлетворенность, привычка довольствоваться благами, обретаемыми без излишних усилий; тапас – аскетизм.

**Свадхйама** - регулярное чтение духовной литературы и постижение духовных истин; ишвара пранидхана (преданность Богу), смирение перед объективными законами бытия.

**Асана** - выработка устойчивости, достижение физического здоровья посредством йогических поз.

**Пранайама** - контроль над дыханием или искусство управления воздушными потоками тела при помощи дыхания.

**Пратйахара дхарана** – внимание, отрыв чувств от их объектов.

**Дхйана** - созерцание, длительная медитация, т.е. размышление, искусство сосредоточения мыслей.

**Самадхи -** сосредоточенность, просветление и достижение божественной любви. Обуздание своих чувств необходимо для того, чтобы воздерживаться ото лжи, воровства, прелюбодеяния, жадности и т.д.

Позы йоги предназначены для исцеления и укрепления тела, успокоения чувств и прояснения разума. Основным элементом практики йоги является **медитация.** Смысл медитации состоит в том, чтобы совершать сознательное усилие, направленное на сосредоточенное и безмолвное наблюдение. Само по себе это наблюдение дает возможность человеку оставаться безмолвным, спокойным и осознающим. В таком состоянии человек остро ощущает, что происходит в нем и вокруг него. Благодаря ежедневной йоге и медитации человек чувствует бодрость, силу и положительный настрой. Йога способствует физическому расслаблению и психическому покою. Упражнения йоги помогают объединить физические, умственные и духовные силы человека. Йогические асаны помогают развить физическую силу и выносливость, необходимые для практики **медиативной духовной техники**, накопления энергии и укрепления духа.

Йога - это вневременное практическое учение, в котором физическое, ментальное и духовное благополучие человека рассматриваются как неразрывно связанные элементы. Согласно ведическому учению, Верховный Всепроникающий Вселенский Дух (Параматма или Сверхдуша), пронизывает собой все Творение, а также поддерживает все сотворенное. Частицей этого Вселенского Разума и является душа каждого отдельного человека (дживатма). Система йоги учит тому, как индивидуальная душа может соединиться, или вступить в общение со Сверхдушой и, обретя благодаря этой связи с Высшей Душой, присущие той изначально качества вечности, знания и блаженства, достичь **освобождения** (мокши). Это – главная цель йоги и медитации.

*Самые ранние письменные источники (Веды), содержащие упоминания о медитации, датируются примерно 3000 годом до нашей эры. Они описывают различные медитативные техники древней Индии. В «Бхагавадгите», йога сравнивается с лестницей, ведущей к совершенству, которая начинается с низших уровней материального существования, и поднимается до высшего уровня самореализации. Ступени лестницы йоги носят различные названия. Это -* ***карма-йога, гйана-йога, хатха-йога, раджа-йога, аштанга-йога, крийа-йога и бхакти-йога, агни-йога****.*

*Известный йог Свами Шивананда проповедует пять принципов йоги: правильные упражнения (асаны), правильное дыхание (пранаяма), правильное расслабление, правильный образ мыслей и правильная диета (вегетарианство). Его подход к практике йоги заключается в том, чтобы* ***«служить, любить, делиться****,* ***очищаться, медитировать и осознавать****». Он попытался соединить различные системы йоги – хатха-йогу, бхакти-йогу, раджа-йогу и карма-йогу, выделяя в них единую основу и общую направленность к совершенству через соединение с Высшим началом, Богом. Последователи этих систем следуют основным принципам духовной жизни, таким как* ***правдивость, аскетизм, чистота и милосердие****.*

**2.4 Миманса** была разработана мудрецом **Джаймини** (II-I вв. до н.э.) как система правил, на основе которых должны трактоваться ведические тексты и ритуалы. Он утверждал, что лишь последовательно выполняя все предписания Вед, человек может освободиться от череды перерождений («колеса самсары») и закона воздаяния («кармы»). Последователи мимансы обожествили Веды, назвав их универсальной субстанцией, вечным абсолютом и даже приравнивали к Брахме. Миманса исходит из того, что Веды существуют вечно и самостоятельно, распространяются через пророков. Ритуалы, которые предписывают Веды, следует выполнять не ради вознаграждения, а из чувства долга - бескорыстно, осознанно, используя знания и самоконтроль. Считается, что благодаря этому происходит освобождение индивидуальной души после смерти, которое вначале рассматривалось мимансой как состояние небесного блаженства, а позднее как прекращение бесконечной череды рождений души, а значит, земных страданий. Миманса утверждает, что душа бессмертна, а сознание в ней возникает при соединении с телом. Душа, находящаяся в теле, обладает различными знаниями. Источниками правильного знания («парамана») являются восприятие («пратьякша»), вывод («анумана»), сравнение («упамана»), свидетельство («шабда») и утверждение, вывод («артхапати»).

Представители этой школы считали, что теория познания помогает постичь суть вещей. Они широко использовали **логические приемы** и довольно обширный философский категориальный аппарат. Последователи мимансы утверждали, что исходным источником познания является восприятие, так как различные виды субстанции, из которой образован мир, воспринимаются чувствами, за исключением одного из них – ума. Согласно системе мимансы, все материальные объекты образуются из **атомов**.

Возрождая авторитет Вед, философия мимансы подчеркивает, что помимо чувственного восприятия и логических обоснований, настоящим источником получения «правильного» (истинного) знания являются лишь ведические тексты, а все другие источники служат средством его получения.

**2.5 Система веданты** возникла из упанишад как завершения Вед. В **«Брахма-сутре»** систематизированы учения упанишад, а комментарии к ним были составлены **Бадараяной, Шанкарой и Рамануджей**, основателями несколько школ веданты.

В этом учении идею существования некоего верховного лица (пуруши) замещает концепция единой души, абсолютной духовной сущности мира - Брахмы. Основной постулат этой системы – все есть Бог (брахман), душа (атман), они есть реальность, из которой мир берет свое начало, покоится в ней и возвращается в нее после своего разрушения.

Признание существования единой реальности позволяет объяснить мир не только как реальное творение, но и как «видимость», вызываемую Богом в воображении людей посредством непостижимой силы иллюзий («майи»). Обусловлено это тем, что людям свойственно незнание («авидья»), и оно причина того, что подлинная сущность вещей рассматривается ими двояко. С точки зрения здравого смысла вещь для каждого есть нечто реальное, а Бог – ее творец. Для теологически просвещенного человека реально существует только Бог, а повседневная реальность – это иллюзия, видимость (кажимость).

Веданта учит: чтобы постичь истинную суть мира явлений, человек должен установить контроль над чувствами и умом, отказаться от мирских привязанностей и стремиться к освобождению индивидуальной души от бесконечной череды перевоплощений. Путь к свободе лежит через преодоление авидьи к пониманию того, что этот изменчивый мир, в котором мы живем, есть сплошной обман (майя). Истинной, неизменной реальностью является лишь Брахма. Усваивая под руководством духовного наставника истины веданты, человек постепенно начинает осознавать, что он – Брахма. Он становится действительно мудрым и освобождается от материальной зависимости. Вернее, его мудрая и освобожденная душа, пребывающая в теле и в мире, приближается к Богу и избавляется от страданий в земной жизни.

**2.6 Джайнизм** – религиозно-философское учение (VI-V вв. до н.э.), основанное **Махавирой Вардхаманой,** попрозвищу **Джина** (победитель самсары и кармы). Его последователи признают двойственную природу человека: связующим звеном между его материальным телом («аджива») и душой («джива») является карма, которая иногда трактуется как субстанция и тонкая материя. Лишь сам человек является хозяином своей судьбы и только он решает, что есть добро, а что – зло. Бог – это душа, которая когда-то жила в материальном теле, но сумела освободиться от кармы через череду перерождений. Освободиться от кармы и самсары может каждый, соблюдая аскезу, ведя праведный образ жизни и свершая благие поступки. Джайнисты верят, что человек духовной практикой может контролировать свою материальную сущность и управлять ею.

На основе религиозных и философских рассуждений джайнизм разрабатывает этику, которую традиционно называют **«Три драгоценности».** Это - правильное **понимание**, которое возможно лишь на основе правильной веры; правильное **познание**, которое дает правильное знание; **правильная жизнь**, которая ведет к освобождению от кармы и колеса перевоплощений. Освободиться от самсары человек может только сам.

Описывая устройство мироздания, джайнисты подчеркивают, что Вселенная имеет **атомистическую** структуру: физические объекты (чувственно воспринимаемые) состоят из атомов. Атом («ану») бесконечно мал, неделим, вечен, он не создается и не разрушается, имеет вес, более тяжелые атомы стремятся вниз, легкие – вверх.

Космос, как и атомы, вечен, никем не сотворен, включает сущее и не-сущее, среду покоя и движения (причем движение подразделяется на простое и эволюционное), пространства и времени. Время иногда определяется как некая квазисубстанция, как всеобщая форма Вселенной, объединяющая последовательные движения мира от прошлого к будущему.

Все в мире, за исключением души и пространства, состоит из материи: вещи – из более грубой материи, воспринимаемой чувствами, различные формы кармы – из тонкой материи, которую с помощью органов чувств ощутить нельзя. Материя – это вечная субстанция. Она может принять любую форму и развить любые качества, она – носитель энергии, ей присуще движение. Материя существует в различных формах шести степеней тонкости и видимости.

Составной частью канона джайнизма является учение о 5-ти видах познания:

- обычное познание, получаемое с помощью органов чувств и сознания;

- свидетельство – познание, получаемое с помощью знаков, символов или слов, т.е. посредством описания;

- непосредственное познание вещей и явлений, отдаленных во времени и пространстве, т.е. ясновидение;

- непосредственное познание чужих мыслей, т.е. телепатия;

- совершенное знание – «кевала», охватывающее все субстанции и их модификации, т.е. всеведение, не ограниченное ни пространством, ни временем, ни предметом. Этот вид познания доступен лишь для очистившихся, свободных от самсары душ.

Достоверность познания заключается в его практической эффективности. Говоря современным языком, критерий истинности знания – практика. Недостоверное познание представляет вещи в таких связях, в которых они не существуют. Так, когда мы ошибаемся, принимая веревку за змею, наше заблуждение заключается в том, что мы видим змею там, где ее нет. Достоверное познание, в отличие от недостоверного, свободно от противоречий.

**2.7** **Буддизм** – религиозно-философское учение, которое возникло в Индии в VI-V вв. до н.э., почти одновременно с джайнизмом и индуизмом. Он появился на северо-востоке Индии в областях добрахманистской культуры, быстро распространился по всей Индии и достиг максимального расцвета в конце I тыс. до н.э. - начале I тыс.н.э. Распространение буддизма способствовало созданию культурных синкретических комплексов, совокупность которых образует т.н. «буддийскую культуру». Буддизм развивался в Индии в рамках индийской философии и религии, включающей также индуизм и джайнизм. Хотя буддизм имеет некоторые общие черты с этими учениями, тем не менее, между ними существуют принципиальные отличия.

Его основатель - **Сиддхартха Гаутама** (621-544 гг. до н.э.), получивший впоследствии имя Будды, т.е. пробужденного, просветленного, познавшего «абсолютную нереальность» всех вещей и явлений видимого Космоса.

Гаутама учил, что каждый может достичь просветления, ибо каждый обладает «природой Будды». Каждый обладает умом, а значит способностью понимать и знать. Каждый обладает сердцем, а значит способностью проявлять чувства по отношению к другим. Каждый обладает способностью общения и определенным уровнем энергии – способностью действовать. Каждый, кто будет следовать пути **бодхисаттвы** (т.е. через размышление и созерцание), может достигнуть истины, найти правильный путь спасения, соблюдая заповеди святого учения, полностью посвящая себя оказанию помощи другим, самоусовершенствованию (просветлению).

Будда понимал, что люди обладают различными характерами и склонностями, и поэтому он никогда не выдвигал какую-либо одну догматическую систему, а обучал различным системам и методам в зависимости от индивидуальности обучаемого. Он советовал людям проверять эти системы на собственном опыте и ничего не принимать на веру. Как и в случае с учением Иисуса Христа, при жизни Будды ничего не было записано. Потому через несколько месяцев после его ухода собрались 500 его учеников (позднее это собрание стали называть - Первый буддийский совет), чтобы устно утвердить то, чему учил Будда. Ученики по памяти воспроизводили различные отрывки услышанных ими священных текстов. Этот сборник текстов **«Трипитака»** («Три корзины») был воспроизведен по памяти и официально утвержден уже в этот ранний период, записан же значительно позже. Например, палийский канон был записан в начале I в.н.э. в Шри-Ланке. Причиной этого было то, что письменный язык использовался в то время только в коммерческих или административных целях и никогда – для научных целей или для обучения. Эти тексты сохранялись в памяти, причем определенные группы людей в монастырях были ответственны за сохранение текстов.

После созывов соборов в 447 г. до н.э. в Раджагрихе, в 367 г. до н.э. в Вайшави, и в III в. до н.э. в Паталирутре произошло разделение буддийскогого учения на две ветви – **Хинаяну** и **Махаяну.** Хинаяна утвердилась в основном в юго-восточных странах и получила название южного буддизма, а Махаяна - в северных странах и стала называться северным буддизмом. Они в свою очередь разделились на множество школ. Разногласия между его последователями начались по вопросам толкования четырех благородных истин, в открытии которых состоит просветление Гаутамы, и таких принципов, как «развитие доброго сердца», «развитие мудрости для видения реальности» и т.д.

Не все учения Будды передавались устно и открыто. Считалось, что некоторые из них предназначены для будущего, поэтому они изустно передавались из поколения в поколение учителями и учениками тайно. Иногда учения Будды, обнародованные в значительно более позднее время, подвергались критике.

Будда учил, что когда человек достигает **нирваны** или освобождается от собственных проблем, тогда поток сознания прерывается или гаснет подобно свече. Это помогает людям, не преследующим высшие цели, не быть подавленными страхом, а также дает им возможность ощутить, что действительно наступит конец их страданиям, и таким образом вступить на путь Хинаяны.

Различные расколы и менее значительные расхождения в трактовке основных положений привели к разделению Хинаяны на 18 школ, в которых на различных индийских диалектах передавались незначительно отличающиеся друг от друга тексты. Школы Тхеравады, например, попав в Шри-Ланку и в Юго-Восточную Азию, сохраняла свои учения на языке пали, а школа Сарвастивады, получившая распространение в Центральной Азии, использовала санскрит.

Обычно Хинаяна переводится как «Малая» или «Скромная колесница», однако нет нужды придавать этому слову уничижительный оттенок. Колесница означает «движение ума». Это путь мышления, чувства, действия, ведущий к определенной цели. Она «скромная» в том смысле, что предполагает методы достижения скромной, а не высшей цели. Хинаяна предназначена для тех, кто просто работает над преодолением своих собственных проблем, так как для них было бы непосильно работать с целью преодоления всеобщих проблем. Вместо того чтобы стремиться стать буддой, они стремятся стать освобожденными людьми (на санскрите «архат»). В ней содержатся основополагающие учения, признаваемые также и Махаяной. Это все учения о карме (причинно-следственная связь); все правила этической самодисциплины, включая правила монастырской дисциплины для монахов и монахинь; анализ деятельности умственной и эмоциональной сфер; указания как развить способности к концентрации, а также как достичь мудрости, чтобы преодолеть заблуждения и увидеть подлинную реальность. Учения Хинаяны включают также способы развития чувства любви и сострадания. Любовь определяется как желание счастья другим людям, а сострадание – как пожелание другим людям освободиться от их проблем.

**Махаяна** развивает эти положения, добавляя к ним принятие на себя ответственности за действенную помощь другим людям, не ограничиваясь только пожеланием им добра. Поскольку вследствие свойственной человеку ограниченности он не в состоянии оказывать другим максимальную помощь, особое внимание Махаяна уделяет раскрытию сердца индивидуума с помощью бодхичитты. **Бодхичитта** означает установку стать Буддой. Другими словами, это сердце, стремящееся к преодолению всех присущих личности ограничений и к реализации всех возможностей с целью оказания наибольшей помощи каждому.

Вначале учение Будды было не религией, а «Живой (практической) этикой». Поэтому характерной особенностью буддизма является его этико-практическая направленность. Буддизм выступил не только против засилья внешних форм религиозной жизни, и прежде всего ритуализма, но и против абстрактно-догматических исканий, свойственных, в частности, брахмано-ведийской традиции.

В своей первой проповеди в Варанаси он открыл людям **«четыре благородные истины»:**

1) Человеческая жизнь есть страдание (рождение, болезнь, старость, невозможность достичь желаемого, смерть – все это ведет к страданию);

2) Причина этого страдания – жажда материальных благ, чувственных удовольствий;

3) Страданий можно избежать, следуя восьмеричным (срединным) путем;

4) Тот, кто добьется угасания желаний, достигнет нирваны.

Разъяснению и развитию этих положений и, в частности, заключенному в них представлению об автономии личности, посвящены все постулаты буддизма. Страдание и освобождение от него представлены в буддизме как различные состояния единого бытия: **страдание** – состояние бытия проявленного, **освобождение –** непроявленного. То и другое, будучи нераздельным, выступает, однако, в раннем буддизме как психологическая реальность, а в развитых формах буддизма – как космическая реальность. Освобождение буддизм толкует, прежде всего, как уничтожение желаний, точнее – угасание их страстности. Состояние совершенной удовлетворенности и самоуглубленности, абсолютной независимости субъективного (внутреннего) бытия – положительный эквивалент «угашения желаний» – есть освобождение, или **нирвана**. Будда сказал: «Без идеально здорового тела человек не может познать блаженства». Но главный элемент всего есть мысль. Все совершается мыслью. Она творит добро и зло». Будда учил, что наша карма – это прежде всего наша мысль. Мы сами творим свою судьбу. Человек должен осознать свои ошибки и исправить их благородными действиями. И в первую очередь человек должен изгнать из сознания отрицание. Отрицая, мы останавливаем развитие психической энергии, а это дорога, ведущая к смерти духа.

Буддийский принцип т.н. **среднего (**срединного**) пути** рекомендует избегать крайностей – как влечения к чувственному удовольствию, так и совершенного подавления этого влечения (аскезы). В нравственно-эмоциональной сфере буддизм призывает к соблюдению принципа терпимости **(«ахимсы»**), согласно которому нравственные предписания не являются обязательными и могут быть нарушены; нельзя причинять вред всему живому, надо быть в отношении окружающих мягким и добрым.

Благой **восьмеричный путь** включает следующее: правильное суждение, правильное решение, правильная речь, правильная жизнь, правильное стремление и правильное сосредоточение.

В буддизме отсутствует понятие ответственности и вины как чего-то абсолютного, отражением чего является отсутствие в нем четкой грани между идеалами религиозной и светской морали и, в частности, смягчение или отрицание аскетизма в его обычной форме.

В интеллектуальной сфере в буддизме устраняется различие между чувственной и рассудочной формами познания и устанавливается практика созерцательного размышления (медитации). Ее результатом является переживание, осознание целостности бытия (неразличения внутреннего и внешнего), полная самоуглубленность. Практика созерцательного размышления является для буддистов не столько средством познания мира, сколько средством изменения психики и психофизиологии личности. В качестве конкретного метода созерцательного размышления особенно популярны дхьяны, получившие название буддийской йоги.

Начав с отрицания внешней религиозности, буддизм в ходе своего развития пришел к ее признанию. При этом произошло отождествление высшей реальности буддизма – нирваны – с Буддой, который из олицетворения нравственного идеала превратился в его личное воплощение, став, таким образом, высшим объектом религиозных эмоций и предметом поклонения. Одновременно с космическим аспектом нирваны возникла космическая концепция Будды, сформулированная в доктрине трикаи. Буддийский пантеон начал разрастаться за счет введения в него всякого рода мифологических существ. Культ, охватывающий все стороны жизни буддиста, начиная с семейно-бытовой и заканчивая праздниками, особенно усложнился в некоторых течениях Махаяны и, в частности, в ламаизме.

Буддизм оказал большое влияние на возрождавшийся из брахманизма индуизм, но был вытеснен им, и к XII в.н.э. практически исчез из Индии. Основной причиной этого стало противопоставление идей буддизма освященному брахманизмом кастовому строю. Однако, начиная с III в. до н.э., буддизм получил распространение в странах Юго-Восточной и Центральной Азии и частично в Средней Азии и Сибири.

**Заповеди Будды** – не убивать ни одного живого существа; не брать чужой собственности; не касаться чужой жены; не говорить неправды; не пить вина - оказались привлекательны для миллионов людей в этих странах. Выяснилось, что эти этические принципы не нарушают сложившиеся культурные традиции разных стран и народов, и легко могут трансформироваться в их национальные формы с учетом обрядов, посвященных местным богам, что мы сейчас и наблюдаем. Так, к настоящему времени в этих странах сформировались такие национальные формы буддизма, как **школы чистой земли Будды, чань, тяньтай, хуаянь-цзун, тэндай, кэгон, амидаизм, дзэн, гелукпа** и другие. Кроме того, Будда не отвергал богов других религий и не запрещал своим последователям поклоняться им. Потому буддист может одновременно исповедовать даосизм, синтоизм и другие местные религии.

**2.8** **Школа чарвака (локаята)**

Принято считать, что корнями своими это учение восходит к древнему мудрецу **Брихаспати**, сыну Локи, учителю богов. Согласно Махабхарате и Упанишадам, он пропагандировал материалистические взгляды среди титанов (врагов богов) с тем, чтобы, следуя этому учению, они погибли. До нас взгляды представителей этой школы дошли в несистематизированном виде в пересказе буддийских, джайнистских и ведантских авторов, они также были изложены (фрагментарно) в средневековых трактатах по философии. Как правило, основные положения этого учения извлекались на свет божий представителями других школ с одной целью – опровергнуть выдвинутые принципы и рассуждения, пронизанные духом отрицания авторитета Вед. Само слово «чарвака» стало для многих поколений индусов отрицательно-нарицательным: чарваков скорее не любили, чем понимали. Их, как и других представителей материалистических учений, в Индии называли **«настиками»** (отрицателями) за непризнание существования того или иного признанного Ведами явления. Скептицизм, которым пронизано это учение, есть проявление свобода ума, который отказывается принимать традиционную мудрость без критической переоценки.

Итак, чарвака отрицает понятия ведийской и брахманистской религий: карму, самсару, и самих богов – нет никакого другого мира, кроме этого, нет ни небес, ни ада. Материя – единственная реальность. Основа материального мира суть четыре первоэлемента (вода, земля, огонь, воздух). Сознание есть побочный продукт материи. Душа без тела не существует, как не существует переселения душ. А потому - «Пока живешь, живи радостно, ибо смерти не может избежать никто … обратное превращение не совершится». Локаятики предвосхитили и декартовский принцип познания «Сомневайся во всем!», и кантовский девиз: «Живи радостно!».

Важное место в их учении занимает теория познания. Локаятики рассматривают сложнейшие, актуальные и в наше время проблемы: - где граница познания реальности, в чем сущность знания, что является источником достоверного знания; критерии истинности общих суждений. Они исходили из того, что логические умозаключения могут применяться лишь в отношении эмпирических вещей, т.е. таких, которые доступны чувственному восприятию. Достоверное знание можно получить посредством восприятия. И это – единственный источник «правильного» знания. Другие способы познания не застрахованы от ошибок.

Локаятики были единственной реалистической, естественнонаучной и строго онтологической школой средневековой Индии. Почти каждая система индийской философии VIII-XI вв. пыталась опровергнуть их взгляды и в этом отношении воззрения чарваков служили пробным камнем для других учений, косвенно побуждая их авторов критически относиться к умозрительным построениям и формулировкам своих постулатов.

**2.9 Школа вайшешика** (I в.н.э.) не столь последовательно, как локаятики, но тоже развивает материалистические взгляды: мир материален, постоянно изменяется и этот процесс вечен, имеет циклический характер – все развивается и приходит в упадок. Неизменной остается первооснова бытия – атомы, которые вечны, никем не созданы, неуничтожимы, имеют совершенную круглую форму, обладают разнообразными качествами, коих насчитывается 17. Из различных временных соединений атомов образуются одушевленные и неодушевленные предметы, познаваемые на чувственном уровне.

Представители этой школы разрабатывают в рамках онтологии категориальный аппарат, подразделяя все понятия на 2 группы – общие и частные категории. Категории отражают свойства и качества предметов, придавая им своеобразие, отличительные особенности.

Согласно более позднему учению, многообразный мир вещей и явлений имеет единую, общую для всех субстанциональную основу – **материального** **и духовного** рода. Всего вайшешики насчитывают 9 субстанций, половина которых традиционна для индуистской философии: **эфир**, трактуемый зачастую как **пространство,** **огонь, вода, земля**, а также **душа** - индивидуальная и абсолютная, имеющая различные психические качества.

В учении о душе подчеркивается, что она вечна, бесконечна, природа ее нематериальна, душа имеет двойственную форму:

- абсолютная, высшая душа – совершенная и вездесущая («ишвара»);

- индивидуальная душа, странствующая по закону самсары от жизни к жизни («атман»).

**2.10 Ньяя** – школа логиков, формируется в тот же период, что вайшешика, т.е. в первые века н.э. Обе школы взаимно дополняют друг друга.

Основоположник ньяя - **Готаму** и его последователи основное внимание уделяют проблемам достижения достоверного знания и его логическому обоснованию. Иными словами, они занимаются вопросами логики и гносеологии. Разрабатывая категориальный аппарат, ньяя вводят и обосновывают понятия источников познания (чувства, заключения, аналогии, силлогизмы, тексты). В отличие от локаятиков ньяя считали, что источником достоверного знания может быть не только чувственно воспринимаемый мир материальных вещей, но и свидетельства, изложенные в текстах, если они прошли проверку посредством логического анализа.

Философия ньяя главным образом рассматривает критерии подлинности знания и средства обретения достоверного знания. Ньяя базируется на рассуждениях и логике, и поэтому также называется **«Ньяя Видья»** или **«Тарка-шастра»** – «наука логики и рассуждений». Поскольку эта система анализирует природу и источники знания, его истинность или ложность, то ее называют также «наукой критического исследования». При помощи систематических умозаключений эта школа развивает и использует конкретный метод, позволяющий отличить истинное знание от ложного.

Ньяя утверждает, что единственным путем достижения освобождения души является обретение знания о внешнем мире и его взаимоотношениях с умом и душой. Если человек овладевает методами логических умозаключений и упорно применяет их в своей повседневной жизни, то он избавляется от всех страданий. Окончательной целью философии ньяя является освобождение индивидуальной души от бесконечной череды перевоплощений

**2.3.1 Философия древнего Китая**

**2.3.2. «Книга перемен»**

Китайская цивилизация — одна из самых древних цивилизаций Востока. Начала философского мышления в Древнем Китае восходят к мифам, утверждающим, что вся природа одушевлена; высшим правителем сущего является **небо** («шан-ди» или «тянь»); а человек - это частью природы и центр (зародыш) вселенной. Как равноправная часть мироздания человек созвучен миру. Перед ним стоит задача – научиться жить в гармонии с мирозданием, обществом и самим собой. Это – основная идея всей китайской мифологии и главный философский принцип, получивший обоснование в древних текстах.

В IX–VII вв. до нашей эры китайские мифы были объединены безымянными мудрецами в «**Книгу гор и морей**» («Шань хай цзин»). Она открывает череду т.н. «классических книг китайской образованности», которые содержат сведения по истории, этике, поэзии, философии и основам законодательства Поднебесной. Это – **«Книга песен», «Книга истории», «Книга порядка»** (о нормах религиозной, политической и социальной деятельности), «**Книга весны** **и осени**» (исторические хроники, ставшие образцом для решения этических проблем).

Однако все письменные первоисточники древнего Китая превосходит по содержанию и ценности полутора тысячелетняя загадка китайской истории, создание которой приписывается некоторыми исследователями докитайской цивилизации, знаменитая **«И Цзин» («Книга перемен»).** Известный китайский философ Чэн Чжун-ин считает, что истоки «И Цзин»восходят к неолитическим представлениям о взаимодействии неба и человека, рожденияипревращения вещей. Эта классическая книга – основа китайского универсализма. По значимости и глубине содержания она стоит в одном ряду с Ведами, Библией, Кораном и является фундаментом древней и современной культуры Китая. С нее начинается история философской мысли Поднебесной. Ее роль в становлении китайской культуры так велика, что и по сей день все пути в любой сфере жизни китайского народа ведут к «Книге перемен». А первая фраза этого трактата – **«…то Инь, то Ян – это и зовется Путем (Дао)»** – стала основополагающим принципом для всей китайской философии.

Формулировка этого основного закона бытия выведена в «Книге перемен» с помощью графических символов. Согласно «И Цзин», весь мировой процесс представляет собой чередование ситуаций, происходящих от взаимодействия и борьбы противоположностей – сил света и тени (тьмы), напряжения и податливости. Эта «оккультная по форме и философская по содержанию книга…», в которой «содержатся путь неба, путь земли, путь человека» (Ю.К. Шуцкий), привлекала и привлекает своей неразгаданной системой.

В «Книге перемен» отражен исторический переход от религиозной идеологии и шаманской практики к систематизированной философской мысли, заложены основы и принципы философского мышления. Современные китайские исследователи трактуют гадательную практику «И Цзин» как древнейшую прогностику, которая при отсутствии научных методов познания позволяет получить более-менее достоверные предвидения. Книга несет в себе методологию такой прогностики, тесно связанной с общефилософскими и этическими представлениями.

В этой книге представлены 64 гексаграммы (графических символов), система которых содержит сведения о замкнутой структуре постоянно и циклично изменяющегося мира. Основу книги составляют 8 триграмм, представляющих собой комбинации из трех черт двух видов: сплошной (символ ян) и прерывистой (символ инь). Эти восемь основополагающих категорий (триграмм) **гуа** объединяют идеи геометрической символики и числовой комбинаторики.

Гуа используются в качестве концептов во всех китайских практиках и объединяют в себе все понятийные схемы традиционной китайской идеологии. С их помощью описываются любые аспекты бытия, любое чередование ситуаций мирового процесса, происходящих от борьбы противоположных начал – части пространства, отрезки времени, природные стихии, социальные изменения, части тела и эмоции.

В «Книге перемен» также определены основные философские категории, широко применяющиеся в китайской философской мысли – от Конфуция до наших дней*.* Каждая из них **многозначна** и расшифровывается в зависимости от контекста. Например, **Дао** (мировой закон, путь мира и вещей); **инь-ян** (дуалистичная субстанция, пассивное темное и активное светлое начала сущего). Здесь же сформулированы основные принципы, которыми должен руководствоваться человек: **гуманность** (жэнь), **должная справедливость** (и), **благопристойность** (ли), **благонадежность** (синь), **разумность** (чжи).

И по сей день китайская философия постоянно обращается к древним источникам и подчеркивает исключительность своего способа мышления, своеобразие отличных от западных идеалов и ценностей.

Эта отличительная особенность китайской философии способствовала, с одной стороны, формированию чувства единства китайского народа, и в то же время - изоляции его от внешнего мира. Материализованным символом этого стала великая Китайская стена. Наряду с этим в ней обосновывается принцип единства и гармонии природы, человека и космоса. Различные школы философии подчеркивали роль человека в мироздании и обществе, призывали его к самосовершенствованию – духовному и физическому, предостерегали от последствий технического прогресса и вселяли веру в способность овладеть силами природы на сверхъестественном уровне.

Формирование основных направлений китайской философии происходило в переломный момент древней истории Китая, когда страна раскололась на ряд противоборствующих царств, ведущих долгие, изнурительные войны. Эта эпоха получила название **Борющихся царств** (Чжаньго) или Воюющих государств (453 – 221 гг. до н.э.). В результате кровопролитных междоусобиц выделились 7 сильнейших царств: Чу (где, согласно легенде, родился «старый учитель» Лао-цзы), Ци, Чжао, Хань, Вэй, Ян, Цинь.

В период правления династии Цинь (III-II вв. до н.э.) наступил расцвет китайской философии. В это время обострилась борьба между родовой знатью и олигархами за власть, что сказалось и на формировании философской мысли: «времена» получили название «период противоборства 100 школ». Китайский историк Сыма Тань (II-I вв. до н.э.) выделяет 6 основных направлений философской мысли: школа **инь-ян**; **конфуцианство** (или жу цзя, школа «книжников»); **моисты** (мо цзя); школа **имен** (мин цзя); школа **юристов** (легистов - фа цзя); **даосизм** (школа пути и силы - дао дэ цзя). Наиболее значительные из них – конфуцианство, даосизм,моизм и легизм.

**2.3.2. Конфуцианство** не является цельной философской системой. Это скорее этико-социальное учение и своеобразная политическая концепция организации общества и централизации государства. В нем обосновываются социально-политические нормы поведения, этические правила, пути нравственного самосовершенствования человека и общества. Тем не менее, **Конфуций – Кон Фу–цзы** (551-479 гг. до н.э.) считается первым китайским философом. При жизни он ничего не писал. Его ученики собрали высказывания учителя в книгу **«Суждения и беседы»**. О себе Конфуций говорил так: **«Излагаю старое и не создаю нового».** Он систематизировал древние философские воззрения.

Для архаической стадии развития китайской культуры типичным является представление о тождественности космической и социальной справедливости. На основании такого мировосприятия Конфуций выдвинул концепцию иерархической системы, пронизывающей собой космос и общество как единое сакральное целое. Он учил: «Государство есть большая семья, а семья – малое государство». Согласно Конфуцию, государство должно жить по типу единой семьи. Неслучайно у китайцев и по сей день, существует поговорка: «Вся Поднебесная – одна семья». Семья служила идеальной символической формой всякого сообщества в Китае: государства, философской школы, взаимоотношений чиновников и народа. Кратко суть **этического учения** Конфуция можно свести к следующему: человек является личностью не для себя, а для общества; каждый должен заниматься своим делом и соответствовать Дао. Только тогда наступит гармония и в обществе, и в государстве, и в душе. Во всем должен быть порядок – и в отношении человека к природе, и в отношении к ближнему, к обществу, государству; порядок предполагает этикет. Это - правила внешнего поведения, нарушать которые не имеет права ни правитель, ни его подданные; идеальный гражданин – «благородный муж» – должен знать и исполнять свои обязанности; добродетель («дэ») – одно из основных достоинств человека общественного: «Порядок наполняется добродетелью».

Согласно этой доктрине, два понятия **– «власть»** и **«справедливость» –** неразрывно связаны между собой. В их единстве реализуется Воля Неба. Иными словами, чтобы поддержать равновесие и гармонию во Вселенной, люди должны строго соблюдать иерархию.

Конфуцию приписывают также идею **«срединного пути»** (чжун-юн), предостерегающего от крайностей во всем. Каждый поступок, каждый момент бытия человека, согласно Конфуцию, должен воспроизводить целостность бытия. Этому должен способствовать порядок, которому в обществе следуют все, соблюдая нормы поведения (ли). И по сей день, нет ничего более постыдного для китайца, чем «потерять свое лицо», т.е. выйти за рамки общепринятых норм поведения в обществе. Тот, кто соблюдает порядок («ли»), достигает «дэ» – свойственную человеку добродетель, или иначе – способность к самосовершенствованию. Взаимоотношения людей в обществе, строящиеся на основе порядка, позволяют им реализовать в жизни то, что изначально заложено в них – образ мирового согласия (Гармонии), который и есть основа человеческой культуры («вэнь»). Идеальный человек («благородный муж»), по Конфуцию, должен обладать целым рядом добродетелей, в частности, человечностью («жэнь»). Такая самореализация есть не что иное как **«просто сполна прожитая жизнь».**

Конфуция – «Учителя десяти тысяч поколений» ценят на родине прежде всего за то, что он стал отцом китайской традиции, сумел раскрыть и обосновать в доступной для всех форме сущность **ритуала**. Ритуал выступает у него и как форма символического мышления, и как принцип иерархического понимания бытия, и как метод структурирования космоса и социума.

Ритуал, по Конфуцию, позволяет все расставить на свои места или **«исправить имена»,** тогда «правитель будет правителем, отец отцом, сын сыном». Каждый должен заниматься своим делом. Это возможно лишь при наличии культуры, образования, воспитания (вэнь); равновесие этих черт в человеке делает его благородным. «Благородными не рождаются, ими становятся», - говорил Конфуций. И есть только одно средство воздействия на людей, в каком бы ранге человек не находился – безупречность собственного поведения.

**2.3.3. Даосизм** сформировался в V-III вв. до н. э., в период расцвета философской мысли древнего Китая. Основоположником его принято считать «старого учителя» **Лао Цзы,** которому приписывают создание трактата **«Дао дэ цзин»**. До сих пор философы спорят – псевдоним ли Лао-Цзы старшего современника Конфуция мыслителя **Лао Дань** или это два разных человека? Большинство склоняется к тому, что образ Лао цзы собирателен, в основе его – жизнь нескольких людей – даоских мистиков–магов (фаниши), сюжеты архаических мифов и народных преданий. И еще – страстное желание чувствовать в мире рядом с собой присутствие небесной и в то же время глубоко человеческой мудрости.

Роль даосизма в китайской цивилизации чрезвычайно велика. Его можно назвать квинтэссенцией культуры Китая. Он обеспечивал преемственность между элитарной мудростью Дао и верованиями простого народа. Для многих поколений китайцев он стал не только философским осмыслением устройства мироздания и природы вещей, но и образом жизни, религией. Неслучайно уже с первых столетий нашей эры учение предстает как религия, т.е. в доступной для масс форме, с соответствующим пантеоном богов, ритуалами, храмами и служителями. При этом сами даосы не поклонялись духам и богам. Но, будучи знатоками традиций, гаданий, предсказаний и медицины, они помогали простым людям проводить религиозные ритуалы и «вызывать духов». Свои же знания тщательно охраняли. Школы даосов оставались закрытыми для непосвященных. Религия с многочисленными богами была для них лишь одним из проявлений многоликого Дао. Они вовлекали эту «полезную иллюзию» (религию), которая, по их понятиям была, как и весь видимый мир, лишь одним из «отблесков» Дао, в гармонию Великой Пустоты (Хаоса). А религиозные организации и ритуалы являлись лишь одной из многочисленных форм «превращенного тела Дао».

Даосские традиции, как и вся китайская культура, восходят к **«Книге перемен»**. Они передавались вначале устно (от учителя к ученику), затем были изложены в ряде произведений, из которых наиболее известны два классических сочинения - «**Дао дэ цзин»** и «**Чжуан-цзы**». В них описывается духовно-телесная практика самосовершенствования. Главная цель и древнего, и современного даоса – это поиск духовности, отказ от мирской суеты и мелких приобретений ради того, чтобы «вместить в себя весь мир».

Даосская традиция – это школа нравственности и мистического просветления, когда **Дао** (мировой путь вещей) и **Дэ** (индивидуальный путь самосовершенствования) «играют», стремятся к абсолютному параллелизму космогонического и индивидуального. Согласно даосизму, самовоспитание и самосовершенствование человека (духовное и физическое) происходит через достижение гармонии индивидуального и общественного бытия, укоренение человеческой личности в социуме и космосе.

Основное понятие этого учения – **Дао**, - имеет множество толкований, но, ни одно из них, – утверждают китайцы, не раскрывает его сущность. Сами же даосы определяют Дао как «предвечное, бесконечное, немыслимое», как «все то, что существует само по себе («цзы жань»), существует само собой, и не несет на себе следов напряжения, искусственности, насилия».

Любая жизненная ситуация легко разрешается для человека, живущего «играючи». Игра, забава («си») духа освобождает от повседневных проблем. Один из «отцов даосизма» - Чжуан-цзы - утверждал, что «начала нет… Есть наш подлинный облик, который существует прежде нашего рождения». Даосы называют это измерение бытия «Великой пустотой», несотворенным хаосом, «прежденебесным» (сянь тянь). Постижение Небесной глубины в человеке является целью даосского совершенствования, а оно требует следовать принципу недеяния, «обращения взора вовнутрь»: что в природе делает возможным все действия? Ясно, это не что иное, как покой. И вот даос практикует …недеяние». Ясность сознания взращивается покоем и довольствием души. В этом суть даосского «**принципа недеяния».**

*«Не выходя со двора, можно познать мир. Не заглядывая в окно, можно узреть Путь Неба. Чем дальше идешь – тем меньше узнаешь. Поэтому мудрецы познавали, никуда не отправляясь; постигали, не видя; свершали, не действуя.*

По представлениям даосов, мир есть «превращенное Единое, плод трансформации, игры, метаморфоз Дао». Между человеком и Дао существует внутренняя нерасторжимая связь – это связь микро- и макрокосма. В мире нет ничего – ни вещей, ни идей, ни «сущности или истины». Реальны лишь связи, отношения, функции. Они отражают взаимодействие различных сил (энергий) в мировом универсуме. Вот почему Дао – это не «что-то», а лишь «возможность чего-то», вечная изменяющаяся реальность потока жизни. Она трактуется как «тысяча перемен, десять тысяч превращений». Но «нет ничего постояннее непостоянства».

Согласно даосской космологии, мир возник в результате деления первичного Хаоса (Единого, первозданной энергии, именуемой также Великой пустотой, Великим пределом). Рождение мира было самопроизвольно, в результате деления единого первичного Хаоса («Материнской утробы») на два противоположных, но взаимопроникающих и предполагающих друг друга начала – **Инь** и **Ян.** Последующий космогенез происходил по схеме: «одно» рождает «два» (Инь-Ян), два рождает «три» (Небо, Землю, Человека), а три рождает тьму вещей. Мир для даосов – это бесконечно изменяющееся и превращаемое Единое, он есть результат самопревращения Дао. Неслучайно символом универсума в даосизме выступает двойная спираль, в которой движения внутрь и вовне нераздельны. А человек и мир – это микро- и макрокосм: одно существует в другом.

Практика совершенствования – внешнего (физического) и внутреннего (духовного) направлена на гармонизацию, очищение и развитие энергий полярных начал бытия (Инь-Ян). Она отождествляется в даосизме с процессом роста и созревания всего живого, с обретением **«эликсира бессмертия»** - вечной преемственности духа. Их идеал – **совершенномудрый человек**, придерживающийся во всем принципа «золотой середины». «В срединной пульсации происходит функционирование Пути», - говорится в трактате **«Дао дэ цзин».** Отступление от этого принципа ведет к нарушению гармонии Единого:

Даосы уподобляли человеческое тело тиглю, в котором происходят реакции «внутренней алхимии», способные вскормить в последователе учения его «духовное дитя» - зародыш бессмертного тела, и таким образом превратить его в бессмертного («сяня»). Духовную практику «взращивания души» даосы называют «внутренним деланием». При этом они руководствуются принципом «попятного течения» («ни лю») как основы трансформации и распространения работы с внутренними энергиями.

«Внутреннее делание» включало в себя различные практики: медитацию, дыхательные упражнения, диету, воинскую тренировку «и даже использование секса для укрепления жизненных сил», сбережения жизни и восстановления здоровья. Все это были формы «претворения Дао» – синтез духовно-телесной практики даосизма.

Лао-цзы раскрывает в «Дао дэ цзине» некий антимир, в котором царствует антизначение, антиритуал, а на смену общепринятому образу мудреца приходит антимудрец, который пребывает в состоянии недеяния («у вэй») и самозабытья («ванво»). Все, что обычному человеку кажется ценным – золото, знатность, пища, успех, власть, знание, оказывается либо фальшью, либо наигрышем, либо ловушкой замутненного сознания. И то, что, по мнению Лао-цзы, имеет истинную ценность, оказывается «противоположным вещам», скрытым, обращенным вовнутрь и развивающимся вспять: от силы – к ослаблению, от наполненного – к пустотному, от старости – к младенчеству, от формы – к бесформенному, от вещи – к ее символу.

В даосизме не противопоставляются, а причудливо сосуществуют два начала – предопределенность (судьба) и свобода саморазвития. Тем самым, заведомо снимается проблема выбора – какое из начал главенствует, характерная для западной философии. О чем спорить, если конечная цель человека – возвращение к Дао, а это – возвращение к судьбе.

«Дао дэ цзин» раскрывает мир в его зеркальном отображении. Этот мир **символичен.** И трактат подчеркивает, что два мира – иллюзорный и реальный – сосуществуют параллельно и одновременно. Это трактат о «внутреннем» мире и «внутреннем» (идеальном) человеке, именуемом даосами совершенномудрым, мудрецом, который способен, видя внешние формы мира, понимать их символическую сущность, а за символами видеть Великий образ, ибо мир един. В мире даосов сон – реальность, а реальность – сон, т.е.сам мир остается един, сливаясь в иллюзорно-реальный поток.

*В одном даосском трактате говорится: «Однажды я, Чжуан-Чжоу, увидел себя во сне бабочкой…, которая порхала среди цветов в свое удовольствие и вовсе не знала, что она – Чжуан Чжоу. Внезапно я проснулся и увидел, что я – Чжуан Чжоу. И я не знал, то ли я Чжуан Чжоу, которому приснилось, что он – бабочка, то ли бабочка, которой приснилось, что она – Чжуан Чжоу. А ведь между Чжуан Чжоу и бабочкой, несомненно, есть различие. Вот что такое превращение вещей!».*

Даосизм обосновывает универсальные ценности, не зависящие от времени и пространства. Он подчеркивает, что величественной мистерии человеческого духа суждено длиться вечно. Само же появление человека как единицы бытия предопределено Дао: **духовное семя** («цзин») возникло в недрах **Небытия** (единого Ничто), чтобы затем прорасти в человеке, облечься плотью и дать урожай, вернув умноженную духовность Небу, Мирозданию, Дао.

*Сопоставляя даосизм и конфуцианство, академик Н.И.Конрад писал: «Конфуций настаивал на том, что человек живет и действует в организованном коллективе – обществе, государстве. Эта организованность достигается подчинением каждого члена общества определенным правилам – нормам общественной жизни, выработанным самим человечеством в процессе развития цивилизации. Лао-цзы придерживался противоположной концепции: все бедствия человечества, все пороки – и личности, и общества – проистекают именно от этих самых «правил». Идеальный порядок достигается только отказом от всяких правил; их должно заменить следование человеком его «естественной природе». «Правила» есть насилие над человеческой личностью».*

**2.3.4** **Моизм** – противоположное конфуцианству учение. Основателем моизма считается **Мо Ди** (Мо-цзы) (479-391 гг. до н.э.). Центральное место в его социальной этике занимает идея «всеобщей любви» (цзянь ай) и взаимной пользы (взаимной человечности), противостоящая конфуцианскому принципу человечности (жэнь), возможной, по Конфуцию, лишь при условии соблюдения порядка (ли). Моисты предлагают напрямую увязать социальную этику с действиями верховного правителя. Мо Ди считал, что смуты и распри в стране произошли оттого, что люди перестали любить друг друга. По его мнению, образцом правителя является небо, которое человеколюбиво, способно «желать» и «не желать», оно обладает волей и может награждать и наказывать. Небо «желает, чтобы люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга…», «чтобы верхи проявляли усердие в управлении страной, чтобы в Поднебесной царил порядок, а низы были усердны в делах».

Отрицая концепцию судьбы, моисты утверждали, что ее принятие «обессмысливает» все человеческие дела. Люди должны собственными усилиями добиваться благополучия, умножать материальные блага. Рассматривая народ как высшую ценность, они **отождествляли волю неба и волю народа**. Отсюда следовало, что подражая небу, следуя его воле, правители должны любить народ. Правители должны почитать мудрость, подбирать служивых людей не по их знатности и умению льстить, а по деловым качествам.

Моисты советовали также критически относиться к традиции, выбирая из нее только то, что приемлемо и на сегодняшний день. Критикуя излишнее пристрастие «книжников» к традиции, ритуалу, они не фетишизировали и закон. Закон - это подсобное средство управления, поэтому законы должны сообразовываться с волей неба, служить всеобщей любви.

Центральное место в учении Мо-цзы занимает тезис о **«трех критериях»** (сянь бяо). Философ считал, что суждения об истине и лжи, о пользе и вреде каких-либо деяний нужно сопоставить, во-первых, с «делами мудрых правителей прошлого»; во-вторых, с «действительностью, воспринимаемой глазами и ушами»; в-третьих, «с той пользой, которую эти дела приносят стране, народу».

Исходным пунктом процесса познания рассматривается опыт, добытый предками и накопленный современниками. Любые умозрительные суждения нуждаются в проверке опытом. Теория познания Мо-цзы, как и все его учение, **противоположна** взглядам Конфуция. Во-первых, объектом познания для него является жизнь гражданского общества, деятельность людей, занимающихся земледелием, ремеслом и торговлей, а для Конфуция - зафиксированные в литературных памятниках традиции прошлого. Во-вторых, он считал, что в связи с изменением объективных условий новым социальным явлениям нужно давать новые «имена» (понятия), чтобы **новому содержанию соответствовала новая форма**. Конфуций же стоял на прямо противоположных позициях - изменившаяся действительность должна быть приведена в соответствие со старой формой, с прежними «именами». В-третьих, Мо-цзы критически относился к традициям, используя их лишь для объяснения новых явлений. Он утверждал, что из древних традиций нужно использовать все, что полезно в настоящее время и отбрасывать то, что устарело. Рациональным элементом в гноселогии моистов является идея о решающем значении объективного содержания «имен» (понятий), о возможности познания вещей, о практической роли знания.

**2.3.5** **Легизм** - учение школы фа цзя («законников», юристов) - послужил идеологической опорой крупных земельных собственников и городских богачей, то есть новой имущественной знати, власть которой усиливается в Китае в IV-III вв. до н.э. Законники были сторонниками преобразования общества на основе фундаментальной законодательной базы. К представителям легизма относятся **Цзы-чан** (VI в. до н.э.), **Шан Ян** (390-338 гг. до н.э.), **Ан Сы** (280-208 гг. до н.э.) и наиболее выдающийся среди них - **Хань Фэй** (ок. 280-237 гг. до н.э.) - создатель теории государственного управления. Опираясь на труды выдающихся законодателей, он разработал учение о «трех инструментах» и «двух рычагах» правления. В основе этого учения лежал тезис о главенствующей роли единого для всех закона, не признающего исключений даже для самого правителя. В каждом законе есть два начала (рычага) – «кнут и пряник», наказание и вознаграждение. «Кнут» - это казни, «пряник» - награды. Хань Фэй проанализировал природу дворцовой власти, чиновничьей власти и власти закона в двух своих основных работах – **«Ропот одинокого»** и **«Пять паразитов».** Его проверенные временем советы по управлению государством для «совершенномудрого» правителя и размышления над сутью политических «интриг в высшей сфере» актуальны и в наши дни. А рекомендации о воздействии на чиновников с учетом психологических особенностей аппаратных игр (предоставлять им высокие должности и оклады, но при этом держать их в страхе за свою судьбу) успешно применяются в наше время в Китае, в США и других развитых странах.

Циньский император Цинь Шихуан, руководствуясь на практике идеями этого легиста об управлении страной на основе закона, смог успешно завершить объединение Китая. Однако этот же правитель приказал закопать живьем в землю 460 видных конфуцианцев, опиравшихся, как известно, на иные ценности и методы правления. И это не противоречило духу законности, которую обосновывал Хань Фэй: «В периоды, когда происходит великая борьба, нельзя уступать друг другу. …В настоящее время правителям приходится иметь дело совсем с иным народом, чем раньше, … такие традиционные понятия, как **человеколюбие, милосердие, добро** исчерпали себя … не только в жизни, но и в политике … нельзя не прибегать к наказаниям – таков закон. Человеколюбием нельзя управлять». Поэтому деятельность совершенномудрого правителя исходит из задач времени, а его средства соответствуют задачам деятельности, - утверждает Хань Фэй.

Законники противопоставили конфуцианскому ритуалу («ли») закон («фа»). Отказавшись от метода убеждения, они целиком положились на два рычага управления – награду и правовое принуждение (наказание), а совесть заменили страхом.

В своем мировоззрении Хань Фэй опирается на даосизм. Дао рассматривается им как юридический закон, которому подчиняется само Небо. Все подчинено законам - небо, вещи, человек. Исключению подлежат только Дао и правитель, являющийся государственным воплощением Дао. «Мудрым правителем, - писал он, - называется тот, кто в своих велениях следует естественному пути Дао, подобно тому, как лодка течет по течению реки; …Приспособительное поведение – ключ к успеху в любом деле».

По мнению Хань Фэй-цзы, человек является врожденным эгоистом. Злое начало заложено в нем самой природой. Эта природа не может быть изменена в лучшую сторону, но ее можно пресечь наказанием или страхом наказания. В связи с этим государь, чтобы заставить служить себе всех людей, может прибегать к таким средствам как соблазн, угрозы, награды и наказания. При этом Хань Фэй-цзы предлагал меньше поощрять и строже наказывать. Единство государства и прочность власти правителя могут обеспечить законодательство, продуманная система наград и наказаний, система круговой поруки и всеобщей слежки.

Особое значение легисты уделяли хозяйственной функции государства, его регулирующей роли в экономике, в поддержании цен на рынке и т.д. Для укрепления централизованной власти они предлагали ввести государственную монополию на разработку естественных богатств и передачу доходов в государственную казну.

**2.4.1 Философский смысл и содержание религиозно-мифологического опыта в Египте**

**Древнеегипетская культура** относится к IV–II тыс. до н. э. Здесь, как и в других частях Ближнего Востока, не произошло отделения философии от мифологии, поскольку ни характер накопленных знаний, ни социально-экономические условия этого не требовали. В Египте отдавалось предпочтение не рациональному, а мистическому, эзотерическому, религиозному видам знания. Объяснить это можно, по-видимому, в первую очередь тем, что власть правителя в Древнем Египте имела сакральный характер. Под сильным влиянием жреческой аристократии, присвоившей себе право трактовать божественную волю, создается культ фараона – сына Бога. Тем самым обеспечивалось единство «трех ветвей власти» - фараона, жречества и судебной. В этой стране с многотысячелетней историей утвердились мистическая традиция, мистический образ мыслей, основанные на вере в бессмертие души, существование загробного мира, сакральной природе власти. Его жители были уверены в том, что с помощью жрецов (как толкователей воли богов) возможно прямое, мистическое, непосредственное получение знания (от решения медицинских, хозяйственных проблем и прогнозов погоды, до военных действий и утверждения претендентов на престол).

Руководствуясь универсальным законом Мироздания о единстве материи и духа, жрецы, как носители «абсолютного знания», манипулировали общественным сознанием с помощью мифологических и религиозных символов. Эти символы, как аккумуляторы, собирали и хранили в себе информационную память общества и пронизывали всю египетскую культуру – материальную и духовную (как «маячки», или скрепы), обеспечивая преемственность власти и целостность мировоззрения. Жрецы как хранители оккультных знаний и представители сакрализованной власти, внушали населению, что могут управлять реальностью, прогнозировать и предсказывать будущее, объяснять настоящее и трактовать волю богов. Такой подход исключал рациональные методы познания. Вера в силу слова, имени, символа и знака была в египетском обществе всеобщей.

Как высшее и единое существо, почитался в Египте **Осирис** - Бог солнца, владыка разума. **Исида** - его сестра и супруга, и **Гор** - сын, всегда упоминались вместе с Осирисом - символом борьбы солнца и мрака, света и тьмы. В эмблемах и символах, часто встречающихся на памятниках египетского искусства, отражена история божественной семьи. Исида первая подарила людям рожь и ячмень, а Осирис основал общество и дал людям законы, он же научил их собирать жатву. Задумав распространить на всех свои благодеяния, он отправился странствовать по свету, покоряя людей не грубой силой, а чарами музыки.

Погубил Осириса его брат Сет (Тифон) – символ бесплодной пустыни и мрака, позарившийся на трон. Согласно преданиям, Осирис, прежде чем стать богом, царствовал в Египте, и в памяти людей его благодеяния отождествляются с принципом добра, а его убийца отождествляет зло.

Та же легенда имеет и другую – космологическую и религиозно-нравственную трактовку: Осирис – это символ заходящего солнца, поглощаемого темнотой-мраком. Исида-Луна вбирает в себя и хранит, сколько может, лучи солнца, а Гор - восходящее солнце, мстит за отца, рассеивая темноту.

Если **солнце** – это видимое проявление Осириса, то **добро** есть его нравственное проявление; когда заходящее солнце умирает, оно вновь появляется на горизонте в образе Гора - сына и мстителя. Это **добро**, погибающее под ударами **зла**, появляется вновь в образе активного, торжествующего добра, которое можно трактовать и как «**зло,** победившее **зло».**

Гор не убил Тифона, потому что зло продолжает существовать на земле, но он ослабил его и тем упрочил торжество закона мировой гармонии над стихийными силами природы.

Египтяне придавали огромное значение словам (они воспринимали их как символы) — любым, вытесанным ли на каменной плите, записанным на папирусе или произнесённым вслух. Слова были для них не просто набором звуков или иероглифов: египтяне верили, что **слова обладают магическими свойствами,** и любая фраза способна повлиять на окружающий мир. Все это были проявления своеобразной, религиозно-мистической и символической культуры Древнего Египта, основанной на вере в единство и взаимосвязь сущего.

Используя определение А.Ф.Лосева, можно сказать, что человек в Древнем Египте «творил миф и жил внутри этого мифа». Так, зрители воспринимали мистерии (своеобразные «театральные представления» на мифологические сюжеты) не как постановки или изображения мифологических событий на «сцене», а как сами события, происходящие в действительности. Например, жрец-бальзамировщик, надевавший во время мумификации покойного маску шакалоголового Бога бальзамирования Анубиса, считался самим Богом Анубисом до тех пор, покуда маска была на нём.

Древние египтяне верили, что можно передать фигурке любого живого существа душу того, кого она изображает. К ним относятся так называемые **«ушебти»** (чаше всего в виде кошки), которые клались вместе с умершим для того, чтобы в загробном мире выполнять все обязанности, возложенные богами на усопшего. Поразительно, но и в наше время доставленные с раскопок в музеи «ушебти» совершают по ночам в застекленных витринах загадочные перемещения. Может, магия действует? Или же это проявляет себя универсальный закон единства материи и духа, который был активизирован и использован жрецами Древнего Египта, а в наше время заново «открыт» и научно обоснован физиками-теоретиками, в шутку определившими его как «квантовую магию».

Во время так называемого «Второго переходного периода», Египет был покорен почти на 150 лет гискосами. Этнический состав гискосов и в настоящее время вызывает многочисленные споры, но существует гипотеза, что вместе с ними в Египет проникли и еврейские племена. После изгнания гискосов, согласно Библии, началось так называемое египетское рабство евреев. Если взять за основу Библейскую традицию, то вполне можно предположить, что высокая культура Египта оказала большое влияние на стоявшие на более низкой ступени развития еврейские племена.

Египетские племена приблизительно в XIII в. до н.э. вторглись на территорию современной Палестины. Культура населения Ханаана, хотя и имела свои национальные особенности, но находилась под сильным влиянием религиозных культов Египта.

После походов Александра Македонского началось повсеместное распространение эллинизма. Веротерпимость Лагидов, правивших Египтом после смерти Александра, привела к распространению и слиянию египетской религии с античной мифологией. Во времена римского владычества культ Исиды получил широкое распространение по всей территории Римской империи, это было время религиозного скептицизма, когда старые античные боги уже не отвечали запросам общества. Вместе с культом Исиды распространяется также и египетская магия, которая достигает даже таких отдаленных мест, как Британия, Галлия, Германия. Культ Исиды с его аскетичностью и обрядовостью представлял промежуточную ступень между язычеством и набирающим силу христианством. **Апулей**, автор знаменитых «Метаморфоз», считавшийся в античном мире великим магом, был также и жрецом Исиды, посвящение в культ которой он великолепно описал в своем произведении. Египетская Исида стала покровительницей Лютеции, современного Парижа, а после распространения христианства, статуя ее стала символизировать христианскую святую.

Большая часть элементов египетской религии проникла и в христианство в оригинальном виде, другая - в видоизмененном, но с четко прослеживаемыми египетскими корнями. Основным, конечно, является миф о воскресении Христа, полная аналогия мифу о воскресении Осириса. Битва между Сатаной и Христом, после которой наступит Царство божие на земле, это прямая аналогия битвы Хора (Гора) и Сета.

В связи с развитием культа фараона происходит глубинный процесс видоизменения основных форм египетской религии. Древние боги природы постепенно превращаются в государственных богов — покровителей государства, фараона и его власти. Так, Бог разума, Бог умирающей и воскресающей природы Осирис с течением времени превращается во владыку загробного мира, первого правителя Египта и покровителя государственной власти и поэтому часто изображается как фараон со всеми символами неограниченной власти. Жреческая пропаганда и в религиозной догматике и в изобразительном искусстве постоянно стремилась резко подчеркивать ту неразрывную связь, которая соединяла небесных богов с земным Богом — фараоном.

В египетской мифологии в качестве главного символа выступает сфинкс. *Сфинкс - это было первое крупное творение искусства Египта и его главный символ. Голова человека на теле могучего быка с львиными когтями и орлиными крыльями, сложенными по бокам. Что означал этот символ? Несмотря на различия в его толковании, наиболее распространено предположение, что сфинкс - изображение главной богини Египта Исиды, которая олицетворяет природу в живом единстве различных ее царств. Это единство четырех составных элементов микрокосма и макрокосма (человека и природы) - \ земли, воды, воздуха и огня, - раскрывается через симбиоз быка, льва, орла и человека.*

*Разгадка тайны сфинкса состоит в том, что он представлен как* ***микрокосм,*** *божественный проводник, который одновременно един с природой и включает в себя все ее элементы, все ее силы.*

Большая пирамида представляет собой отражение этого символа. Египтяне верили, что через пирамиду (как резонатор) мировой разум общается с посвященными – жрецами и фараонами.

В знаменитой египетской **«Книге мертвых»** изложены представления египтян о посмертных злоключениях душ, о суде над ними, об угрожающих им опасностях и способах избавления от них. Эта книга представляет собой обширный (более 180 глав) сборник магических заупокойных формул. Древнейшие из формул писали на стенах гробниц фараонов, затем - на саркофагах вельмож, позже стали писать тексты па папирусах и класть их на грудь мумии. Так и составилась эта знаменитая «Книга мертвых».

Эзотерическое учение египтян предлагало два ключа к пониманию мироздания. Первый: «**Внешнее** подобно **внутреннему**: малое таково же, как и большое; закон один для всего. Нет ничего малого и нет ничего великого в божественной экономии». Второй: **«Люди - смертные боги, а боги-смертные люди»**. Жители долины Нила полагали, что счастлив тот, кто понимает смысл этого тезиса, ибо он является ключом к тайне мироздания. Тайна эта заключалась в том, что «единая душа, великая душа «всё то» зачала, отделив от себя все души, которые наполняют своим стремлением Вселенную». Эту тайну, это сокровенное знание следовало беречь в сердце, проявлять его в добрых деяниях и тогда «… **знание станет силой, вера – мечом, а молчание** **– доспехами»**.

По утверждению Плутарха, Фалес именно у египтян позаимствовал мысль о воде как первопричине и начале всех вещей, а Пифагор – магию чисел.

**Контрольные вопросы**

Ортодоксальные философские школы Древней Индии.

Заповеди Будды.

Даосизм и конфуцианство: сравнительный анализ.

Особенности моизма и легизма.

В чем выражается философский смысл и содержание религиозно-мифологического опыта в Египте?

**Глава 3 Античная философия**

**3.1 Архаика** **и** **натурфилософия (ранняя классика)**

На становление античной философии оказали влияние не только своеобразие культуры рабовладельческого общества, но и постоянные контакты древних греков с представителями восточных цивилизаций. Тем не менее, эта философия изначально существенно отличается от философских систем стран Азии и Востока – **по содержанию, по методам и по цели философского исследования.**

Периодизация античной философии:

**- архаика** или предфилософия – VIII-VII вв. до н.э. (Гомер, Гесиод, Орфей и др.);

**- натурфилософия**, или ранняя классика – VII-V вв. до н.э. (милетская школа во главе с Фалесом, элейская школа (Ксенофан, Парменид, Зенон, Мелисс), Пифагор и его школа, Гераклит, атомистическая школа (Левкипп, Демокрит, Эпикур), софисты (Горгий, Протагор, Продик, Гиппий и др.);

**- классика** – V-IV вв. до н.э. (Сократ, Платон, Аристотель);

**- эллинистический период** – IV в. до н.э. – IV в.н.э.- (малые сократические школы» - скептики, эпикурейцы, стоики, эклектики, киники, а также неоплатонизм и его модификации).

Архаику представляют поэмы Гомера и творчество гномических поэтов VII-VI вв. до н.э. (от «гнома» - изречение, стихотворный афоризм). Б.Рассел считает, что «Илиада» и «Одиссея» Гомера по своему влиянию на эллинскую культуру «сопоставимы с Библией в еврейской культуре». Он отмечает, что афинская молодежь заучивала Гомера наизусть, равно как поэмы Гесиода (VIII-VII вв. до н.э.), поскольку их изучение входило в программу образования. «Теогония» Гесиода вбирает в себя все предшествующие философские интуиции. Она закладывает основание для последующей философской космологии, говорит о порядке первоначальных вселенских событий, объясняя сотворение мира как трансформацию первоначального Хаоса. В поэме «Творения и дни» Гесиод в качестве основания нравственности выдвигает принцип **справедливости**, ставший затем у Платона онтологическим понятием. Поэты этого времени употребляли понятия меры, гармонии и пропорции, ставшие базовыми принципами греческой философии, а впоследствии оказавшие влияние на формирование облика современной протестантской цивилизации.

Протофилософское значение гомеровских поэм проявляется в том, что они структурированы в соответствии с объяснением причин и мотивов тех или иных событий. Такая структурная компоновка изложения событий в поэмах подготовила ментальность греков к восприятию философии. Проявилось это в том, что в имплицитной (неявной) форме гомеровский эпос рассматривает мир мифопоэтическими средствами, так как содержит в себе вопрос: какова роль человека в универсуме? Это - основополагающий философский вопрос, который после Сократа станет «классическим» вопросом античности.

К предпосылкам становления античной философской мысли относятся также публичная религия и орфические мистерии. Известно, что в политеистической греческой религии различают две формы: общественную и религию мистерий, каждая из которых помимо чисто религиозных проблем рассматривает и различные интерпретации понятий смысла жизни, предназначения и судьбы человека. Они претендуют на философское осмысление мира, хотя по форме своей еще мифологичны и далеки от присущего классической греческой философии рационализма. К примеру, боги в поэмах Гомера, Гесиода представляют собой персонифицированные явления природы. Столь ярко выраженная натуралистичность публичной религии передается и философии, потому ссылка на природу становится константой у философов «фюзиса».

В VI веке до н.э. в ходе ломки архаических устоев в Греции появляются такие формы религиозности, как мистические религиозные течения и общины, последователи культа бога земледелия Диониса (Вакха), орфики, пифагорейцы и другие. Все они испытали влияние «восточных веяний» - веры в переселение душ, представления о душе как о добром начале, стремящемся освободиться из телесной темницы; ориентацию на жизнь не практическую, а созерцательную; «очищение» души и тела в мистических оргиях.

Основателем одной из форм религиозных мистерий был Орфей. Значительную роль в его мифологическом толковании возникновения мира и богов играла музыка (гармония). В отличие от общественной религии, орфики наделяли человека бессмертной душой, противополагая душу и тело, утверждая, что «тело является гробом души».

Суть орфизма можно выразить следующим образом: в человеке, вследствие его изначальной греховности, временно пребывает божественное начало - **даймон** (душа); даймон предсуществует телу и не погибает вместе с ним, он осужден на реинкарнацию (метемпсихоз) в последующих телах, искупая в серии перерождений изначальный грех.

**«Орфическая жизнь»** - это доктрина и практика уединения, цель которой состоит в том, чтобы прервать реинкарнацию, освободив душу от тела; «очистившегося» (посвященного в мистерии) в ином мире ждет награда, непосвященного – наказание.

Впрочем, Б. Рассел полагает, что от религии восточного типа «Грецию спасло не столько отсутствие жречества, сколько наличие научных школ». Политические и экономические обстоятельства в Греции VII-VI вв. до н.э. также благоприятствовали становлению философского мышления. В плане социально-государственной организации - **полис** (греческий город-государство) представлял этический горизонт гражданина. Государственные цели воспринимались как личные, свобода государства - как гарант свободы гражданина. Именно потому, что степень свободы в колониях была выше, а контакты с внешним миром интенсивнее, философия первоначально возникла не в метрополии, а в колониях – в Милете, на востоке Малой Азии, затем - в южной Италии, и только после этого - в самой Греции. Эта свобода поддерживалась, отчасти, и пафосом независимости, который, как можно думать, наполняет жизнь колонии, пребывающей даже в самых дружественных отношениях с метрополией. К тому же города побережья изначально имели обширные культурные контакты со всем миром, находящимся за пределами ойкумены. А, следовательно, их граждане свободно владели знаниями самого разного толка – от торговых, ремесленнических и военных до религиозных, научных и культурологических. Им было что сравнивать, сопоставлять, обосновывать.

**3.2 Натурфилософия** (философия досократовского периода) рассматривает проблемы «фюзиса», т.е. природы – первой фундаментальной реальности. Ее представители занимаются поиском первоосновы мира, описанием его устройства, космоса и человека. Космос мыслится вечно живым и совершенным творением природы, а человек – его частью – «микрокосмом». На этом этапе становления философии разворачивается деятельность представителей милетской и элейской школ, пифагорейцев, атомистов и целого ряда других мыслителей.

**Милетская школа** – первая философская школа в древней Греции. Представителями этой т. н. «ионийской натурфилософии» являются **Фалес, Анаксимандр, Анаксимен** из Милета, самого большого и экономически развитого из греческих полисов Малой Азии. Вопрос о первооснове всего сущего они рассматривали с позиций наивного материализма и стихийной диалектики. Впервые в истории человечества эти мыслители попытались представить Вселенную как гармонично устроенную, саморазвивающуюся и саморегулирующуюся систему. Ионийские философы считали, что Вселенная никем из богов и никем из людей не создана и существует вечно. Эти представления позволили сделать первый шаг от религиозно-мифологического восприятия существующего миропорядка (космоса) к его постижению с помощью человеческого разума (логоса), т.е. от мифа к логосу. В этой связи для них важнейшим становился вопрос о **первооснове, первопричине всего сущего.**

**Фалес** (624-547 гг. до. н.э.), по свидетельству Цицерона, «первый исследовал подобные вопросы, сказал, что вода – начало вещей, бог же есть тот ум, который создал все из воды». Однако, считая основой всего сущего **воду**, «первый мыслитель Греции», как его называли Диоген Лаэртский, Аристотель, Плутарх, Страбон, Плиний и другие античные философы, вкладывал в это понятие не привычное каждому толкование, а подразумевал некую **субстанцию**, «Первовлагу», которую он определяет как «аморфное, текущее средоточие материи». Согласно Фалесу, в этой первооснове потенциально присутствует возможность дальнейшего развития: все в этом мире возникает путем «сгущения» или «разряжения» первоматерии.

Ученик Фалеса **Анаксимандр** (610-546 гг. до н.э.) более основательно разработал идею о первоначале. Фалес не задавался вопросом о том, как и почему из первоосновы всего происходят все вещи. Анаксимандр, поднявшись на более высокую ступень абстрагирования, указывает, что первоосновой всего сущего является лишенное физических характеристик, вечное беспредельное (**апейрон**) первоначало (**архе**).

Последователь Анаксимандра **Анаксимен** (585-525 гг. до н.э.)также считает первоосновой мира некую беспредельную субстанцию, у него это – **воздух**. Он исходит из того, что природа воздуха наиболее подвижна и постоянно изменяется, а, следовательно, может служить основой для бесконечных трансформаций сущего. Количественные же изменения начальной реальности порождают все многообразие вещей: это «легчайшее воздушное начало превращается в разнообразные стихии, оставаясь единым и единственным Первоначалом». Первоначало Анаксимен также называет «материей мира», близкой к бестелесному и наполненной силой (божественными энергиями). Находясь в вечном движении, это первоначало путем сгущения или разрежения порождает различия и противоположности, лежащие в основе конечных вещей. Таким образом, Анаксимен приводит **причину** изменений и многообразия мира в гармонию с его **первоначалом**. Избрав в качестве субстанции воздух, который «постоянно колеблется» и «дышит», Анаксимен рассматривает взаимосвязь первоначала и движения, соотношение целого и части, то есть, поднимает важные теоретические проблемы и умозрительно их решает.

Рассматривая мир как живое целое, милетцы еще не проводили принципиального различия между живым и мертвым, психическим и физическим. Они признавали за неодушевленными предметами лишь меньшую степень одушевленности (жизни). Это – **гилозоизм**, характерный для всей античной философии. Сама же одушевленность («душа») рассматривалась ими как «тонкий» и подвижный вид первовещества.

**Гераклит** (544-480 гг. до н.э.)из Эфеса (города на западном побережье Малой Азии), по прозвищу Темный, развил подмеченный милетцами универсальный динамизм вещей, которые «возникают, становятся и гибнут». Учение Гераклита, как и работы ионийцев, дошло до нас в разрозненных фрагментах. Известно, что он автор книги **«О природе»** в трех частях: « в первой щла речь о самой природе, во второй – о государстве и в третьей – о Боге». По свидетельствам Платона, Аристотеля и Диогена Лаэртского, наиболее известны его афоризмы:

*«Все движется и ничто не покоится»; «Все течет, все изменяется»; «Природа вещей противоречива: одна и та же вещь существует и не существует, равно как движется и не движется»; «Нельзя войти в одну и ту же реку дважды»; «Мы входим и не входим в одну и ту же реку, мы те же самые и не те же самые». «Война (противоположностей) есть отец всего, царь всего»; «Вечность есть играющее дитя, которое расставляет шашки: царство над миром принадлежит ребенку»; «Болезнь делает приятным здоровье, зло – добро, голод – насыщение, усталость – отдых»; «Все возникает по противоположности и всею цельностью течет, как река».*

Мир, согласно Гераклиту, целостен, бесконечно изменчив. Его первооснова (субстанция) – **огонь**: все является видом огня и все происходит путем разрежения и сгущения. «Огонь – это вечные нужда и сытость … контраст и гармония». Огонь для Гераклита- это не только праматерия, первооснова, но и символ бесконечных изменений, метаморфоз всего сущего.

Гераклит придерживался «срединной философии» при рассмотрении основ бытия. Его «вечно живой огонь» - субстанциональная основа сущего, представляет собой единство материи и духа. Он не противопоставляет материю и сознание, а с позиций **гилозоизма** (одушевленности всего живого) обосновывает единство, взаимосвязь и развитие сущего. Но, поскольку в дошедших до нас фрагментах чаще говорится о материи, чем о синтетическом единстве материи и логоса, учение Гераклита, по-видимому, по инерции или из нежелания вдаваться в подробности, было отнесено в большей части учебной литературы (особенно советского периода) к материализму «чистой воды».

В стихийной диалектике Гераклита подчеркивается бесконечность бытия и самой материи: «Этот мир, который…не сотворил никто из богов или людей, …он всегда был, есть и будет **вечно живым огнем**, разгорающимся согласно мере и угасающим согласно мере». Он интуитивно понимал, что изменение, развитие всего сущего – это процесс, в основе которого единство и борьба противоположностей. По свидетельству раннего христианского писателя Оригена, он признает в качестве основной характеристики бытия **борьбу противоположностей**: «должно знать, что война всеобща, что правда есть раздор и что все возникает через борьбу и по необходимости». Противоположности переходят одна в другую, сохраняя при этом обратимость взаимоперехода: «…холодное становится теплым, теплое - холодным, влажное сухим, сухое – влажным». По Гераклиту, истинная природа вещей такова, что следствием постоянного движения, изменения сущего, перехода и тождества противоположностей, является **относительность** всех свойств вещей. Мир един и все в нем взаимосвязано, все переходит в собственную противоположность и потому всякое качество относительно, а не абсолютно.

Гераклиту удалось первым обосновать еще один фундаментальный принцип философии. Он утверждал, что все в этом мире совершается по необходимости и правится **судьбой**, то есть в соответствии с объективным всеобщим законом (**логосом**). Познание логоса людьми позволяет им понять сущность того, что происходит в этом мире. Согласно Гераклиту, «Логос – Мудрый Ум – это Истина мира». Он полагает, что большинство людей не мыслят сообразно логосу. Только чистые и целомудренные души – мудрые и наилучшие, - только они понимают и признают Единую истину, знают, что Логос правит Вселенной.

*Как видим, в период становления и китайской, и индийской, и античной философии категориальный аппарат был еще до конца не разработан. Один и тот же термин был многозначен и, в зависимости от контекста или авторской трактовки, наполнялся разными смыслами. Так, «логос» в древнегреческой философии равно мог означать и мировой закон, и разум, и истину, и рациональное мышление.*

Познание для Гераклита есть не простое накопление фактов, а поиск сути вещей, которую познать дано не всем. Несмотря на то, что «миром правит логос (разум)», и каждой «…душе присущ логос, сам себя умножающий», в большинстве своем люди с ним расходятся. Они путают познание истинной природы вещей (мудрость, философское познание) с поверхностным многознанием и эрудицией. «Многознание не научает уму. Ибо, в противном случае, оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея».

Гераклит подчеркивал, что свойства и различные состояния мира для познающего его человека всегда относительны, как относительны и понятия, которые в процессе познания наполняются новым смыслом. Иными словами, Гераклит вплотную приблизился к определению одного из основных принципов философии - **релятивизма** (относительности). Вполне определенно заявляет он и о **всеобщей связи** вещей и явлений: «сочетания образуют целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, созвучие и разногласие: из всего одно и из одного все образуется».

Гераклита принято называть родоначальником диалектики, несмотря на то, что это была стихийная, наивная, научно еще не обоснованная диалектика.

Стихийными материалистами были Эмпедокл и Анаксагор. Эмпедокл – поэт и философ, в двух поэмах – **«Очищение»** и **«О природе»** выдвинул идею не об одной первоматерии, а о четырех чувственно воспринимаемых «корнях всякого бытия» - четырех стихиях: огня, воды, воздуха, земли. Первоначальное состояние космоса Эмпедокл определяет как «неразличимое единство» - сфайрос, как единство всех четырех стихий. В этом единстве нет места вражде, он основан на люб0ви. Космос развивается, и процесс развития происходит через постоянно повторяющуюся смену господства двух противоположных начал – вражды и любви. По этому же принципу происходят все изменения в мире.

Анаксагор, как стихийный материалист, основой мира считал «семена вещей», которые «имеют различные формы, цвет и вкусы». Такой подход к решению проблемы первоосновы сущего в философии принято называть **плюрализмом.** По свидетельству Теофраста Симплиция, анаксагоровы «семена» вещей инертны, неподвижны. Но при этом они способны бесконечно делиться и множиться (вглубь и вширь). К тому же каждая из этих мельчайших частиц подобна целому, заключает в себе все существующее, все его качества и в этом смысле скрывает в себе бесконечность. Симплиций цитирует Анаксагора: «Во всем есть часть всего»; «Все заключается во всем».

Аристотель высоко ценил Анаксагора за то, что тот «рассматривает «ум» как причину мирового порядка». В этом мире все приводит в движение «наилучшая и наичистейшая из всех вещей» - **нус** (разум, ум), который Анаксагор иногда уподоблял воздуху, но чаще называл основным (духовным) принципом упорядочения материального мира. Диоген приводит слова Анаксагора: **«Все** **вещи были вместе: затем пришел ум и привел их в порядок».** Судя по сохранившимся отрывкам, Анаксагор понимал свой «нус» (ум) как механическую движущую силу, которая приводит в порядок первоначально хаотически смешанные материальные частицы, но не как силу разумную и целесообразную. На это указывает от лица Сократа в **«Федоне»** Платон.

Анаксагор учил: «Наш мир создали не боги, а Разум. Это он привел в движение аморфную массу материи. Солнце, луна, звезды – не являются ни божественными, ни эфирными огнями, по своей природе они не более, чем раскаленные камни, влекомые вращающимся потоком эфира. Мы не чувствуем жара звезд, потому что они находятся от нас дальше, чем солнце, а последнее размерами превышает весь Пелопоннес. Месяц сияет отраженным солнечным светом; на нем находятся горы и равнины. Затмения луны вызывает земля, заслоняющая ее от солнца». «Безбожные» мысли Анаксагор излагал столь ясно и откровенно, что афинские политики приговорили его к смерти. Предупрежденный своим другом и учеником Периклом, мыслитель бежал в Лампсак, что на азиатскоем побережье Геллеспонта. И здесь, оглядываясь на прежнюю жизнь, он писал: «Я родился для того, чтобы изучать солнце, луну, небо, а этим можно заниматься везде». Друзья философа сожалели о его изгнании: «Что ты будешь делать, лишившись афинян?» Ответ его был вполне в духе Анаксагора: «Наоборот, это их лишили меня».

На вопрос о количественной стороне бытия мира первыми попытались ответить представители **пифагорейской** религиозно-мистической философской школы,которая сформировалась в западной части Эллады (в Южной Италии в городе Кротоне) примерно в то же время, что и элейская (V-IV вв. до н.э.). Основатель этой школы **Пифагор** из Самоса (580-500 гг. до н.э.), по свидетельству Диогена Лаэртского, написал три произведения: **«О природе», «О воспитании», «О делах общины»**. Он был первым мыслителем, который, согласно преданию, стал называть себя **философом** (любителем мудрости) и ввел в научный в оборот понятие **«космос»** (строй, склад), как синоним Вселенной и антоним хаоса. Космос, то есть мир, он характеризует как единое целое, подчиненное законам **«гармонии и числа»**.

Согласно Пифагору, мир – это живое, огненное шаровидное тело, которое вдыхает пустоту (воздух, энергию). Эта внешняя сила (пустота), проникая в тело мира, обособляет (разделяет) вещи. Основой всего сущего Пифагор считал число, понимаемое греками как **«мера»**. Поздние пифагорейцы уточняют, что число есть начало всякой меры, в нем объединяется множество. Число трактуется также как **«предел»** – т. е. начало оформления «беспредельного» (неоформленного вещества).

Ранние пифагорейцы попытались обосновать единство и многообразие мира, в котором действуют непреложные законы, обеспечивающие мировую гармонию. Мировая гармония предполагает взаимосвязь всего сущего. Они выразили эту связь формулой «**единство во множестве и множество** **в** **единстве**». В числе, как первооснове сущего, объединяется множество, оно (число) есть начало всякой меры и принцип звуковой гармонии, которая определяется математическими законами.

Взгляды ионийцев были развиты также представителями **элейской школы** (V в. до н.э**.**), в частности, Ксенофаном, Парменидом, Зеноном, Мелиссом. В отличие от большинства досократиков, элеаты не занимались вопросами естествознания, а разработали **учение о бытии,** заложив фундамент классической греческой онтологии.

Ученик Анаксимандра **Ксенофан** (580-487 гг. до н.э.)написал несколько произведений в стихах, в том числе поэму **«О природе»**. Он был остроумен и критичен, потому получил прозвище «обличитель обманщика Гомера». Ксенофан утверждал, что «Все мифы – вымысел». Исходный пункт его учения: **«Следует признать единство всего».** Видимо, понятие «Единое» Ксенофан определял, «взирая на весь небесный свод», одинаково именуя его и Богом, и телом. Другими словами, Бог в его представлении – это мир во всей его целостности. Мир – вечен, а его гибель не абсолютна. Сущее, которое есть Бог, отлично от людей, и сущность Бога шаровидна (т. е. бесконечна). Бытие едино, совершенно, изменяется и движется, возникает и приходит в упадок попеременно. Познать сущность бытия можно с помощью разума (логоса). Чувства же дают нам искаженные представления, это не истина, а «кажимость», всего лишь мнение.

Учение о бытииКсенофанаболее основательно разрабатывает его соратник **Парменид** (540-480 гг. до н.э.). Он, по свидетельству Плутарха, не отрицал существование чувственно воспринимаемого мира - «являющегося и кажущегося», но акцент в своих изысканиях делал на «умопостигаемое начало» сущего («единого сущего») и тем самым определял границы и способы познания бытия.

Парменид впервые сделал предметом философского анализа понятие **«бытие»**. Он считает, что бытие представляет собой огромный сплошной шар («… в природе нет щелей»), покоящийся в центре мира. Мир един (целокупен), в нем нет множества отдельных вещей («только единство, множества нет»).

Согласно Пармениду, бытие – это «то, что есть», а «того, чего нет» (небытия, пустоты) – не существует. Бытие есть полная противоположность небытия. Поскольку мир един и представляет собой сплошное вещество, его основной характеристикой является неподвижность, неизменность. Поэтому он вечен и никем не создавался. Истинно только одно неизменное бытие, а множественность и изменения – лишь иллюзии.

**Бытие**, согласно Пармениду, не имеет ни прошлого, ни будущего, оно есть вечное настоящее. Бытие неизменно, неподвижно постольку, поскольку подвижность и изменчивость предполагают небытие. Форма бытия совершенна, закончена – это **сфера,** шар**.**

Он описывает «мыслимое бытие», как неделимый и нестареющий во времени континуум, доступный лишь мысли. Наша мысль - это всегда мысль о предмете. Ее нельзя отделить от бытия этого предмета. Мысль – это всегда бытие. Иными словами, «помыслить» его можно лишь рациональным путем. Хотя мы познаем с помощью чувств, но завершаем познание на уровне мысли. Ум превосходит ощущения. Чувства могут нас обманывать. По его словам, истина пребывает в мысли, а ощущения ведут к ошибкам. Мышление указывает, что бытие едино и неизменно, вопреки порожденной ощущениями иллюзии множественности и изменчивости.

Его учение получило дальнейшее обоснование у **Зенона** в ряде его апорий, **Мелисса** Самосского в тезисе **«из ничего не может появиться нечто или из ничего – ничего».**

Любимый ученик Парменида **Зенон** (480-430 гг. до н.э.) защищал и развивал его учение. Он считал истинным лишь рациональное познание, поскольку чувственное восприятие ведет к логическим затруднениям («апориям»). Указывая на противоречия, к которым ведет чувственное познание, Зенон вплотную приблизился к пониманию того, что в объективном мире существуют диалектические противоречия. Он критикует взгляды пифагорейцев на пространство и время, которые рассматривали их с математической точки зрения как составленные из точек и моментов. На примере ряда апорий («Ахилл и черепаха», «Дихотомия», «Летящая стрела», «Стадион» и других) Зенон показал абсурдность с логической точки зрения разделения непрерывности на точки или моменты на основе математического тезиса о бесконечной делимости любой непрерывности. Он формулирует принципы опровержение опровержения и приведения к абсурду. Выдвижение этих принципов стало его существенным вкладом в дальнейшее развитие диалектического способа познания. Отдавая должное искусству выяснения истины Зенона посредством обнаружения противоречия в мыслях оппонента, Аристотель назвал его родоначальником «диалектики». Это была **понятийная диалектика**, понятийное осмысление противоречивой природы мышления.

Таким образом, учение элеатов основано на принципе, что **бытие едино, а изменения иллюзорны**. Они учили, что чувственный материальный мир находится в состоянии вечной текучести: каждая вещь, в каждое мгновение, становясь иной, не дает никакой возможности осознать ее как целое и как-нибудь определить. Поэтому для познания мира недостаточно одних неустойчивых ощущений, для этого необходим разум, способный улавливать в неустойчивых процессах чувственного мира нечто устойчивое, постоянное, что можно было бы зафиксировать, и таким образом определить смысл и содержание этого «нечто».

Они указали и, насколько смогли, обосновали различие между мышлением и ощущением. Более того, во введенном ими в философию понятии **«бытие»**, элеаты попытались объединить мышление и ощущение в одно неделимое целое, что привело к повороту от мифологического типа мышления к абстрактному, умозрительному. Но в целом их взгляды представляют собой метафизическое толкование бытия.

**Атомисты** вслед за элеатами продолжают разрабатывать в рамках натурфилософии онтологию. Учение об атомах как субстанциональной основе бытия, сформулированное ими, просуществовало в философии и науке вплоть до конца XIX века.

Основные положения атомистической теории были выдвинуты **Левкиппом** (500-440 гг. до н.э.)из Элеи. Его учение дошло до нас в пересказе других античных философов. Ему приписывают два произведения – **«Об уме»** и **«Великий диакосмос»**. В этих работах он выдвинул идею, что **сущее** не более чем **не-сущее**, оба являются равной причиной возникновения вещей.

До Левкиппа греческие мыслители затруднялись объяснить, что собой представляет движение. Введенное им в оборот понятие **пустоты** (не-сущего, не-бытия), позволило предположить, что атомы движутся в пустоте, движение существует объективно, а между бытием и не-бытием существует диалектическая взаимосвязь. Атомы Левкипп описывает как мельчайшие неделимые частицы, обладающие **полнотой и формой**, различающиеся по **величине, порядку и положению**, движущиеся в пустоте. Без пустоты атомы были бы лишены различий и движения. Поскольку они неизмеримо малы, их сущность можно постигнуть лишь умом. Атомы – причина всех вещей, которые возникают и гибнут благодаря их соединению и разъединению.

**Демокрит** (460–370 гг. до н.э.) логически обосновал атомистическое учение. Дополняя своего учителя Левкиппа, он заявляет, что атомы неизменны, различаются по **величине, весу** и **форме.** Они могут быть квадратными, треугольными, вогнутыми, крючковатыми – самыми разнообразными, и благодаря этому возможно качественное многообразие вещей. Но он не относит эти свойства атомов к их качественным характеристикам. Для него более существенным является то, что атомы неизменны, вечны, что им присуще неотъемлемое свойство – **движение**. Это - способ их существования. Оно передается от атома к атому при столкновении и является основным источником развития. По свидетельству Диогена Лаэрция, Демокрит утверждал, что «из мирового вихря атомов образуются сложные тела и целые миры». Перемещаясь в пустоте, атомы сталкиваются между собой, образуя землю, огонь, воду, воздух, вещи. Он различает три формы движения: хаотическое; вихревое; и движение атомов, образующее испарения вещей (например, запахи). В мире все происходит по необходимости, т.е. **детерминировано** (предопределено) механическим движением атомов – от развития вселенной, до рождения и смерти человеческой души (которая тоже, по Демокриту и Эпикуру, состоит из идеальных по форме атомов).

Демокрит разработал этическое учение о душевном равновесии и покое, выдвинул сложную теорию устройства и взаимосвязи мироздания, человека и богов и ряд других «тончайше обоснованных концепций» (А.Ф.Лосев).

Рассуждая о сущности познания, Демокрит подчеркивал, что между двумя формами познания – чувственной и рациональной («темной и подлинной») - существует различие: на чувственном уровне познается мир явлений, на рациональном постигается суть вещей. Познать сущность вещей и установить причинно-следственную связь явлений можно лишь с помощью разума, путем рассуждений, ибо **«подобное познается подобным».** Процесс познания он объясняет как результат взаимодействия «атомов тел», испускающих «флюиды», с органами чувств человека. И чувства и мышление возникают из образов, приходящих извне.

Таким образом, атомистическое учение дает ответы на вопросы, поставленные элеатами. Оно объясняет проблему единства и многообразия (качественного различия) сущего и проблему возникновения и гибели элементов сущего, которые Парменид и Зенон пытались решить с позиций концепции вечного и неизменного бытия. Атомизм также предлагает решение проблемы движения, указывая на то, что оно «**присуще атомам изначально»**.

**3.2 Средняя классика: «открытие» человека (софисты, Сократ и его традиции)**

Период расцвета античной философии (V-IV вв. до н.э.) в какой-то степени был обусловлен, расцветом экономической жизни и становлением полисной демократии, провозгласившей равенство граждан перед законом. Правда, афинская демократия была предназначена лишь для меньшинства населения - свободнорожденных мужчин, но не для женщин и не свободных переселенцев и рабов. Численность рабов в античном обществе была очень значительна – они составляли более 65% населения. Она постоянно увеличивалась из-за частых войн и работорговли. Рабы подразделялись на домашних (занятых в хозяйстве) и на тех, которые использовались как бесплатная рабочая сила в мастерских Пергама, Антиохии, Александрии и других городов. Вся эта масса народа, подчас хорошо образованного, оставалась в Греции бесправной.

В это время центр политической и культурной жизни Эллады переместился с северных окраин в континентальные города. Самым могущественным и влиятельным полисом становятся Афины – центр Морского союза и колыбель демократии. Рабовладельческая демократия строилась не только на равенстве граждан перед законом, но и поочередном выполнении ими обязанностей по управлению полисом, участии в работе суда. Для этого необходимо быть широко образованным человеком, разбирающимся в основах хозяйственной жизни, судопроизводства, в политике, искусстве, философии и, конечно же, уметь убеждать. Решением этих вопросов занялись учителя-универсалы, именовавшие себя мудрецами (софистами) и положившими начало гуманистическому периоду в развитии античной философии - софистике.

**Софистика** – явление не случайное, а закономерное в культуре и философии древней Греции. Ее появление было обусловлено не только перечисленными социально-экономическими предпосылками, но также и тем, что «старая» натурфилософия исчерпала прежнюю тематику и нуждалась в смещении оси философского поиска. Эту прежнюю **натурфилософию** завершают софисты, привнеся в нее теоретическое обоснование скептицизма, субъективизма и релятивизма. Они отодвинули на второй план натурфилософские искания общих проблем бытия, развернули философию лицом к человеку.

Софисты провозгласили равенство всех, независимо от рождения: «…все мы от природы во всем одинаково рождены – и варвары, и греки» (Антифонт). Они выдвинули на первый план проблему воспитания человека, обосновали идею, что добродетельными не рождаются, добродетель не зависит от благородства крови, в ее основе – знания и стремление к совершенству. Взимая плату с учеников, они обучали их основам математики, риторики, логики, юриспруденции и дипломатии. Этим софисты повергли в шок благородных граждан, разрушили социальную установку, согласно которой образование и культура были бесплатной привилегией избранных слоев населения. Они противопоставили свободу духа незыблемым традициям общества. По существу, софисты выступили в роли греческих просветителей, заложили в основание культуры семена будущего европейского Просвещения.

Течение софистов не было однородным. Принято различать «старших» и «младших» софистов. Каждая группа занималась определенным кругом проблем. Но общим для всех было то, что в политике, теории познания и этическом учении они отстаивают принцип **релятивизма** (относительности) человеческих оценок, понятий, норм поведения: можно в равной степени доказать и то и другое. Софисты с легкостью могли выдать существенное за несущественное и наоборот. Это было искусство спора ради спора. Неслучайно «софист» означало не только «мудрый», но и «искусный в чем-либо». Новые учителя философии подчас доводили до крайности тезис об относительности всякого знания, впадая в агностицизм.

Расцвета софистика достигла в V в. до н.э. В этот период развернулась деятельность старшей группы софистов, в которую вошли Протагор, Горгий**,** Гиппий и Продик**.** Среди них наиболее известен друг известного афинского политика-реформатора, ученика Анаксагора - Перикла - **Протагор** (481-413 гг. до н.э.), релятивист и скептик, обосновавший принцип абсолютной относительности и изменчивости вещей. Ему принадлежит выражение: «Человек есть мера всех вещей: существующих – в том, что они существуют, - и несуществующих – в том, что они не существуют». Итак, мера всему человек. И ему решать, что есть добро, а что зло. Это положение со временем стало основным тезисом западного релятивизма. Он отрицает абсолютный критерий прежней натурфилософии, отличавший бытие от небытия, справедливость от несправедливости, истину ото лжи. И в этом софистика не противостоит своим предшественникам, а доводит до логического конца уже имевшийся в досократовской философии скептицизм. Натурфилософы (Гераклит, Эмпедокл, Демокрит и др.) задолго до софистов подметили абсолютную относительность, текучесть, противоречивость природных процессов, назвав это явление «природной необходимостью». Софисты лишь озвучили и обосновали скептицизм и релятивизм натурфилософов, подготовив почву для сократовской школы. Вера софистов в силу разума и в воспитание оказали влияние на Сократа, Платона и Аристотеля, но они не приняли доведенные до крайности их этические и политические убеждения. Например, софисты резко выступали против принуждения граждан законами и провозгласили в конечном итоге абсолютную свободу человеческих страстей и чувств, утверждая: «настоящая свобода там, где нет никаких законов» (Гиппий).

Выдвинув в качестве нового критерия измерений человека, Протагор, по сути, совершил революционный переворот в философии, переместил центр внимания с **природы, космоса на человека.** Поясняя, как он понимает меру, Протагор приводит такой пример: когда дует ветер, как узнать – теплый он или холодный? Истина в том, что кому холодно, он холодный, кому тепло – теплый. Следовательно, ничто не ложно и все по-своему верно. Абсолютной истины не существует, она всегда относительна.

Провозгласив, что все человеческие понятия, этические нормы и оценки относительны, Протагор не подменял одну норму суждения другой (к примеру, зло – добром или справедливость – беззаконием), а подчеркивал, что всегда можно отыскать то, что более полезно человеку (или обществу) по сравнению с чем-либо. Поскольку абсолютной истины, абсолютного блага не существует, то человек должен руководствоваться иным критерием, – что для него более **полезно**, что более **выгодно**, что более **уместно**? Протагор учил тому, как эту выгоду, этот интерес отстаивать при любом стечении обстоятельств и при любом соотношении сил. Фактически он заложил основу концепции человека не страдающего, а действующего.

Ограниченность, односторонность его релятивизма заключается в том, что, абсолютизируя этот принцип, доводя его до крайности и в гносеологии, и в этике, и в политике, Протагор на эмпирическом уровне определяет полезность через субъект и, как следствие, само понятие полезность (польза) тоже толкует релятивно, субъективно.

Младшие софисты – **Фразимах. Критий, Полемон, Алкидам, Ликофрон** выдвинули идею, что все люди равны от природы. В социальных воззрениях они отстаивают естественный порядок вещей, противопоставляя его общественным законам и социальным нормам. В этих рассуждениях заключена критика социальной реальности рабовладельческого общества. Этические же взгляды софистов крайне релятивны, доходят до цинизма. Так, согласно Фразимаху, справедливость – «это не что иное, как выгода (польза) сильнейшего».

Отвергнув ряд постулатов прежней философии, софисты почти ничего не смогли взамен предложить конструктивного. Обратившись к человеку, они акцентируют внимание на биологической, чувственной стороне его природы, совершенно не касаясь духовной сущности. Такова была плата за доведенный до абсурда релятивизм.

Тем не менее, античная демократия нуждалась в искусстве софистов убеждать. Они были призваны и признаны демократией. Но, в конечном счете, софисты нанесли этой форме правления огромный вред: они воспитывали **демагогов** – людей беспринципных, лишенных идеалов. С их подачи любой демократический режим мог легко переродиться в свою противоположность – охлократию (власть толпы) и тиранию. И это не раз происходило при жизни Сократа, Платона и Аристотеля. Знания софистов были разносторонни, но поверхностны. Многие философы упрекали софистов в том, что они руководствуются не поиском истины, а обучают гибкости мышления и умению убеждать, достигать цели любой ценой.

**Сократ** (469-399 до н.э.)– один из трех наиболее известных античных философов. Его жизнь трагична, учение человечно. Он никогда не считал себя «мудрым», но лишь философом (любящим мудрость). Сократ никогда и ничего не писал, устно излагал свои мысли в кругу друзей. Его воззрения дошли до нас в изложении учеников, и в первую очередь – Платона.

Философия, считал Сократ, не умозрительное рассмотрение природы, а учение о том, как следует жить, как познавать и творить добро, как взращивать душу. Его научные интересы были направлены на открытие и обоснование **сущности человека** и **сущности знания**, потому с него начинается антропологический поворот в античной философии. Если софисты определяют «мерой всех вещей» человека, то для Сократа, как отметил Гегель, «**человек мыслящий** есть мера всех вещей».

Сократ был идеологическим противником софистов, выступал на стороне афинской аристократии, и критически относился к демократам. Он полагал, что эта форма правления (восстановленная в Афинах после долгой политической войны между демократами и олигархами в 403-402 гг. до н.э.), не сдерживаемая рамками законов, наносит народу Греции больше вреда, чем пользы.

Избрав предметом своего изучения человека познающего, Сократ так говорил о цели своих исканий: «По правде сказать, афиняне, мной не руководит ничто другое как если только искание мудрости. И что же это за мудрость? Это в точном смысле мудрость человеческая (то есть знание, какое человек может иметь по поводу человека же), относительно такого знания я, возможно, и мудрец».

Если софисты сосредоточили свои исследования в области частных наук – риторики, математики, физики, астрономии, - и занимались проблемами человеческой деятельности, то Сократ пошел значительно дальше их. Он полностью отвергает занятия натурфилософией (онтологией), считая это безнадежным и ненужным делом: мир – это творение высшего начала и не дело человека пытаться в нем что-то объяснить или изменить, для этого нужен божественный ум. **Философия,** с его точки зрения – это не умствование, а **учение о том, как следует жить, это средство формирования добродетельного человека и справедливого государства.** Вся его интеллектуальная деятельность сосредоточена в сфере этики. В центр своих исследований Сократ ставит проблему субъекта – человека.

Сущность человека – это его душа (понимающая, интеллигибельная). Под «душой» Сократ понимает «я сознающее» – то есть активное мышление и нравственное поведение, совокупность интеллекта, совести, морали. Целью всего в этом мире является **человек.** Самая сложная задача, стоящая перед ним – **познать самого себя.** А задача воспитателя, философа – научить человека «взращивать душу», которая руководит им в стремлении познать самого себя. В поэтапном познании человеком самого себя Сократ подчеркивает роль **совести** (внутреннего голоса). Совесть имеет божественное происхождение, считал он, и она – **гарантия достижения подлинной истины**. Наделяя человека совестью, боги отводят ему особое место и придают смысл всему мирозданию.

Обосновывая концепцию целесообразности человеческого бытия, Сократ выстраивает новую, отличную, от выдвинутой предшествующей натурфилософией, шкалу ценностей. Ключевым понятием для него становится **«добродетель».** Для греков это понятие многозначно. Оно означает совокупность качеств, применение которых позволяет нечто сделать благим (полезным) и совершенным. А это, в свою очередь, предполагает целенаправленную активность, такой способ бытия, который ведет к совершенству любое явление и любое существо. Так, можно говорить о добродетели инструментов (совершенный, полезный инструмент), о добродетели животных (добродетель лошади в том, что она хороший скакун). Добродетель человека, по Сократу, заключается в том, что делает его душу благой и совершенной: **«добродетель есть знание».** Знание можно обрести, постигая суть явления. Иными словами, знание, по Сократу, это «нахождение общего единого для целого ряда вещей и признаков». Соответственно невежество есть отсутствие знаний и отсутствие добродетели.

Сократ не аскет. Он не приемлет крайностей и не призывает к отказу от чувственных или каких-либо иных радостей жизни. Сократ лишь все расставляет по своим местам, соотнося это с добродетелью. Прежние, традиционные ценности, – такие как богатство, слава, власть, здоровье, физическая красота – «не могут быть по собственной природе благими … если они ведомы невежеством, то способствуют злу», отрицая тем самым собственную сущность. И наоборот, используемые с благой целью, они становятся ценными вдвойне, подлинно добродетельными.

**Рациональная этика** Сократа основана на двух парадоксально сформулированных положениях: добродетель есть **знание** (т.е. мудрость, умеренность, справедливость), а зло – результат **незнания**, невежества («никто не грешит сознательно»). Поскольку человек по природе своей во всем ищет выгоду, то есть благо для себя, он часто становится жертвой ошибки в своих расчетах по незнанию, невежеству полагая добром для себя то, что таковым не является. Это ошибка разума. Где же выход? В познании самого себя. Исходной точкой такого познания является понимание того, что человек может быть счастлив, лишь «**приведя в порядок свою душу»,** достигнув внутренней гармонии**.** И здесь Сократ не одинок: подобным же образом толковали понятие счастья его предшественники. И Гераклит, и Демокрит, и Пифагор подчеркивали, что счастье - моральная категория и его не следует искать во внешних благах. Заслуга Сократа заключается в том, что он углубляет, систематизирует их представления и разрабатывает метод достижения добродетельного блага. Главная отличительная черта этики Сократа заключается в отождествлении добродетели со знанием. Основные добродетели (сдержанность, мужество, справедливость), учил Сократ, человек приобретает, занимаясь познанием и самопознанием. Только так он становится человеком.

**Философский метод Сократа** направлен на достижение истинного знания. Истина познается в споре, в диалоге с самим собой, цель которого - испытать свою душу, познать ее сущность. Используя индуктивные рассуждения (логику), обнаруживая противоречия в суждениях, сталкивая их, познающий получает новое, более надежное знание. Этот метод, когда общее раскрывается через частное, путем установления единства противоположностей, называется диалектическим. Разрабатывая его, Сократ использует **иронию** (симуляцию, притворное невежество) и **майевтику** (опровержение). С помощью этих приемов в споре рождается истина. Философский метод Сократа заключается в том, чтобы с помощью иронии, то есть правильно подобранных вопросов, выяснить слабые места «противника». От иронии неотделима майевтика - повивальное искусство - помощь в обретении нового, достоверного знания. Весь процесс заканчивается **дефиницией** (вывод, определение). Затем все повторяется. Таким образом, шаг за шагом познающий постигает сущность предмета (истину). Этот способ познания высоко ценил Аристотель: «главная заслуга Сократа в том, что он первым взялся за изучение общих определений, первым признал, что сущность вещи коренится в понятийном, всеобщем».

Конечно, безграничная вера Сократа в рациональный способ познания сущности человека - его души как истинной добродетели - несколько преувеличена. Но по-прежнему непреходящую ценность имеет его указание на духовную сущность человека, на познание как истинную добродетель, на самообладание как внутреннюю свободу. Он совершил антропологический поворот в философии, подняв проблему **автономии** человека мыслящего и нравственного. Для рабовладельческого общества с полисной формой общежития, при которой индивид что-либо значил лишь как гражданин своего Города и был ему всем обязан, это оказалось равносильно идеологической бомбе. Это подрывало устои, расшатывало систему изнутри.

Сократ с его исканием истины оказался равно опасен и для демократов, и для аристократов. И те, и другие его не любили, боялись. Греческая демократия жестко расправлялась со своими политическими противниками: стандартно обвиняя в «подрыве староотеческой религии», подвергала остракизму и изгоняла из полиса (так было с Анаксагором) или приговаривала к смерти. Предлог устранить «бунтовщика» Сократа нашелся легко. Его обвинили в безбожии («асебейе») и поставили перед выбором - истина (как ее понимал Сократ) или жизнь. Сократ остался верен себе и выбрал чашу цикуты. Его казнь - это расправа над «неверным». Так система защищала себя. Вслед за ним этот нравственный выбор из века в век будут делать искатели «истины». Сократ - первый из них.

Нравственный выбор, сделанный Сократом, стал подтверждением и воплощением его внутренней свободы. Его ученики оказались не столь бесстрашны и последовательны. Но, ни один греческий философ до и после Сократа не имел столь многочисленных и преданных учеников. Его нравственный выбор, по свидетельству Диогена Лаэрция, удостоился похвалы от Пифии: «Сократ превыше всех своей мудростью».

**3.3 Горизонты метафизики: Платон и античная Академия**

**Платон** (427-347 д.н.э.) - ученик Сократа, - один из трех наиболее выдающихся философов античности. Его настоящее имя – **Аристокл**. По преданию он получил прозвище «Платон» (полный, широкоплечий) от Сократа за ширину двух частей тела – груди и лба. Аристократ по происхождению, далекий потомок царя Кодра, последнего царя Аттики, он в 20 лет познакомился с Сократом и до смерти своего учителя был ближайшим его учеником. По-видимому, Платон, как и другие юноши из благополучных семей, готовил себя к политической карьере. Но, разочаровавшись в силу ряда трагических обстоятельств и в аристократах, и в демократах, он избрал после встречи с Сократом, целью своей жизни философию. После казни своего учителя он на 20 лет покинул Афины, отправившись странствовать в Египет, Южную Италию, Сицилию. За пределами Греции окончательно сформировались его научные и политико-экономические взгляды. В Сицилии Платон, намеревавшийся здесь осуществить свой проект идеального государственного строя, был продан в рабство местным правителем - за попытку вмешаться в ход политических событий. Его выручил, выкупив, пифагореец Архит. Деньги, собранные друзьями Платона для погашения долга, Архит принять отказался. Тогда Платон, вернувшись на родину, на эти деньги купил сад, носивший имя полубога Академа, и открыл в нем собственную философскую школу, получившую название **Академия**.

Платоновская академия стала центром античного идеализма. До этого времени идеализм в Элладе во многом имел интуитивный характер и никем не обосновывался. Диоген Лаэрций отмечает, что в трудах Платона отражены почти все элементы предшествующих идеалистических воззрений - от элеатов и Гераклита до Пифагора и Сократа. Но именно Платон является создателем первой идеалистической системы. Он оставил богатое философское наследие: более тридцати работ в форме диалога - **«Тимей», «Федр», «Законы», «Политик», «Государство»**…, а также **«Апологию Сократа»,** где от имени учителя излагает свои взгляды.

Платон, как и Сократ, понимал, что философско-политические воззрения софистов расшатывают устои рабовладельческого государства, являясь идеологическим обоснованием вырождения афинской демократии в охлократию (власть толпы) и анархию – по его мнению, худшие из форм правления, имевших место в Греции. Ибо, если в реальной жизни будет реализована заявленная софистами «субъективная» свобода индивида, то это приведет к противостоянию индивида и полиса («части» и «целого»). В рабовладельческом обществе, строившемся на беспрекословном подчинении граждан интересам полиса, это грозило общественной катастрофой: вело к перерождению власти и гибели устоев. Все это Платон неоднократно наблюдал в реальной жизни.

Выход из подобной ситуации мыслитель видел не столько в ужесточении государственных или демократических законов, сколько в утверждении авторитета системы морально-нравственных и политических институтов, общих норм поведения граждан. Он был убежден, что своими воззрениями софисты разрушали устоявшуюся гармонию «единого» (индивида) и «общего» (государства).

Не меньшую опасность, с точки зрения Платона, таило в себе атомистическое учение Демокрита, насквозь пронизанное односторонним, «телесным» толкованием бытия – не-бытия, единого и многого, атома и космоса. «Атомистически» понимаемый человек – это, прежде всего, индивидуалист, который мог существовать сам по себе, как атом (в переводе с древнегреческого на латынь «атом» – означает не только «неделимый», но и «индивид»). А это – все та же прямая угроза рабовладельческим устоям. И потому Платон не скрывает, что для него атомисты и софисты – главные враги, теоретические и идеологические противники. Он вступает в борьбу с ними, разрабатывая собственное учение, направленное против атомизма (**линия** **Демокрита**) и софистских воззрений на место и роль индивида в обществе, а по большому счету, против всей предшествующей **натурфилософии**. По образному выражению Платона, «досократовская философия шла по ветру без руля и без ветрил на парусах натуралистической мысли». Впервые в античной философии он предлагает решение этих проблем с позиций **объективного идеализма**.

Творчество Платона подразделяют на три основных этапа. В первый период, начинающийся после казни Сократа, Платон разрабатывает в основном **этико-политические проблемы.** Он развивает сократический «этический рационализм», философскую антропологию, а также диалектический метод познания (понятийную диалектику), задача которой - обучить «искателей знания» приводить хаос фактов в строгую систему, к общему знаменателю - дефиниции (определению общего понятия, выводу).

Платон убежден, что конечная цель познания – постичь сущность вещей. Чтобы ее познать, нужен особый метод. Платон разрабатывает его и называет **диалектикой** – «наукой о сущем» («Государство»). Суть метода в том, что душа познающего (разум) **восходит** от многого, частного – к общему (через гипотезы к идеям), т. е. созерцает саму «идею», благодаря которой и возможно существование той или иной вещи. Следующий этап познания – **нисхождение** от общего к частному (деление родов на виды). Это позволяет постичь множество частностей. Другими словами, диалектический метод Платона слагается из двух операций – движения мысли снизу вверх – от воспринимаемых чувствами вещей к понятиям их сущности, а от них – к идее (восхождение от частного к общему); движение сверху вниз - доказательство чего-то через идею (от общего к частному).

Этот двойной метод своей «диалектики» Платон описывает в **«Федре»:** необходимо, с одной стороны, «схватывать общим взором и возводить к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет изучения» (т.н. метод сведения); а с другой стороны – о «способности разделять все на виды, на естественные составные части» (метод деления).

Следует заметить, что «идея» Платона в гносеологическом и логическом плане – есть не само бытие, а мысль, понятие о нем. Это общее или родовое понятие о сущности мыслимого предмета. Диалектика Платона - это **понятийная диалектика**, т.е. метод постижения сущности вещей через противопоставление противоположных свойств предмета.

Платон разработал основы объективного идеализма и концепцию сверхчувственного, сверхприродного бытия**.** В **«Тимее»** он использует установленное элеатами различие между тем, что существует, и тем, что не имеет истинного бытия: «Прежде всего,…надо различать: что всегда существует и никогда не становится и что всегда становится, но никогда не существует». Это различие между становлением и бытием, между явлением и сущностью легло в основу платоновского учения об идеях – основы его объективного идеализма.

Согласно Платону, реально, объективно существует лишь мир идей – вечный, неизменный. И он представляет собой уже не «единое материальное бытие Парменида», а упорядоченную структуру, где на вершине иерархии идей стоит **идея Блага**. Вещный, материальный мир – лишь слабый отблеск мира идей. Он изменчив, постоянно меняется и никогда не становится. Это «кажимость», а не объективное бытие. Иными словами, вещи и явления нашего мира возникают, «подражая» идее, стремясь к ней как к цели.

Не всегда ему удается обосновать выдвинутые положения до конца. Мысль его многогранна, а поле деятельности обширно. Диоген Лаэрций прав, что в платоновских воззрениях легко угадывается влияние всех предшествующих идеалистических воззрений. Но это не компиляция, а творческое переосмысление, в результате чего появляется нечто совершенно новое. Так, Платон первым ввел в философию вместо традиционного физического первоначала универсальное сверхчувственное и идеальное умопостигаемое начало мира – «гиперуранию», **мир идей**. Но «идея» Платона, как уже отмечалось, это не понятие чего-то, а **мысль о чем-то**. Иными словами, платоновская «идея» есть общее, родовое понятие о **сущности** мыслимого предмета. Это качественно новый уровень осмысления категории **«идея».** В то же время неизменный и совершенный мир эйдосов Платона напоминает парменидово учение о бытии - едином, неизменном, вечном, самотождественном, находящегося вне времени и пространства. Платоновский же мир вещей, вечно «становящийся» и никогда не достигающий состояния неизменности, бытийствования, близок также гераклитовскому учению о бытии. В платоновском учении о бытии вещный мир сопричастен бытию и небытию, совмещает в себе противоположности бытия и небытия и представляет собой единство этих противоположностей. Становление вещного мира и есть единство противоположностей. Это диалектика бытия и не-бытия.

Рассматривая единство противоположностей - бытия и не-бытия, единого и многого, Платон закладывает основы диалектики, которую впоследствии разовьет Гегель, показав, что соотношение бытия и не-бытия необходимо приводит к **становлению**, которое и есть единство противоположностей.

Мир идей Платон признает подлинным бытием, а материальный мир - производным, вторичным. Он размещает его между реальным бытием и небытием (бесформенной пассивной праматерией – «хиле»). Согласно Платону, реальные вещи есть соединение бесформенной, пассивной материи (не-бытия) с идеями (подлинным бытием), привносящим в вещи их сущность. Так, подобие всех деревьев, существующих в материальном мире, возможно лишь благодаря существованию в мире эйдосов идеи дерева вообще.

В чувственно воспринимаемом мире вещей, по Платону, существует единое и многое, возникновение, становление и гибель вещей. Диалектика этого мира определена **конфликтом, противоречием**, существующим между бытием и не-бытием, между идеей и материей. В мире нет ничего вечного, устойчивого, все находится в процессе становления. Диалектика идей определена тем же конфликтом бытия и не-бытия, который происходит в самом царстве идей.

Вечный мир идей един и целостен. Но это единство включает множественность - **единого нет без многого**, **а** **многое существует лишь в едином.** Это диалектическое противоречие, которое в свое время не удалось разрешить элеатам, Платон пытается решить, вводя иерархическое соподчинение множества идей, выделяя среди них идеи высших и низших уровней. Так, в «Федре» и в «Государстве» он говорит о том, что мир идей образован из некоего множества идей, находящихся в соподчинении друг с другом. Выше всех находится идея блага, затем - идеи абсолютных качеств, высших ценностей - моральных и этических («истины», «справедливости» и т. д.); идеи отношений (например, идея «равенства»); идеи формул и фигур; идеи вещей. Но эта «иерархия» нигде не доведена им до логического конца, не сформирована в разработанную систему.

Идеи вещей существуют сами по себе, априорно, вне материального мира и не зависят от него. Они объективны. Это положение платоновского учения **- ядро** его объективного идеализма и объективного идеализма вообще. Он **отрывает мир идей от мира вещей**. Правда, в последний период своей деятельности Платон пересматривает свое толкование отношения идей и вещей и допускает, что идеи присутствуют в вещах.

Во второй период своего творчества, разрабатывая гносеологию, Платон первым из античных философов связал процесс познания с понятием **«умозрительный»** (интеллигибельный). Его гносеология, как и онтология, неотделима от учения о душе («Менон», «Пир», «Государство»). Платон исходит из того, что существуют различные виды знания, соответствующие видам бытия. Чувственное познание, предметом которого является материальный мир, для Платона несущественно, вторично, поскольку оно дает сведения не о подлинном, а «кажущемся» бытии. Истинное знание достигается умозрительно, разумом, а предмет его исследования - мир идей, т.е. истинно сущие роды бытия. Иначе говоря, платоновские идеи – это прообразы и причины вещей чувственного мира.

Определившись с видами знания, Платон приходит к выводу, что для истинного понимания бытия необходимо разрешить противоречие между двумя видами познания, двумя толкованиями бытия - **гераклитовским и элеатовским.** Он пытается преодолеть это противоречие, обосновывая **теорию** «**воспоминания»:** бессмертная душа человека (ее «разумная» часть) «вспоминает» идеи, с которыми она до соединения с телом встречалась в мире эйдосов. Она познает, когда направляется к истинно сущему. Иными словами, душа выступает как посредник между миром идей и миром вещей.

В своей теории познания Платон также использует «диалектику» - учение о сущностях, уточняет различие между знанием и мнением и вводит посредника познания - полумифический образ Эроса - «демона любви и творчества», в котором нераздельно слиты знание и чувственность (порыв к знанию).

Путь «восхождения» к знанию Платон обрисовал в «Пире»: Эрос - сын Богатства и Бедности (т.е. знания и невежества), стоит между мудростью и невежеством. Душа в поисках знания взлетает на крыльях возвышенной любви к знанию в мир эйдосов и там «вспоминает» истину. В «Государстве» Платон развивает эристику, показывая, что познание есть очищение души, восходящей на крыльях демона-посредника Эроса к Абсолюту (божественной душе Мира) и возвращающейся вновь на землю. Это - **срединный путь познания**, доступный философу. Знание должно быть соединением чувственности и ума. В «Пире» оно, по определению А.Ф.Лосева, дано как «единство в становлении».

Философия – любовь к мудрости – возможна, по Платону, не для всех: **богам**, которые уже обладают знанием, философия не нужна. Не нуждается в ней и **невежда**, он доволен сам собой. Стремится к знанию и сознательно восходит все к более и более совершенному уровню знания **философ**, то есть тот, кто стоит между полным знанием и незнанием (богатством и бедностью), кто стремится «восходить» от менее совершенного к более совершенному знанию.

Познание, по Платону - это **«анамнез»**, то есть некая форма «воспоминания» того, что уже имеется в глубинах нашей души. И гносеологические, и онтологические взгляды мыслителя перекликаются с его понятием души, его мистическими, мифологическими представлениями. Открытие инобытия, разработка категориального аппарата и методов познания, создание системы объективного идеализма завершают этот период.

Третий период творчества Платона - это переоценка прежнего понимания идей, возвращение к политической тематике, разработка **концепции идеального государства.** Учение о государстве им изложено в «Политике» и «Законах». Государство возникает тогда, когда мы нуждаемся в помощи многих других - ближних и дальних. Для Платона построить город-государство означало познать до конца человека и его место в обществе.

Платоновская модель идеального государства - это общество, во главе которого стоят правители-философы, управляющие стратегами-воинами, обеспечивающими безопасность граждан и производителями - земледельцами, ремесленниками, торговцами. Деление общества на три сословия перекликается с его учением о душе, которая тоже подразделяется на три части. Эта магия чисел - дань пифагорейству. У философов преобладает разумная часть души, у воинов - волевая, у крестьян, ремесленников и торговцев - элементарная часть души и способность подчиняться высшим классам.

Обладающие разумной душой должны управлять государством. В древней Греции высшую, диалектическую, философскую степень образования имели право получать лишь люди, миновавшие пору расцвета и активности (акмэ), а, следовательно, управляемые и предсказуемые достаточно легко: «Когда же их сила иссякнет, и не по плечу будут им гражданские и военные обязанности, тогда, наконец, наступит для них приволье».

В своем проекте Платон оговаривает полную ответственность государства за получение гражданами образования. Правители-философы, с младых ногтей воспитывавшиеся под присмотром государства и в духе преклонения перед ним, будут избегать кардинальных перемен. Именно с этой точки зрения он критикует демократические Афины за иной принцип обучения молодежи - принцип невмешательства государства: «Образование, которое должно быть главной обязанностью государства, было предоставлено личному капризу... Будущее любого государства зависит от молодого поколения, и поэтому было бы безумием предоставлять формирование детского сознания индивидуальному вкусу и силе обстоятельств. Не меньшим бедствием была бы государственная политика невмешательства по отношению к наставникам, школьным учителям и софистам». В этом своем суждении Платон более чем современен. Он на много веков вперед предвосхитил базовую проблему философии образования.

Государство, следящее за моралью и образованием своих граждан в той мере, в какой это мыслилось Платону, это путь для достижения гармонии души и тела. Его цель – «насаждать» (воспитывать) нравственность, справедливость и добро.Для достижения этой цели граждане должны заниматься тем, что соответствует их натуре и воспитанию. Здесь в высшем социальном слое преобладает мудрость, усердие и любовь к своему городу; в среднем - мужество и сила; в низшем - умеренность. Для того чтобы между этими тремя составляющими, тремя видами добродетели воцарилась гармония, каждый должен соответствовать своей сущности. Это и есть справедливость, без нее невозможно **общее благо.**

Как истинный философ, Платон понимал, что все его умозрительные модели (идеального государства, теории познания, диалектики или видов знания) – не истина в последней инстанции, а лишь систематизация собственного знания по этим вопросам. Предвосхищая различные мнения по поводу своего творчества, он писал: «…и я, рассуждающий, и вы, мои судьи, всего лишь люди, а потому нам приходится довольствоваться в таких вопросах правдоподобным мифом, не требуя большего».

**3.4 Первая систематизация философского и научного знания: Аристотель и перипатетики**

**Аристотель** (384-322 гг. до н.э.) - ученик Платона а, следовательно, и Сократа, прекрасно понимал, как и его учителя, что слабость любого определительного утверждения в том, что оно заведомо ограничивает возможности того, кто идет по пути понятийной, т.е. **дефинитивной философии**. Он ставит перед собой цель - найти такой способ, такое орудие познания, которое с необходимостью позволит, используя научный инструмент - законы и категории, и метод - **логику,** достичь поставленной цели исследования.

Аристотель верен линии Сократа - Платона и в том, что любое авторитетное мнение для него не преграда в поиске истины. Ему принадлежит ставшее нарицательным выражение **«Платон мне друг, но истина дороже».** Наконец, будучи столь же одаренным и разносторонним, как и оба его великих предшественника, Аристотель не сводил свою жизнь только к занятиям философией. Как известно, Сократ определил роль **философии в жизни человека как постижение искусства жить**. В свою очередь, Платон, развивая эту мысль, предупреждал, что легко омертвить даже любовь к мудрости: «Философия прелестна, если заниматься ею умеренно и в молодом возрасте; но стоит задержаться в ней больше, чем следует, и она - погибель для человека. … И к чему бы ты тогда ни приступил, чем бы ни занялся - своим делом или государственным, ты будешь, смешон, так же, вероятно, как будет смешон государственный муж, если вмешивается в философские рассуждения и беседы». Крайнее увлечение философией вредно: оно грозит тем, что ты останешься совершенно несведущим в человеческих делах и нравах.

Жизнь и творчество Аристотеля вполне укладывается в рамки этих представлений. Помимо занятий философией он вел обширные естественнонаучные, социологические и исторические исследования. Создал свою школу (Ликей), которая находилась вблизи храма Аполлона Ликейского. Здесь преподавал ученикам риторику, метафизику, логику, прогуливаясь с ними по аллеям сада, потому их называли «**перипатетики**» (прогуливающиеся). Собрал богатую научную библиотеку. Занимался воспитанием молодого Александра Македонского. Собрал сведения обо всех имевших место в истории Древней Греции формах правления, классифицировал их. Разработал собственную концепцию «идеального государства». Чудом избежал участи Сократа: в разгар очередной политической борьбы был осужден и, спасаясь от казни, вынужден был бежать из Афин.

Аристотеля (**Стагирита**) в Европе и на Востоке называют **«первым Учителем».** Он создал самую большую научную систему античности, основанную на органическом синтезе и систематизации феноменов как таковых, дифференциации методов решения различных по своей природе тем исследования. Дал оценку и классификацию всех наук, имевшихся на тот период. Им написано более 150 работ по философской проблематике и некоторым разделам естествознания.

Сочинения Аристотеля подразделяют на две группы: «**экзотерические**» - составленные в форме диалога и предназначенные для всех, и «**эзотерические**» - написанные для людей сведущих, «перипатетиков» - учеников Ликея. Труды Аристотеля собрал и издал Андроник Родосский, подразделив их на тематические группы: 1) Вопросы онтологии (протофилософия, метафизика); 2) Философия природы и естественных наук («О небе»; «О возникновении животных»; «Метеорология» и т. д.); 3) Этические, эстетические, политические труды из области обществоведения; 4) Логика и методология науки.

Сам Аристотель разделял науки на три больших раздела: 1) Теоретические науки, ведущие поиск знания ради самого знания; 2) Практические науки, занятые поиском знания ради морального совершенствования; 3) Продуктивные науки (прикладные), цель которых - производство чего-то.

Выше всех Аристотель ценил метафизику - **науку о сущем (**философию**),** исследующую первопричины и методы познания бытия, дающую представление о сверхчувственной реальности. Она единственная среди других наук не преследует эмпирические или практические цели, а потому в высшей степени свободна, самодостаточна. Он говорил, что это чистая жажда знания: «все науки более необходимы людям, но, ни одна из них не превзойдет эту» (т.е. философию).

Широко используя в своем учении категорию **«сущность»,** Аристотель считал, что это понятие выражает устойчивость вещей и способность их к самостоятельному существованию: «Способность к самостоятельному существованию в качестве вот такого определенного предмета считается главным отличительным свойством сущности», - пишет он в «Органоне» (раздел «Категории»).

Аристотель полагает, что имеются **четыре первопричины сущего**: 1) причина формальная; 2) причина материальная; 3) причина действующая; 4) причина финальная. Первые две есть не что иное, как **форма** (сущность) и **материя,** из их соединения образуется вещный мир. Этих двух первопричин достаточно для объяснения реальности в ее статике, полагает Аристотель. Тем самым он отвергает учение Платона о бытии, который отрывает сущность (идею) от материи. Материю Аристотель вслед за элеатами и Платоном понимает как нечто бесформенное, пассивное, умопостигаемое, как праматерию, которая есть потенциальное основание изменчивого, чувственно воспринимаемого мира вещей. Для того чтобы из потенциального бытия образовалось реальное бытие - вещный мир, необходимо слияние формы (образа) и первоматерии. Форма - активное, идеальное начало, образующее из потенциального бытия и четырех первоэлементов - огня, воздуха, воды и земли, (промежуточной ступени между умопостигаемым и реальным миром) реальное, чувственно воспринимаемое бытие.

Реальный мир изменчив, он всегда в движении. Рассматривая его в динамике, Аристотель использует понятия **действующая** (двигательная) и **финальная** (целевая) причины. Для понимания и объяснения сущего необходимо познать все виды причин. Проиллюстрируем это на следующем примере. Так, человек, с точки зрения первых двух причин, есть единство материи (тела) и формы (души). Рассматривая его динамически, мы отвечаем на вопросы: «Как он родился?» (двигательная причина - родители, давшие жизнь); «Зачем он живет?» (целевая, финальная причина). Органичное рассмотрение всех четырех оснований раскрывает сущность человека.

Аристотелевская концепция бытия отличается от всех предшествующих, и в первую очередь, от платоновской. В ней **преодолен разрыв между миром** **идей и миром вещей**. Реальное бытие предстает как единство, как синтез формы и материи. Одно без другого существовать не может. Они взаимно предполагают друг друга. В рамках этой концепции отношения единичного и общего, оставшиеся камнем преткновения и для элеатов и для Платона, рассматриваются Стагиритом как отношения двух сторон действительности.

«Бытие» Аристотеля многозначно. В его сферу равно входят и чувственное, и умопостигаемое. Все виды бытия через связку структурно соотнесены у него с субстанцией. **Субстанция** есть **форма-в-материи,** т. е. бытие. Ей присущи такие неотъемлемые свойства, как **движение, пространство, время**. И материя, и ее атрибуты вечны. Но что обуславливает их **вечность?** По Аристотелю - это некое первоначало, перводвигатель, неподвижная абсолютная причина подвижности сущего – **Бог**, то есть вечная сверхчувственная субстанция, чистый разум. По этой причине **мир не имеет ни начала, ни конца.** И всегда был таким, каков есть.

У Аристотеля связь и соотносительность формы и материи прекращается у границы, отделяющей «мировой шар» от **перводвигателя** или от Бога, для него это - высшая, «чистая» форма - **форма форм**, которая является «неподвижным перводвигателем», источником активности и вечного движения в мире. Уже одно существование активной деятельности мысли («чистой формы») дает первотолчок для того, чтобы материя испытала стремление и потребность к реализации формы. А это необходимое условие перехода потенциального бытия в актуальное, реальное бытие. Таким образом, Бог как форма всех форм есть цель мира и всего мирового процесса. Это высшая действительность, вечно созерцающий себя ум. Мысль перводвигателя есть мысль теоретическая (мысль о мысли). Предметом такого мышления является **собственная деятельность мышления.**

Важная роль в учении Аристотеля отводится **логике,** которую он называет **«аналитика»** (разрешение) и **силлогистика.** Современный смысл слова «логика» и логика в античном ее понимании не совпадают. Аристотель называет аналитику орудием познания («Органоном») и подразумевает под этим метод познания, с помощью которого из некоего заключения извлекаются элементы и предпосылки и тем самым раскрывается, как нечто получено, обосновано и оправдано ли это обоснование. Иначе говоря, с точки зрения Аристотеля, логика (аналитика) есть такой метод (орудие) познания, который представляет собой набор мыслительных операций, необходимых для любого типа исследования. Он учит «правильно мыслить», то есть избегать противоречий в процессе мышления.

Логика Аристотеля основана на категориальной структуре бытия - сущность бытия раскрывается через десять общих понятий - категорий, которые, так или иначе, имеют отношение к бытию. Ближе всех к понятию **«бытие»** стоит категория **«сущность».** Ее зачастую отождествляют с бытием. Девять других категорий соотносятся с понятием «бытие» через «сущность». Это – **«качество», «количество», «отношения», «место», «время», «действие», «страдание», «состояние», «обладание».** Категория «сущность» отвечает на вопрос: **«Что есть вещь?»**. Другие девять категорий - на вопрос: **«Каковы свойства вещи?».** **Сущность** - это внутренние, неотъемлемые свойства предмета, которые и отличают его от всех других. Сущность неизменна, неделима, неощутима чувствами, умопостигаема. Она - носитель совокупных свойств вещи.

**Задача логики - установить правила получения достоверных знаний,** которые приобретаются путем умозаключений и доказательств - силлогизмов. Силлогистика Аристотеля - это учение об умозаключениях и доказательствах, которые основаны на отношениях общего и частного, индукции и дедукции. Это - формальная логика. В рамках логики Аристотель не только разрабатывает категориальный аппарат, но и обосновывает ее основные законы. Их четыре.

1) Закон тождества: предмет равен самому себе (А=А);

2) Закон противоречия: мы не можем об одном и том же предмете утверждать, что он одновременно равен и неравен себе, то есть, что он есть и то, и другое (А=А и А не =А);

3) Закон исключенного третьего: мы не можем утверждать, что предмет есть «А» или «не-А», а нечто третье. Третье исключено: из двух взаимно противоположных суждений истинным может быть только одно;

4) Закон достаточного основания: для того, чтобы «А» было «А», у него для этого должны быть не только необходимые, но и достаточные основания.

Обосновывая теорию познания, главным методом которой выступает логика, Аристотель подчеркивает, что цель научных исследований **-** познание **необходимого и всеобщего.** Но всеобщее познается через частное, единичное, то есть чувственно воспринимаемое индивидуальное бытие вещей. В отличие от Платона, он признает реальность материального мира и первичность его по отношению к субъекту познания.

Познание - противоречивый, развивающийся процесс. Это восхождение от простого к сложному, от эмпирических фактов к теоретическим обобщениям, от чувственной ступени познания к предельным абстракциям. Другими словами, путь познания - от ощущения, представления, опыта, усиленного памятью, до искусства и науки. Теоретические исследования необходимо сопоставлять с опытом, практикой.

Аристотель признает реальность бытия вещного мира и **не противопоставляет** его миру идей. Наоборот, подчеркивает их противоречивое, диалектическое единство. Отслеживая, каким образом они взаимосвязаны, Стагирит обосновывает концепцию двух видов сущностей. В «Метафизике он пишет: «вторичными сущностями называют те, в которых как в видах и родах, содержатся первые сущности». В «Категориях» уточняет, что **материя** - это «субстрат формы», то есть необходимое для существования вещи (индивидуального бытия) основание. Как, к примеру, дерево - субстрат формы дома, а глина - субстрат амфоры. Лишь соединение материального и формального начал образует субстанциональную сущность. Следовательно, «первая субстанция», сущность - это индивид, форма же является «субстанцией второй». В то же время в «Метафизике» Аристотель отмечает: «Я называю формой суть бытия всякой вещи и ее первую сущность первой субстанцией». Противоречивость этих суждений кажущаяся. С точки зрения эмпирического опыта, чувственной ступени познания «первая сущность» - это индивид, индивидуальное бытие вещи. Но суть бытия всякой отдельной вещи - форма («вторая сущность»), которая на теоретической ступени познания является первой, определяющей субстанцией. Иными словами, бытие есть материя-в-форме, где первая ступень - **бытие всеобщее** - форма, поскольку именно она дает основание отдельному, актуализирует **потенциальное бытие** - материю. Из этого следует, что рассматривать «первую» и «вторую» сущности по отдельности бессмысленно. Лишь их противоречивое единство раскрывает субстанциональность бытия. Первичность-вторичность сущностей относительна. Все зависит от того, с какой точки зрения они классифицируются - эмпирической или теоретической.

**Учение о государстве** Аристотеля изложено в трактатах **«Политика», «Никомахова этика», «Большая этика»**. Оно неразрывно связано с его этическими и общественно-политическими взглядами, учением о душе. Понятие «общество» и «государство» для Аристотеля равнозначны. И в этом нет ничего удивительного. **Индивид для государства, а не государство для индивида -** по этому закону жили древние греки. Благо отдельного человека по природе своей то же, что и благо государства. В «Никомаховой этике» Аристотель писал, что «государство возникает только тогда, когда создается общение ради благой жизни между семействами и родами, ради совершенной … жизни». Человек по природе - существо государственное, политическое: «Тот, кто не может войти и составить часть некоего сообщества, кто не нуждается ни в чем, ни в ком, … то, не являясь частью государства, он - либо зверь, либо Бог».

Сущность государства Аристотель понимал как политическое сообщество людей, соединившихся для достижения общего блага. Проанализировав с этой точки зрения все формы государственного правления, имевшие место в Греции, он подразделил их на «правильные» и «неправильные». К первым относятся **монархия, аристократия и полития** («срединный» путь между олигархией и демократией, т.е. такой вид правления, когда в интересах общей пользы правит большинство; в политии высшей верховной властью пользуются лица, имеющие право владеть оружием, поскольку среди общей массы именно им свойственна высшая степень добродетели); «неправильные» - **тирания** (деформация монархии), **олигархия** (деформация аристократии), **демократия** (деформация политии, то есть власть народа без должного правового обеспечения). Неправильные формы правления нарушают равновесие сил и добродетелей в государстве. Они не могут обеспечить благую, совершенную жизнь граждан. Заключение это Аристотель делает после тщательного изучения и сопоставления существовавших в его время типов государственной власти. Имеются сведения, что в школе Аристотеля систематически исследовались конституции греческих полисов, которых всего было собрано 158. До нашего времени дошла лишь т.н. «Афинская полития» (В.Ф. Асмус).

Аристотель полагает, что в современной ему Греции «главными видами государственного устройства, по-видимому, являются два - **демократия и олигархия,** подобно тому, как говорят главным образом о двух ветрах - северном и южном, а на остальное смотрят как на отклонение от этих двух. Ведь аристократию считают некой олигархией, а так называемую политию - демократией ...». Он склоняется к тому, что наилучшей формой правления может быть **полития**, поскольку при ней власть находится в руках «среднего элемента» - граждан не слишком богатых и не слишком бедных, а потому способных повиноваться доводам разума и **заботиться об общем благе**.

Государство требует от граждан активного участия в управлении и определенных добродетелей, без которых невозможно благосостояние общества. Его цель - избежать крайностей в отношениях между людьми - таких как чрезмерное богатство или бедность, чрезмерная политическая власть личности или власть толпы. В «Политике» Аристотель отмечает, что «…устойчивым государственным строем бывает единственно такой, при котором осуществляется равенство в соответствии с достоинством и при котором каждый пользуется тем, что ему принадлежит».

**Идеальное государство**, по Аристотелю, должно во всех отношениях соответствовать «золотой середине» - быть ни многонаселенным, ни малонаселенным; основой его должен быть средний класс; здесь не должно быть очень богатых и очень бедных. Должна существовать частная собственность на средства производства, землю и рабов. Выстраивая концепцию такого государства в «Политике», он полемизирует с Платоном, считая, что его ошибка заключается в том, что тот настаивал на общественной собственности, а для воинов оговаривал даже общих жен и детей. Аристотель считает: «если собственность будет общей, … само существование окажется совершенно невозможным, … следует требовать относительного, а не абсолютного единства, как семьи, так и государства. Если единство зайдет слишком далеко, то и само государство будет уничтожено».

Государство «не есть ни топографическое общение, ни охранительный союз против несправедливостей, ни общение ради хозяйственного обмена. … все это необходимо должно быть, чтобы создалось государство», … но возникает оно только тогда, когда «создается общение ради **благой жизни** между семействами и родами, ради совершенной и достаточной для самой себя жизни» (чтобы жить счастливо, ради благой жизни).

Выстраивая концепцию идеального государства, Аристотель рассуждает как типичный житель античного полиса. Он ставит «природу» (сущность) государства выше природы семьи (ойкоса) и индивида: целое должно предшествовать своей части. Лишь в том случае, если целое совершенно, совершенны и его части. По Аристотелю, главная цель идеального государства – создать такие условия для «свободнорожденных» (для правящего класса), чтобы они имели право на досуг. Именно досуг «открывает возможность для истинной добродетели и для тех видов деятельности, которые совместимы с добродетелью».

В «Никомаховой этике» Аристотель развивает тему досуга, увязывая его с этическим идеалом. Из текста следует, что под «досугом» он понимает «разумную творческую познавательную деятельность» (см. «Никомахова этика», Х, 7, 118 а 7). Стаирит пишет, что «**настоящая цель жизни человека»** – не наслаждение, а «блаженство». Блаженство состоит не в развлечениях, а в «деятельностях, в которых человек не стремится ни к чему иному, помимо самой своей деятельности», – самодостаточной, созерцательной деятельности по достижению истины. Поэтому **блаженство сообразно с добродетелью**. Блаженство состоит в досуге, позволяющем достичь добродетельной цели. Такая жизнь, - продолжает Аристотель, - более значительна, чем возможно человеку. Но разумная жизнь «естественна для человека, так как она-то и делает его человеком по преимуществу» (см. там же, Х,7 118 а 7). Высшей доблестью, этическим идеалом античного человека Аристотель провозглашает «теоретическое созерцание истины», т.е. досуг, который является предпосылкой для занятий философией.

Учение Аристотеля – это вершина античной философии, его система универсальна, она стала основой многих последующих философских учений. Его творчество имеет не только теоретическую, но и историческую ценность. Во всех исследованиях, включая утопию, ему удалось раскрыть реальное бытие древнегреческого общества.

**3.5 Философия эллинистической эпохи (киники, эпикурейцы, стоики, скептики)**

Завоевания Александра Македонского в IV веке до н.э. привели к возникновению **эллинизма,** который придал Восточному Средиземноморью определенное единообразие, подготовившее почву сначала для римских завоеваний, а затем для проповеди Евангелия и распространения христианства. В этот в период произошли существенные изменения в социальной жизни древней Греции. Походы Александра Македонского и создание империи «обезлюдили» Элладу, привели к упадку экономической и политической жизни Греции, ее городов-полисов, греческой в цивилизации в целом.

Все это нашло отражение в философии: теперь в ней преобладают **скептицизм, индивидуализм, агностицизм**. Прежнее радостное мироощущение, основанное на признании и обосновании красоты чувственно-материального космоса, сменяется религиозно-философским и мистическим **синкретизмом** (нерасчлененностью), который разрабатывается множеством малых сократических, неоплатонических и перипатетических школ и направлений. Интерес к философии как таковой в позднем античном обществе постепенно падает. Утратив прежние позиции и традиции классики, метафизика все больше внимания уделяет психологии человека и христианской религиозной проблематике. На смену чувственно-материальному **пантеизму** (все есть Бог) античности, исходившему из «целого» и рассматривавшему человека как подчиненный этому целому элемент, постепенно приходит абсолютно-личностный **монотеизм** религиозных систем. А в трех основных послеаристотелевских учениях (стоицизме, скептицизме и эпикуреизме) исходной точкой рассмотрения становится **индивид** и его отношение к миру. Это закономерно, поскольку в условиях кризиса античной культуры, разложения рабовладельческого строя и государственности, когда и привычный строй жизни, и философия как целое распадаются, «каждый старался спасти хотя бы часть привычного мира» (Э. Ильенков). Представители эллинистических учений (например, эпикурейцы, стоики) углубляются в скрупулезные психологические исследования внутреннего мира индивида, в изучение проблем, с которыми тот сталкивается в процессе познания. В этих условиях задачи философии и круг ее проблем сужаются до сферы личной (индивидуальной) этики. По образному определению К.Маркса, они были в этом подобны ночной бабочке, которая «после захода общего для всех солнца, ищет света ламп, которые люди зажигают каждую для себя».

Школа **киников** (циников), которую основал **Антисфен** (V-1V вв. до н.э.), отвергала потребительскую жизнь, осуждала стремление людей к наслаждению. Но они не были аскетами и не отрицали того, что естественные потребности нужно удовлетворять. Мудрость, считали киники, состоит не в теоретическом знании, которое для человека недоступно, а в познании блага. Высшее благо – это не имущество, не чувственные наслаждения и даже не сама жизнь (это все человеку неподвластно), а **спокойствие, невозмутимость, отрешенность** от всего, в том числе от условностей, принятых среди людей. Иными словами, этика киников – это проповедь естественности и личной свободы.

Киники развивают и реализуют ряд сократовских принципов. Так, разрабатывая концепцию автономии нравственной личности, Антисфен доводит сократовское «ни в чем не нуждаться» до крайности - **«автаркии»** (т.е.автономии нравственной личности). Самодостаточность становится для него целью философствования. В обыденной жизни, следуя этому принципу, он призывает решительно отвергать общепринятые традиции и законы, то есть отстаивает **аполитичный индивидуализм**.

Наиболее известным последователем этики киников был **Диоген** из Синопа, избравший скромный, аскетичный образ жизни. Его идеал - возврат к природе, безразличие к почестям, окружающему миру, обществу. Аскетизм Диогена граничил с «докультурным» состоянием. Легенда гласит, что однажды его посетил Александр Македонский, засвидетельствовал ему свое уважение и спросил Диогена - чего ты хочешь? Ответ был: «Не заслоняй мне солнце».

Крайний индивидуализм киников, обособление от общепринятых устоев античного общества были своего рода вызовом сложившемуся положению вещей и не могли не вызвать ответную реакцию отторжения у власть имущих. Другая легенда о жизни Диогена Синопского сообщает о трагическом конце философа: римский император Нерон распял его на арене цирка за непокорный нрав, за внутреннюю свободу и нежелание покориться тирану-самодуру. В тот же вечер в знак протеста место в бочке Диогена занял известный римский философ-стоик, писатель, поэт, воспитатель молодого императора Сенека. Когда после казни мудреца-киника Нерон обнаружил, что бочка занята (свято место пусто не бывает!), он в ярости пнул ее и услышал: - «Отойди, цезарь! Я – Диоген. И ты загораживаешь мне солнце». Нерон сжег бочку с Сенекой.

Киники часто выступали перед толпой на улицах, площадях, в портах, доказывая неразумность существующих порядков и проповедуя бедность не только на словах, но и своим образом жизни. Известным киником эллинистического времени были **Кратет** из Фив (около 365—285 гг. до н. э.), который проповедовал умеренный кинизм и был известен своим человеколюбием. Он имел большое число учеников и последователей, в их числе некоторое время был и Зенон, основатель школы стоиков. Однако дальше критики богачей и правителей киники не пошли. Достижение счастья они видели в отказе от потребностей и желаний, в «нищенской суме» и противопоставляли философа-нищего не только царям, но и «неразумной толпе». Они пропагандировали в качестве высшей добродетели человека его **умение наслаждаться** **малым**, быть независимым от государства, общества, даже от культуры и семьи.

**Эпикуреизм** - еще одно из учений поздней античности. **Эпикур** (341-270 гг. до н.э.) был наиболее известным философом-материалистом эллинистического периода древнегреческой философии, разделявший атомистические взгляды Демокрита. В 306 г. до н.э. он основал в Афинах собственную школу, известную под названием **«Сад Эпикура».** С его именем связывается широко распространившееся в Греции (а с I в. н.э. - и в Риме) философское направление, получившее название «эпикуреизм». Он и его последователи считали, что смыслом человеческой жизни является получение удовольствия и наслаждения. Причем Эпикур утверждал, что «истинное удовольствие и наслаждение человек получает тогда, когда его тело не страдает, а душа не возмущается».

Ко времени возникновения христианства на территории Древней Греции и Римской республики господствовала крайняя форма эпикуреизма, что проявлялось в массовом обжорстве, пьянстве и пустом прожигании жизни. Толпа жила и управлялась власть имущими на основе принципа «Хлеба и зрелищ!» Влияние крайнего эпикуреизма на христианство было опосредованным, через проповедь, осуждающую эгоизм, индивидуализм и потребительство. Смысл жизни граждан периода эллинизма был перенесен в личную, индивидуальную сферу. Однако существующий образ жизни не спасал их от страданий, потому они пытались найти спасение в «чем-то» или «ком-то» сверхъестественном.

Учение Эпикура можно разделить на три части: учение о природе (физика), учение о нравственности (этика) и учение о познании (каноника). При разработке этих вопросов он опирался на учение милетцев о первооснове всего сущего, диалектику Гераклита, атомизм Демокрита, сенсуализм Аристотеля, учение **киренаиков** о наслаждении. Как известно, **Аристипп** из Киреныпровозгласил наслаждение «основной пружиной жизни». Он утверждал, что чувственно воспринимаемые вещи реально существуют, но познать их, человеку не дано.

В эпикуреизме центральное место занимает **этика**. Определив, что счастье человека состоит в наслаждении и удовольствии, последователи этого учения переформулировали сократовский принцип **самообладания**, согласно которому человек властвует над инстинктами и жаждой наслаждения, в принцип **«господства самого наслаждения»**.

Этика Эпикура имеет своей целью не теорию наслаждения (**гедонизм),** в чем часто упрекали эпикурейцев, а нечто иное, и в первую очередь – защиту достоинства и свободы человека. «Когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствие распутников и не удовольствие, заключающееся в чувственном наслаждении,… но мы разумеем **свободу от телесных страданий и душевных тревог**», - писал Эпикур Менекею, как свидетельствует Тит Лукреций Кар в своей работе **«О природе вещей»,** где изложены основы философии эпикурейцев.

Высшим принципом этического учения Эпикура было **удовольствие**. Оно выступало критерием счастья (по аналогии с критерием истины). Развивая эту концепцию, Эпикур указывает на два вида удовольствий: «удовольствие покоя» (т.е. отсутствие страданий тела) и «удовольствие движения».

Он видел свою задачу в освобождении людей от страха перед смертью и судьбой (роком). Утверждал, что боги не влияют на жизнь природы и человека, и доказывал, что и мир, и душа материальны. Философия рассматривалась в его учении как практическая деятельность, целью которой является **«счастливая жизнь».** Счастье, по Эпикуру, заключается в обретении человеком спокойствия, невозмутимости **(атараксии**). Достичь этого можно лишь с помощью познания и самосовершенствования, избегая страстей и страданий и воздерживаясь от активной деятельности.

Одно из центральных мест в учении Эпикура занимает его **этика свободы**. Утверждая, что человек свободен от необходимости подчиняться року, судьбе, он полемизирует в этом вопросе со школой стоиков. Доказывая, что путь к свободе в рамках необходимости существует, Эпикур опирается на атомистическое учение Демокрита и перерабатывает его. Философ исходит из того, что предпосылкой свободы человека является существование этой свободы в элементах физического мира, в атомах. Будучи сторонником атомистического учения Демокрита, Эпикур расходится с ним в вопросе о природе движения атомов. По Демокриту, движение атомов обусловлено наличием пустоты и вызвано механической (внешней) необходимостью: они «падают» в пустоте. Эпикур же утверждает, что причина их движения обусловлена **внутренними факторами** – наличием атомного веса. Это позволяет атомам самопроизвольно отклоняться от прямолинейной траектории движения, обеспечивая им определенную степень свободы. Этот-то **«минимум свободы** **в природе»** и является предпосылкой свободы человека в обществе, утверждает Эпикур.

В теории познания Эпикур отстаивает и развивает материалистический сенсуализм: все, что мы ощущаем, истинно; ощущения никогда нас не обманывают; ошибки возникают вследствие неправильной оценки того, о чем свидетельствуют органы чувств; сами же органы чувств «не судят», и поэтому не могут ошибаться; даже иллюзии, галлюцинации не доказывают ложности ощущений. Эпикур не считает чувственные восприятия чем-то второстепенным, существующим лишь для «мнения», а не для науки. Для него именно чувственные восприятия и основанные на них общие представления являются главным **критерием знания**.

Учение Эпикура пронизано любовью к человеку и уважением к человеческому достоинству. Оно ориентирует на то, что прежде чем проложить путь, ведущий к счастью, следует устранить все, что стоит на этом пути. Для этого необходимо освободить душу от гнетущих ее страхов перед богами, болезнями, смертью. Следует научиться получать наслаждение от «природных и необходимых для жизни» удовольствий. Результат такого воздержания - полная невозмутимость. Это – путь, достойный философа, который, как истинный мудрец, руководствуется принципом **«живи незаметно».**

Школа **стоиков** была основана в 302 г. до н. э. в Афинах **Зеноном** из Китиона (336-264 гг. до н. э.). Наиболее видными представителями «старой стои» (греческого периода) являются Клеанф, Аристон из Хиоса, Хрисипп из Сол, Панэтий Родосский, Посидоний. Во II в. до н.э., когда на большей части древнего мира усиливается влияние и власть Рима, это учение широко распространилось в средних и высших классах Римской империи, где его как «новую стою» развивают Эпиктет, Люций Сенека, Марк Аврелий, Цицерон.

Для стоиков необходимость («судьба», «рок») непреложна, а потому действия людей совершаются только **по необходимости** (они предопределены). Так как человек – существо общественное и вместе с тем он - часть мира, то его поведение обусловлено естественным стремлением к самосохранению. И потому индивид, по мнению стоиков, возвышается до заботы о благе государства и даже до понимания обязанностей по отношению к мировому целому. Поэтому мудрец выше личного блага ставит благо государства и при необходимости не задумываясь, приносит ему в жертву собственную жизнь.

Стоики обосновали идеал человека – спокойного, всегда уравновешенного, свободного от страстей, даже «бесчувственного» мудреца, который превыше всего ценит «покой и волю». Разумный человек, - считали они, - должен закалять свою волю, стойко переносить невзгоды и противостоять им, не надеясь на помощь, и не теряя своего достоинства. Материальные блага для стоиков не имели большой ценности. Они резко критиковали эпикурейцев, которые своим учением о наслаждении «не воспитывают и не возвышают человека, а низводят его до положения животного» (Эпиктет). Обличая пороки своего времени, стоики по-своему толковали идею Блага: **не ропщи, не жалуйся** **и не проси**; будь во всем естественен («не превозносись, получая, и не ропщи, когда отдаешь»). Благо, добродетель и нравственное поведение состоят в умении **«жить сообразно природе»** (т.е. в согласии с ней).

В стоицизме важное место отводится понятию судьбы, которая, согласно этому учению, тождественна Логосу. Смысл и того и другого не всегда дано понять человеку. «Логос все упорядочивает в мире. Судьба – это власть, двигающая материю, а Бог - пламенный разум Мира, управляющий сущим. Всем в мире правит Судьба, как закон Природы» (Зенон). «Судьба ведет того, кто хочет, и тащит того, кто не хочет» (Сенека).

Не менее важна для стоиков **свобода**. Так, для писателя и политического деятеля Сенеки свобода – это божество, которое господствует над всеми вещами и событиями. Ничто не может ее изменить. Она – источник выносливости, и она помогает переносить жизненные невзгоды. Стоический мудрец не сопротивляется злу, он его понимает и стойко пребывает в его смысловой текучести, поэтому он невозмутим и спокоен. Стоики считали, что в катастрофически меняющемся мире **счастье – понятие относительное**, оно зависит от выбора самого человека.

Широкое распространение стоицизма в Древнем Риме было, по-видимому, обусловлено тем, что здесь масса «свободных» граждан – и мелкие производители, и часть старой знати, - не сумели приспособиться к быстро меняющейся социально-политической обстановке и произволу власти.

В трактате **«Наедине с собой»** Марк Аврелий (121-180 гг.) размышляет о вечном. Он утверждает, что «… все мимолетно: и то, о чем помнят, и те, кто помнит». «Время человеческой жизни – миг; ее сущность – вечное течение; ощущение – смутно; строение тела … - бренно; душа - неустойчива; судьба – загадочна; слава – недостоверна …». Что же остается человеку в этом неустойчивом мире? **Спокойствие и воля**: - «Будь подобен скале: волны беспрепятственно разбиваются об нее, она же стоит недвижимо, и вокруг нее стихают взволнованные воды».

Марк Аврелий утверждал, что мир совершенен и зло входит в мировой план Бога. Но оно перестает быть злом, когда мы рассматриваем его как нечто, входящее в мировой порядок вещей, как естественное явление: «Все сплетено друг с другом, всюду Божественная связь, и едва ли найдется что-нибудь, чуждое всему остальному». Его идеал – «человек естественный», «самосознающий», мудрый, наделенный волей, внутренне свободный. Аврелий отмечал: «Я буду идти, неуклонно держась природы, пока не упаду; лишь тогда я отдохну, отдав свое дыхание тому, из чего я черпал его ежедневно». Для него высшее счастье для человека – жить в согласии с Божественной Волей, с Природой и с самим собой. Учение стоиков соответствовало духу своего времени: оно призывало скорее к терпению, чем к надежде. А.С.Пушкин, восхищавшийся стоиками, и живший в не менее сложную эпоху, выразил их нравственный идеал одной гениальной фразой: «На свете счастья нет, но есть покой и воля».

Последователи стоицизма придерживались высоких нравственных норм. Ко времени возникновения христианства в стоицизме прослеживались мистицизм и религиозные идеи; некоторые философы-стоики говорили об использовании своей мудрости для управления ходом событий. Во всяком случае, все стоики верили, что цель философии заключается в познании законов природы, чтобы подчиняться и соответствовать ей. Согласно стоицизму, мудрый человек – не тот, кто обладает большими знаниями, а тот, кто живет в согласии с универсальным законом и способен принимать разумные решения. Когда это происходит, страсти утихают, а философ приближается к идеальному состоянию – жизни без страстей.

Человек должен развивать в себе четыре добродетели: нравственность, мужество, самоконтроль и чувство справедливости. Все они представляют собой грани мудрой жизни, и недостаток одной из них ведет к неудаче в целом. Так же критически стоики относились к религии того времени, в которой многие видели лишь возможность просить у богов исполнения своих желаний, а не наставления на путь добродетели. Отвергали они и традиционную местническую узость ранней греческой и римской культуры, подчеркивая универсальность закона разума (Логоса) и называя себя **«космополитами»** - гражданами мира. Космополитизм вообще явление уникальное. Он характерен для граждан мировых империй – Александра Македонского, Римской, Арабского халифата, Советского Союза, - когда целое поглощает, растворяя в котле единой культуры свои части. Именно в таком качестве «новая стоя» утвердилась в римской философии.

Обращение к мировому «закону разума» было вызвано ощущением неустойчивости статуса человека в условиях непрерывных военных и социальных конфликтов и, как следствие этого, - роста крайнего индивидуализма среди граждан. Одинокий ищет опору в высшей благой силе (в Логосе, природе или боге), управляющей всем сущим. Человек в этом случае мыслит себя уже не гражданином полиса, а гражданином космоса; для достижения счастья он должен познать закономерность всеобщих явлений, предопределенных высшей силой (судьбой), и жить в согласии с природой.

Эклектизм (смешение), многозначность основных положений стоиков обеспечивали им популярность в разных слоях эллинистического общества и допускали сближение доктрин стоицизма с мистическими верованиями и астрологией.

Как и всякое значительное явление философской мысли, **скептицизм** возник не на пустом месте. Он сформировался на основе идей, которые были выработаны предшествующим ему развитием философии. Уже наивная диалектика первых ранних школ греческих физиков и материалистов выявила постоянную текучесть всех вещей и явлений, обнаружила ряд противоречий между чувственными впечатлениями и понятиями. Были осмыслены не только относительность всех явлений, воспринимаемых на чувственном уровне, но равно и отсутствие оснований, которые сделали бы оправданным выбор между двумя противоречащими друг другу утверждениями, поскольку они опираются на свидетельства и данные чувств и чувственных восприятий.

Родоначальник скептицизма **Пиррон** (365–275 до н. э.) считает, что счастье состоит в невозмутимом спокойствии и в отсутствии страданий. Потому для его достижения человеку надо ответить на три вопроса: 1) из чего состоят вещи; 2) как мы должны к ним относиться; 3) какую выгоду получим мы из нашего к ним отношения.

На первый вопрос невозможно дать однозначного ответа: ибо ни о чем нельзя утверждать определенно, что оно существует, поэтому о любом способе познания нельзя сказать, истинный он, или ложный, так как всякому утверждению о любом предмете может быть с равным правом противопоставлено противолежащее ему утверждение. Исходя из тезиса о невозможности однозначных утверждений в отношении предметов, Пиррон давал ответ на второй вопрос: истинно философский способ отношения к вещам состоит в воздержании, от каких бы то ни было суждений о них. Это не означало, что не существует ничего достоверного: наши чувственные восприятия или впечатления, безусловно, достоверны. Заблуждения возникают лишь в суждениях, когда люди пытаются вывести заключения на основе представлений о кажущемся и являющемся. Ответ на второй вопрос, по Пиррону, определяет решение и третьего вопроса: выгодой, проистекающей из воздержания от всяких суждений, будет невозмутимость или безмятежность, в которой скептицизм видит высшую ступень возможного для философа суждения. Скептики, вместе с последователями платоновской Академии, критиковали главным образом гносеологию эпикуреизма и стоиков. Они также отождествляли счастье с понятием «атараксия», но толковали его как осознание невозможности познать мир, что означало отказ от признания действительности, от общественной деятельности.

Последней крупной школой эллинизма был **неоплатонизм**, основоположником которого является Аммоний Саккас, а наиболее известным представителем - **Плотин** (204/205 - 270 гг.). На его творчество оказал значительное влияние не только Платон, но многие другие греческие и римские философы, в том числе Сенека. Возврат к идеям Платона и потребность в их переосмыслении возникают в период, когда античный способ философствования исчерпал себя, и постепенно замещается новым, радикально отличным от него, философствованием, основанным на иррационализме, мистицизме и христианском мировоззрении. Неоплатонизм возникает на фоне широкого распространения разнообразных эклектических учений, сочетающих в себе несоединимые элементы древних философских систем. Подобно тому, как стоицизм был характерен для теоретического мировоззрения ранней Римской империи, так для позднего Рима (235- 284 гг.) характерен неоплатонизм.

Плотин – последний самобытный представитель античного идеализма и первый крупный религиозный мистик, теософ, предвестник тысячелетнего господства христианской философии. Он поставил перед собой задачу - обосновать, что основой мира является **Единое** – высшее божественное начало (Первый Ум), из которого «истекает» (эманирует) и образуется все, что существует в мире, и показать путь, ведущий этот мир к исходному единству. Задача эта была не философского толка, а религиозно-теософская. Решение поставленной проблемы Плотин начал с рассмотрения природы души как своеобразного моста между идеальным и материальным («неподлинно сущим») мирами. Человеческая душа, по Плотину, это часть общей души мира, и потому она есть бытие само по себе, способное управлять телом, но по природе своей отличное от материального бытия. В мире рядом с прекрасными душами существуют и безобразные. Поэтому мировая душа ищет опору, основание для себя в высшем по сравнению с собой прототипе, в том, что дает ей форму - в Уме (Нусе). Но Ум содержит в себе **множество** (например, множество идей). Он не может быть тем Единым, к чему стремиться душа. По природе своей Единое должно быть «совершенно простым и безусловным», а не двойственным или множественным. Но, откуда же единство? – задается вопросом Плотин. И приходит к заключению, что как общее Благо и Свет, Единое незримо присутствует во всем – от космоса (т.е. «безграничного мира, организующегося в порядок») до человеческого разума. Находясь «по ту сторону нашего бытия», неизменное по своей природе Единое, излучает Ум (т.е. самомышление мира), тот - Логос, а Логос, как сын Ума, эманирует Дух.

Логос и Ум – две ипостаси Единого. Первый Ум, который есть Жизнь и Свет, сотворил существо, подобное себе, - человека. Человек, живущий в мире множественности и разнообразия, в мире «неподлинного бытия», способен с помощью мышления проникнуть за материальную оболочку вещей к их смыслам (идеям). Как и все живые создания на земле, он двойственен: смертен по своей телесной природе, и бессмертен по своей вечной сущности. Ум (Логос), эманирует (излучает) Душу, которая вмещает в себя весь материальный мир.

Плотин обосновывает свое идеалистическое учение через характеристику разных типов людей. **Обыденный** человек погружен в чувственно-практическое существование, потому для него вещи важнее идей, материальное важнее идеального. Для низменного человека тело важнее души, и он тешит свое тело, нисколько о душе не беспокоясь. Вся деятельность души такого человека обусловлена ее пребыванием в теле и целиком от него зависит. Но это потому, что душа такого человека «заужена», ведь он сам сделал ее служанкой тела, и не больше того. Приблизиться к божественному принципу (Единому), познать его, дано людям с возвышенными душами и не чувственным, и даже не рациональным путем, а лишь духовным усилием, направленным на подавление всего телесного – в порыве **экстаза**.

Человек **с возвышенной душой** поднимается от низшего состояния существования к высшему его состоянию. Он смещает центр тяжести своего бытия с телесного на духовное, и развивает в себе способности к интеллектуальному сверхчувственному умосозерцанию. Такой человек переносит свое внимание от внешнего мира к глубинам своей души. В ней он и находит истину, покой и безмятежность, что недоступно обыденному человеку. Возвышенный человек отворачивается от чувственной красоты, презирает ее и ищет красоту истинную. Он способен увидеть то, что не видит низменный человек: красоту добродетели, благоразумных действий, добрых нравов, красоту величия характера, справедливости сердца и т.п. На этой ступени человеческого бытия душа в своей деятельности все еще пребывает в теле, но она от тела независима. Эту относительную независимость души от тела возвышенного человека Плотин обосновывает идеей о предсуществовании души.

Плотин завещал своему ученику, **Порфирию** (233–304 гг.) привести в порядок и издать его сочинения, который потом вошел в историю философии как комментатор Аристотеля и Плотина. Известна его работа **«Введение к категориям Аристотеля»**. Но он гораздо больше, чем Плотин, интересовался практической философией, которую понимал как учение о добродетелях, очищающих людей от различного рода аффектов, и призывал, чтобы ум был образцом для всей их духовной жизни.

Идеи Плотина и Порфирия были развиты последним великим философом античности **Проклом** (ок. 410–485 гг. н.э.), прозванным «Диадохом» (т.е. последователь, наследник накопленного умственного опыта), который считал, что высший тип знания возможен только благодаря божественному озарению. Любовь (эрос), по Проклу, помогает установить связь с божественной красотой, истина открывает божественную мудрость, а вера соединяет человека с благостью богов.

Ученик Порфирия, сириец **Ямвлих** (ок. 280–330 гг. н.э.) систематизировал диалектику древней мифологии. Он обращал преимущественное внимание на практически-культовую сторону философии, разъясняя сущность и методы пророчества, чудотворения, ведовства и внутреннего экстатического восхождения в сверхъестественный мир.

Философия неоплатонизма во многом является эклектичной, интеллектуальной реконструкцией античной мифологии. Ряд элементов этого учения (например, концепция бессмертия души человека) были приняты и развиты нарождающейся христианской философией. Отдавая должное своим предшественникам, неоплатоники, как и другие представители эллинизма, в целом были равнодушны к умозрительной классической философии, не дающей ответы на поставленные жизнью вопросы на востребованном в их время мистико-религиозном «языке духовного общения». Они были ориентированы на нетрадиционное содержание и стиль философствования.

Эта смена акцентов вызвана тем, что в позднюю античность происходит переоценка идеалов философского знания, меняется и предназначение, и ориентация самой познавательной деятельности. На смену умозрительным, безличностным конструкциям приходит личностное мироощущение. «Человек мыслящий», уставший от рационализма, ищет иные пути самопознания и самосознания – поиск высших ценностей переносится в сферу нравственности, мистических исканий и религиозной веры. К философии приравнивается искусство **жить достойно** (стоицизм), а поиск знания ведется с учетом **практической выгоды** (скептицизм). Философия становится более доступной, лишается интеллектуальной кастовости и тяготеет к просвещению и дидактике. Эллинистический стиль мышления возвращает философствование «на круги своя» - к архаичному, «мифологическому началу греческой философии» (К.Маркс) периода семи мудрецов, **к теоретически** **ценностной природе философского знания**.

Главный отличительный признак эллинистической философии заключается в том, что, возвращаясь к началам философских исканий, отторгая классику, она парадоксальным образом не столько завершает греческую философию, сколько открывает новые мировоззренческие горизонты: рассматривая мироздание (макрокосм) как универсальную проекцию человеческого индивида (микрокосм), преодолевает разрыв между философией и жизнью, между теорией и практикой.

Однако по мере того, как христианство играло все большую роль в культуре и жизни западных стран, в них усиливаются гонения на последователей «язычников» - Платона и Аристотеля. В 529 году по указу императора Юстиниана повсеместно закрываются философские школы и академии, в том числе и аристотелевский Ликей.

*Изгнанные философы и ученые находят себе пристанище в странах Ближнего Востока - Сирии, Иране, где в условиях развивающейся городской жизни появились философские и научные школы, переводческие центры, библиотеки, а затем и академии. В «Домах мудрости», как именовались религиозно-культурные центры, помимо философских и теологических учений изучались медицина, математика, астрономия, география. Здесь также делались переводы с греческого на сирийский, среднеперсидский, арабский языки работ выдающихся мыслителей античности.* ***Восток сохранил для Запада философское******и научное наследие античности****. С образованием халифата культурные и научные связи расширяются, а исследования становятся более глубокими и целенаправленными. И это вполне соответствовало духу мусульманского правоверия, еще не закостеневшего в тисках догматизма. Философская мысль арабоязычных стран стала связующим звеном между античной философией, традиции которой арабы переняли и развили, наполнив новым содержанием, и европейской схоластикой. Средневековая арабо-мусульманская философия и схоластика развивались параллельно. Во всех странах халифата велась активная переводческая деятельность. В IX в. ее центром стал «Дом мудрости» в столице Сирии Багдаде, основанный халифом Харун ар-Рашидом. Арабоязычным ученым были известны все основные научные и философские произведения греко-римского мира - астрономия Птолемея, работы Эвклида и Архимеда, Гиппократа, Галена, Платона, Аристотеля, Плотина, Порфирия. Сами же европейцы были лишены этого вплоть до XIII века.*

Идеи неоплатонизма оказали значительное влияние не только на развитие арабо-мусульманской философии (аль-Кинди, аль-Фараби, ибн Сина), но и на иудаизм и христианство. Христианский неоплатонизм в наиболее яркой форме проявился в Ареопагитиках, находящихся в очевидной зависимости от философии Прокла. В византийской философии идеи неоплатонизм получили большое распространение уже в период ранней патристики (IV в.) благодаря деятельности представителей Каппадокийской школы — Василия Великого, Григория Богослова (Назианина) и Григория Нисского. Под глубоким влиянием идей неоплатонизма находились Августин, Ансельм Кентерберийский, Иоанн Скот Эриугена и др.

**Контрольные вопросы**

Атомистический материализм Левкиппа, Демокрита.

Философия софистов, Сократа: сходство и отличия.

Объективный идеализм Платона.

Учение Аристотеля о форме и материи.

Каковы отличительные признаки эллинистической философии?

**Глава 4 Средневековая европейская христианская философия**

**4.1 Распространение христианства и начало христианской философии**

Европейское средневековье - это почти тысячелетний период истории (с IV-V вв. до XIV в.) - от распада Римской империи до эпохи Возрождения. Это время распространения христианства, которое изначально возникло в восточных провинциях Римской империи как раскольническое течение в иудаизме, а в качестве самостоятельного учения начало формироваться в I-II вв. нашего летоисчисления.

Священной книгой христиан является Библия, канонический текст которой состоит из Ветхого и Нового Завета. Основным источником христианства является иудейская религия с ее культом бога Яхве. Христиане полностью приняли еврейский Старый завет. Из десяти ветхозаветных заповедей четыре относятся к религиозному культу, а остальные являются нравственными предписаниями (**не сотвори себе кумира; не укради; почитай отца твоего и мать твою; не возжелай ничего, что у ближнего твоего и пр.).** Восприняв эти заповеди, христианство дополнило их **учением о любви к ближнему,** последовательно изложенным в Нагорной проповеди Иисуса Христа, суть которой выражена постулатом: **«Поступай с другими так, как ты хотел бы, чтобы поступали с тобой».**

В основу христианства легла вера в искупительную миссию Иисуса Христа, который своей мученической смертью на кресте искупил грехи всех людей, во второе пришествие Христа, в Страшный суд, в небесное воздаяние праведникам и грешникам и установление Царства Божьего на земле. Согласно Библии, человек создан по образу и подобию Бога и должен стремиться уподобляться ему, приблизиться к Богу, познать божественную благодать. Исполнить волю Божью означало хотеть того, «чего хочет Бог». Способность свободно принять Божью волю как свою собственную предполагает, что главным инструментом самосовершенствования человека является не интеллект и не разум, а **воля** индивида, помноженная на желание уподобиться образу и подобию Создателя, и заслужить его высший дар **-** **благодать**.

Простыми людьми христианство было воспринято как протест против устоев Римского государства, в котором жизнь отдельного человека не имела цены, а моральные и этические нормы попирались на каждом шагу. Поэтому христианство, как религия «униженных и оскорбленных», основанная на «любви к ближнему» и провозгласившая высшими ценностями моральные устои и равенство всех перед Богом, нашло отклик в сердцах простого народа. Оно вселяло надежду, что на земле может быть построено общество, в котором человек, а не государство имеет первостепенное значение.

Вначале для последователей христианства были характерны аскетизм и мученичество, безграничная вера в Царствие Небесное на земле. Его распространение проходило под девизом «Единый Бог на небе, единый государь на земле». И государственная, и религиозная власть взаимно нуждались в поддержке друг друга. Потому христианство в средневековой Европе возводится в ранг официальной идеологии. Оно уравняло в правах римлянина и иудея, эллина и варвара. Вслед за признанием христианства государственной религией, она из религии «бедных и гонимых», «униженных и оскорбленных» превращается в религию «богатых и властных». С точки зрения государственности быть христианином стало почетно и выгодно. Церковь, вышедшая из катакомб, окрепла и превратилась в могущественный институт, крупнейшего феодала своего времени.

Признанное правителями Рима государственной религией, христианство за тысячелетний период – от первых христиан до Вселенского собора 1056 года - претерпело множество расколов, неоднократно дробилось на множество групп, сект, школ и направлений, представители которых, поклоняясь одному и тому же Богу, противостояли друг другу. Более крупные течения (католицизм, православие, протестантизм) из века в век стремились огнем и мечом истребить или подчинить себе более слабых, поступая не по божьим законам и заповедям Христа. Жестокость религиозных войн, крестовых походов, европейской инквизиции и русской охоты за раскольниками была обусловлена защитой интересов власть предержащих и ничего общего с самим учением Иисуса Христа не имела.

В конце XII – начале XIII вв. римско-католическая церковь превращается в централизованную, экономически, идеологически и политически могущественную организацию. В борьбе за свое влияние она использует самые разнообразные средства - от провозглашения папы Иннокентия III наместником (викарием) Иисуса Христа и введения папской инквизиции, жестоко расправлявшейся с «еретиками», - до тотального контроля над школьным и университетским образованием. Западноевропейские университеты лишились внутренней автономии, философии в них обучались только будущие служители церкви, а высшим факультетом среди других был признан теологический.

Собственно теология занималась систематизацией богословских истин и ограничивалась их комментариями. Однако такая идеология, опиравшаяся на религию, нуждалась в теоретическом обосновании. Этим обоснованием стала европейская средневековая философия, развивавшаяся преимущественно в лоне теологии, в рамках которой были выдвинуты ряд основополагающих догматов.

**Догматы творения**:

- Бог сотворил окружающий мир из ничего;

- творение мира есть акт Божественной воли;

- мир сотворен благодаря всемогуществу Бога;

- природа не может творить сама себя;

- единственным творческим началом во Вселенной является Бог;

- Бог вечен, постоянен и всепроникающ;

- подлинным бытием является только Бог;

- сотворенный Богом мир не есть подлинное бытие, он вторичен по отношению к Богу;

- мир не обладает самодостаточностью и возник по воле другого (Бога), потому он непостоянен, изменчив и временен;

- нет четкой границы между Богом и Его творением.

**Идеи творения задают решение проблемы добра и зла:**

- окружающий мир всецело сотворен Богом;

- Бог является носителем и средоточием добра и справедливости;

- следовательно, окружающий мир изначально наполнен добром;

- зло в мир приносит дьявол (сатана) – падший ангел, восставший против Бога;

- зла первоначально в мире не существовало, потому оно часто маскируется под добро и добивается своих темных целей;

- в мире идет постоянная борьба между добром и злом, но, поскольку мир – творение Бога и Бог добрый, то добро одержит победу над злом.

**Догматы откровения**:

- мир можно познать, только познав Бога;

- Бог недоступен для познания;

- несмотря на то, что Бог непознаваем, Он Сам разрешил познать Себя через откровение – Библию;

- единственный способ познания Бога и всего сущего – толкование Библии;

- Бога можно познать лишь сверхъестественным путем, благодаря особой способности человека – вере.

Эти догматы творения (монотеизма) и откровения формируют религиозную идеологию,сопряженную с **теоцентристским типом философствования**, чуждым античному мифологическому мировоззрению.

**4.2. Становление основ христианской догматики (первый этап периода патристики - апологетика, Александрийская богословская школа, Каппадокийские «отцы церкви» и гностицизм)**

В эпоху средневековья, в частности, в период патристики (II-VI вв.), первые попытки обоснования христианского мировоззрения философскими средствами принадлежат представителям апологетики.

Освоение христианскими мыслителями элементов греческой философии начинается с **Юстина Мученика** (100-166 гг.). Он считал, что между христианством и греческой философией много точек соприкосновения. Юстин полагал, что лучшие среди философов говорят о высшем существе, которому обязано своим бытием все остальное. Он упоминает, что Платон и другие философы допускают жизнь после физической смерти, так как знают, что за пределами видимого, чувственного мира существует иная, подлинная реальность. Юстин доказывал, что свои лучшие идеи по космогонии и свободе воли Платон, будучи в Египте, заимствовал из учения Моисея, а потому его можно считать в какой-то мере христианским мыслителем. Согласно ему, во многих вышеперечисленных вопросах философы по существу правы, хотя он сам не разделяет отдельные положениями их учений о душе. Несмотря на это, Юстин утверждал, что в работах философов «есть проблески истины», которые невозможно объяснить случайным совпадением. Он усматривал истоки этого совпадения в учении о Логосе. Согласно традиционным представлениям греческой философии, человеческий ум способен понимать реальность благодаря **Логосу** или **всеохватывающему разуму**, пронизывающему всю реальность. По Юстину, воплощение означает пришествие в плоти Логоса или Божьего Слова.

Ученик Юстина **Татиан** (ум. ок. 175 г.) гордился «варварскими» истоками христианства. В **«Слове к грекам»** он превозносил христианство и противопоставлял его философии греков. Как известно, «варварами» греки называли всех, кто говорил на другом наречии. В связи с этим Татиан указывал, что «у них самих нет согласия относительно правильного греческого языка, ибо в разных областях Греции на нем говорят по-разному». Кроме того, он утверждал: люди, заявляющие, что их язык представляет собой величайшее из человеческих творений, придумали также **риторику**, то есть «искусство продавать слова тому, кто дает наивысшую цену», и таким образом отстаивать неправду и несправедливость.

По Татиану, все, что только есть у греков ценного, заимствовано ими у варваров. Например, астрологии они научились у вавилонян, геометрии - у египтян, письму – у финикийцев. Это же самое можно утверждать в отношении философии и религии, ибо писания Моисея относятся к более глубокой древности, чем сочинения Платона и даже Гомера. Следовательно, греки учились мудрости у варваров и, что еще хуже, они неправильно понимают мудрость «варваров» и искажают истину, известную иудеям. Потому так называемая «мудрость греков» - просто-напросто бледное подобие или извращенное отображение истины, которую знал Моисей, и которую проповедуют христиане.

Еще критичнее Татиан высказывается в отношении языческих богов: Гомер и другие греческие поэты рассказывают об их позорных делах, таких как прелюбодеяние, детоубийство. «Нельзя поклоняться таким богам, которые ниже людей». Наконец, - говорит Татиан, - не надо забывать, что многие статуи, которым поклоняются язычники, по сути, изображают блудниц, послуживших скульпторам моделями. Из этого он заключает, что «те самые язычники, которые утверждают, что христиане принадлежат к низшим социальным группам, фактически поклоняются людям из низших слоев».

Убеждение Татиана о несовместимости философии и христианского вероученияразделял **Септимий Тертуллиан** (160-220 гг.). Он был радикальным защитником христианства, хотя и находился под значительным влиянием **кинизма** и **стоицизма**. По его мнению, для признания христианского учения вполне достаточно веры, а всякие поиски истины, выходящие за рамки доктрины, опасны. Тертуллиан указывает, что уже в **«Посланиях апостола Павла»** провозглашается новый принцип: «Верою познаем». Так, Павел говорит: «Все почитаю тщетою ради превосходства познания Христа Иисуса, Господа моего: для Него я от всего отказался,… чтобы приобресть Христа и найтись в Нем не со своею праведностью, которая от закона, но с тою, которая чрез веру во Христа, с праведностью от Бога по вере, чтобы познать Его, и силу воскресения Его, и участие в страданиях Его».

В соответствии с учением стоиков Тертуллиан признавал все сущее телесным, в том числе душу, и даже Бога, которого он, в соответствии с буквальным прочтением Писания, считал наделенным частями тела. Он выдвигает парадоксальный, нелепый для рационализма, тезис: «Credo quia absurdum est» - **«Верую, ибо это абсурдно».** Об истинах Откровения Тертуллиан говорил: «Это совершенно достоверно, ибо нелепо», «Это, несомненно, ибо невозможно», «Тем более следует верить там, где именно потому и не верится, что это удивительно! Ибо, каковы должны быть дела Божьи, если не сверх всякого удивления?».

Истина Откровения, по Тертуллиану, есть великая тайна, которую философский разум в принципе не способен выразить своими средствами. Разум бессилен в деле спасения. Но полностью разум теолог не отрицает. Он лишь подчеркивает, что «**вера должна господствовать**, так как она задает цели, предмет и границы рационального знания». Согласно Тертуллиану, все, что выходит за пределы веры или поступает из других источников, надо отвергать, ибо только Евангелие является единственным источником познания бога и тем самым любого знания. Бог определяет и правит жизнью человека, а философский разум ведет лишь к **ереси** (богоотступничеству). Понятие веры есть высшая истина, потому «**философия должна служить теологии»**. Тертуллиан ввел в теологию понятие persona (Лицо), а отношение Отца и Сына рассматривал наподобие отношения царя и его наместника.

В первых веках новой эры центром религиозной философии стала Александрия, где смешивались влияние греческой, египетской и ближневосточной культур. Испытав на себе влияние этих культур, создатели **Александрийской богословской школы** разработали основы экзегетики (толкования) библейских текстов. Считая, что христианство является завершением эллинистической философии, они попыталисьпомимо буквального (телесного) обнаружить нравственный (душевный) и аллегорический (духовный) смысл Писания.

Важнейшим представителем этой школы, основоположником **экзегетики** (герменевтики) библейских текстов является **Филон Александрийский** (ок. 25 г. до н.э. ок. 50 г. н.э.). Этот современник Иисуса отмечал, что лучшие образцы языческой философии согласуются с иудейским Писанием, потому что они имеют один и тот же источник - божественный разум, Логос. Он утверждал, что, поскольку иудейские пророки жили и писали раньше греческих философов, то вторые черпали мудрость у первых. По его мнению, таких точек соприкосновения много, и, в конечном счете, учение философов совпадает со священным Писанием. Филон пытался доказать, что Бог Писания – то же самое, что Абсолют философов, а иудейское учение о нравственности, по сути, ничем не отличается от учения лучших представителей греческой философии.

Логос Филона, отождествленный с Христом, допускал возможность теологической интерпретации Писания, соединения библейской веры с греческой философией. Его экзегетику изучали Климент, Юстин, Ориген, Григорий Нисский, Августин и др.

Яркий последователь Филона **Флабий Климент** (150-219 гг.) попытался побудить язычников принять христианское вероучение. В **«Увещании к эллинам»** он старается им внушить, что христианская вера основана на философии Платона. Климент ссылается на древнегреческого мыслителя не только потому, что его идеями подкреплял всю свою аргументацию. Он был убежден, что есть только одна истина и что истина, изложенная Платоном, не может отличаться от истины, раскрытой Иисусом Христом и Писанием. По его мнению, **грекам была дана философия, а евреям – закон (тора).** И то, и другое ведет к конечной истине, раскрытой Христом. У греков философы играли ту же роль, что и пророки у евреев. Просто, Писание составлено аллегорически или, по словам Климента, «в виде притчей». Священный текст может иметь не одно значение. Буквальный смысл отвергать не следует. Но те, кто слепо его придерживаются, подобны детям, питающимся молоком и не способным стать взрослыми. Людям, довольствующимся «примитивной верой», он противопоставляет мудрецов, которые идут дальше буквального понимания смысла Писания. В данном контексте Климент первым в истории христианской мысли выдвигает принцип гармонии веры и разума.

Непосредственный преемник Климента **Клод Ориген** (185-254 гг.) по праву считается первым систематизатором мировоззренческих и теологических учений христианства. В своем труде **«Об основных наставлениях»** он наполнил христианское учение элементами неоплатонизма Филона, в частности, концепцией бестелесности и изменчивости души. Он объяснял отношения между Богом и Сыном божьим как отношения между светом и отблеском, где Сын выступает как посредник между Богом и человеком.

Ориген утверждал, что человек состоит из духа, души и тела. Дух не принадлежит самому человеку, он как бы даруется ему Богом и всегда устремлен к добру и истине. Душа же составляет как бы наше собственное «Я», она - начало индивидуальности, а поскольку свобода воли составляет важнейшее определение человеческой сущности, то именно душа, по Оригену, и выбирает между добром и злом. По природе своей душа должна повиноваться духу, а тело - душе. Но, в силу двойственности природы души, ее «низшая часть» очень часто берет превосходство над «высшей», побуждая человека следовать влечениям и страстям. По мере того, как это входит в привычку, человек оказывается грешным существом, переворачивающим природный порядок, созданный творцом. Зло исходит не от Бога и не от самой природы, а от человека, а точнее - от его злоупотребления свободой.

Некоторые положения Оригена были сочтены еретическими, в частности, учение об **апокатастасисе** - неизбежном спасении всех душ, в том числе и дьявола, благодаря безграничности божественной благости и милосердия.

К концу III - началу IV вв. в церкви остро дискутируется вопрос о соединении божественной и человеческой сущности в личности Христа. Пресвитер **Арий** (256-336 гг.) возносит Христа на высшую ступень нравственного совершенства, но не признает его божественной сущности. Диакон **Афанасий** (296-373 гг.) отстаивал тезис, что сын Бога имеет ту же сущность, что и его отец. На Никейском (325 г.) и Халкидонском (451 г.) соборах был подведен итог спору между Афанасием и Арием по данному вопросу. Был официально утвержден тезис о **единстве Бога-отца, Бога-сына и святого Духа,** ставший отныне церковным законом, согласно которому, существует единство божественной и человеческой природы в личности Христа. Тезис о триединстве развивает созревшую в иудаизме идею единого Бога, обладателя абсолютной благости, абсолютного знания и абсолютного могущества. Все существа и предметы являются его творениями, все создано свободным актом божественной воли.

Согласно теологам, два центральных догмата христианства говорят о триединстве Бога и боговоплощении. Так, внутренняя жизнь божества есть отношение трех «ипостасей» (лиц): **Отца** (безначального первоначала), **Сына** или Логоса (смыслового и оформляющего принципа), и **святого Духа** (животворящего принципа). Сын «рождается» от Отца, святой Дух «исходит» от Отца. При этом и «рождение» и «исхождение» (эманация) происходит не во времени, а изначально, так как все лица христианской Троицы существовали всегда и равны по значимости.

Этот церковный закон можно также считать теологическим изложением неоплатонизма о Едином как высшем начале, первооснове всего сущего; об эманации Единого, то есть вечном истечении вовне субстанции **Первоединого**; о **трех его ипостасях** (видах) – «Единое в себе», «Ум», «Душа». Иными словами, обоснованием догмата Святой Троицы служат принципы **неоплатонизма**, в частности, три основные субстанции **– Единое, Разум и мировая Душа.** Кроме того, не исключено, что идея триадичности Бога в христианстве заимствована из брахманизма. Согласно этой традиции, Брахму рассматривают как Создателя Вселенной, иногда даже называют «Отцом» Вишну, воплотившегося как Кришна, которого также временами называют «Сыном». Шива, третья личность в индуистской Троице, который есть Дух (соответствует христианскому святому Духу), направляющий вечный закон образования и разрушения, пребывает во всех живых существах и во всей природе.

Расцвет первого периода патристики **на Востоке** (т.е. греко-язычной части христианского мира) связан с именами Каппадокийских «отцов церкви» - Василием Великим, Григорием из Ниссы, а **на Западе** (т.е. латиноязычной части христиан) - с именем Августина. Они были убеждены в возможности согласия между откровением и философией, которая могла стать инструментом объяснения «истин» догматики.

Трактат главы кружка каппадокийцев **Василия Великого** (330-379 гг.) **«Гомилии на Шестоднев»** (то есть беседы о шести днях, в течение которых, согласно Библии, Бог создал Землю) представляет собой обширный комментарий к первой главе Книги Бытия. В нем дано рациональное обоснование христианского единобожия на основе осмысления самого содержания понятия «Бог», который рассматривается как «наисовершеннейшее существо». Отрицая «творение из материи», Василий переосмысляет и античное понимание зла как следствия наличия материи в мире - коль скоро Бог творит мир (и материю) из ничего, ни мир, ни материя не могут нести в себе зло, поэтому «зло есть результат нашего выбора». Василий не включает в число зол природные скорби, в частности, болезни, бедность, бесславие, смерть.

Христианский постулат о сотворенности (невечности) мира ставит сложную проблему возникновения времени. По Василию, время есть вместилище для природных вещей, текучих, порождаемых и разрушаемых - такая же текучесть свойственна времени: в нем прошедшее уже миновало, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувств прежде, нежели познано. Он изображает мир как прекрасное творение Бога, красота которого свидетельствуют о Творце. Каждое существо гармонично вписано в мир и связано с другими **законом симпатии**; каждое существо исполняет свое предназначение и ни одно из них не является лишним.

Брат Василия Великого **Григорий Нисский** (335-394 гг.), в работе **«О сотворении человека»** утверждает, что согласно Писанию, человек создан по образу и подобию Бога, и проявляется это в том, что он наделен разумом и свободой воли. Следовательно, будучи существом одновременно и духовным, и телесным, человек как бы скрепляет собой два мира – «видимый» и «невидимый».

Человек - это посредник между царством духа и царством материи, он есть единство души и тела, но без их смешения. Бог в душе человека только отражается. **Благодать,** даруемая намТворцом, преобразуется, по Григорию, в такие слагаемые нравственности, как любовь, труд, справедливость, красота и добро.

Более поздней по сравнению с филоновской разновидностью религиозной философии является **гностицизм**. Его представители Василид, Валентин, Маркион и другие, использовали в своем учении термин **«гносис»** («познание») в значении особой формы мистического познания. Такое понимание познания как непосредственного озарения было характерно для эллинистических и восточных воззрений позднего язычеств. Главным объектом познания гностиков был Бог и все, что связано со спасением человека. Особое недовольство ревнителей христианства вызывали их идеи, что этот мир «лежит во зле, ибо он создан не Богом, а Демиургом»; а также, что Христос – это божественное существо, явившееся в мир в телесном обличье. И Христос, и люди, согласно гностицизму, представляют собой так называемые **«эоны»** – вечные частицы единой первозданной целостности. Следовательно, человек происходит из другого мира, где нет места злу. В этом мире «мы в «изгнании», «наша родина – мир иной».

Все это не могло не вызвать острой критики «еретиков» со стороны представителей церкви. Сами же гностики утверждали, что их учение – тайна, открытая Христом немногим ученикам. Наиболее подробно учение гностиков изложено в **«Апокрифах Нового Завета»,** найденных в Египте в 1945 г. и впервые опубликованных лишь в 70-х гг. прошлого века.

Для гностиков характерно дуалистическое объяснение борьба света и тьмы, добра и зла, материи и духа. Другой особенностью гностицизма является **теодицея,** доктрина, которая стремится решить вопрос о происхождении и значении зла в мире: - «почему оно существует, если Бог добр и справедлив»? Отвечая на этот вопрос, гностики вводят опять-таки дуалистическое толкование Бога–творца и Бога–искупителя.

**4.3 Разработка христианской догматики философии (второй этап периода патристики – Августин Аврелий, Дионисий Ареопагит**, **Максим Исповедник**, **Иоанн Дамаскин)**

Второй этап патристики - это начало IV - первая половина V вв. н.э., когда христианская церковь превращается во влиятельную силу греко-римского общества. Этот период принято называть **классической патристикой.** Отцы церкви - патеры - формируют в это время основу теологического мировоззрения и христианской идеологии. В средневековой Европе в условиях замирающей экономической жизни религиозная идеология стала одним из главных факторов консолидации европейских народов, объединив их вокруг новой системы ценностей, ориентированных не на просвещение и не на поиск знания, а **на христианскую мораль и веру**. В этот период осуществляется активная разработка, обоснование догматики и христианской философии.

Большой вклад в разработкухристианской догматики внес выдающийся мыслитель **Августин Аврелий** по прозвищу Блаженный (354-430 гг.). Его влияние на становление западной средневековой культуры так велико, что и по сей день Августин Блаженный считается самым крупным философом эпохи патристики и самым влиятельным теологом христианской церкви. Он написал массу произведений, но наибольшую известность получили работы **«Против академиков», «Бессмертие души», «О граде божьем», «Исповедь», «О прекрасном и пригодном».** Августин развернул «философствование в вере» лицом к внутреннему миру человека. В **«Исповеди»** он отмечает, что по-настоящему проблема всех проблем – это не космос, а человек. «Не мир загадка, но мы сами. …Не ищи ничего вне себя…вернись к самому себе; истина в глубине души человеческой…». Душа бессмертна. Она – образ и подобие Бога.

Сократовское «Познай себя», по Августину, означает познание себя как образ и подобие Бога. Человек сотворен Богом как «рациональное животное», как завершение чувственного мира. Самое ценное в нем – его душа – образ Троичного Бога. Такое решение проблемы соотношения человека и Бога характерно для всей средневековой европейской философии.

Бог является центром философских рассуждений, поскольку он - причина существования всего сущего. «Бог – это Истина». И потому доказательство существования Истины для Августина и его последователей совпадает с доказательством существования Бога.

Философски обосновывая христианские догматы, Блаженный вступает в полемику с Сократом и его последователями по вопросам значения понятий «благо», «истина», «любовь», «зло», «добродетель» и др. При определении их значений он опирается на платонизм и неоплатонизм. По мнению Августина, главная цель религиозной философии - это познание единого Бога и божественной любви. Бога он представлял как бесконечное, вечное, абсолютное первоначало, а реальный мир - как продукт его творения. Мир развивается лишь потому, что Бог, создав его из ничего, продолжает непрерывно творить его. Тем самым обосновывается дуализм Бога и природы, но в отличие от неоплатонизма, Августин истолковывает Бога как личность, сотворившую мир и человека в соответствии со своей волей. И мир и человек находятся в полной зависимости от божьей воли. Так в христианской философии появляется **идея предопределения**, т.е. фатализма.

Опираясь на идею предопределения, Августин Блаженный разрабатывает теологическую концепцию **прогресса.** Определение средневекового периода как «современности» (modernus) появилось после того, как, отцы церкви жестко противопоставили христианский мир «языческому» обществу, обозначенному ими как «античное» (anticuus). В **«Граде божьем»** Августин указывает, что исторический прогресс человечества связан с преобразованием «града земного» в «град небесный», объединяющего тех счастливых избранников, которые по христианским меркам достойны спасения. История такого царства прогрессивна, она складывается из непрерывных изменений, возникновения нового и исчезновения старого. Этот процесс изменений происходит во времени.

В **«Исповеди»** он пишет, что **время** – творение Бога. Оно включает в себя прошлое, настоящее и будущее. Однако «прошлое – то, чего уже нет, а будущее – то, чего еще нет». Настоящее же есть непрерывное пребывание в бытии, своего рода ловушка для небытия. Он заключает, что время существует лишь в духовном мире человека, который склонен делить его на прошедшее, настоящее и будущее. Настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – это интуиция; настоящее будущего – это ожидание. Таким образом, «время принадлежит душе, поскольку структурно связано с памятью, интуицией и ожиданием». Иными словами, природа его субъективна.

В учении Августина большую роль играет понятие **воли**. Он обосновывает **приоритет воли над разумом**: «Разум познает, но выбирает воля». Свобода человека, данная ему по праву рождения, это тоже свойство воли, а не разума, как это понималось в античной философии. Человек может быть истинно свободным, лишь следуя заветам Христа: «Истинная свобода есть служение Христу», - писал Августин.

Служение, веру Августин подразделяет на религиозную и ту, которую принято называть убеждением или верой-доверием. Он выступает за **гармонию** разума иверы, руководствуясь принципом **«Верую, чтобы понимать».** При этом Августин исходит из того, что верить, способны только мыслящие существа. Вера выше разума, она по своему объему шире понимания, умственного «видения», как он это называл. Но слепая вера до добра не доводит**. Разум следует поставить на службу вере, а науку - религии.**

Итак, обосновывая концепцию веры, он подходит к этому феномену не только с религиозной, но и с общечеловеческой точки зрения. Он подчеркивает, что «вера ни в чем не противоречит совершенному разуму». И, хотя сфера веры шире сферы разума, сама вера в принипе рациональна. Вера есть средство разумного познания Бога. Вера и разум неразрывно связаны: не может быть **разумного понимания без веры, как и веры без познания.**

В теории познания Августин, придерживается идей платонизма и креационизма (мир сотворен Богом). Процесс познания включает в себя ряд ступеней: ощущение, восприятие, которые несовершенны и изменчивы. Это - телесный уровень, который не дает полного объема знаний. Душа – автономная и спонтанно активная, вместе с разумом постигает истину (действительную меру всех вещей), т.е. умопостигаемую реальность, фундаментальные формы, основания предметов, некие матрицы, модели всего, что рождается и умирает. Этот процесс распознания интеллектом истины есть прозрение, **божественное откровение,** высшая ступень погружения в глубину человеческой души. Этот путь сампознания есть путь познания Бога, его сущностных атрибутов, таких как добро, истина, любовь, благо и бытие.

Августин учил: человеческая душа - арена борьбы добра и зла. Добро исходит от Бога, а зло есть недостаток или отсутствие добра. Обосновывая концепцию зла в духе неоплатонизма, он дополняет ее, опирается на тексты Священного писания, утверждением, что все сотворенное Богом в той или иной степени причастно к абсолютной доброте. Но в мире творится зло. В своем учении о **теодицее** Августин отмечает: - «Если мир управляем Богом, то почему существует зло?» Он выделяет три уровня зла: метафизико-онтологический; моральный; физический. С онтологической точки зрения зло не существует, оно есть «дефект», то есть отсутствие бытия. Объявляя нечто злом, люди ошибочно судят о нем с точки зрения своей выгоды или пользы. Реально существует моральное зло. Это грех, который зависит от нашей порочной воли, когда мы высшему благу предпочитаем низшее. Зло заключается в ошибочном понимании блага, вопреки естественному состоянию вещей. Зло физическое (болезни, душевные муки, смерть) есть кара за первородный грех.

Он приходит к заключению, человек способен победить зло в любом его проявлении в процессе спасения через любовь. Выдвинув тезис, что «**суть человека** – **это любовь»**, Августин замечает: «Две разновидности любви порождают два града: любовь к себе, вплоть до презрения к Богу, рождает земной град; любовь к Богу, вплоть до полного самозабвения, рождает град небесный». Любовь, способность любить – это дар божий и высшая добродетель человека. И потому достойным может считаться тот человек, который «любить достойное любви». Цена личности (персоны) измеряется «весом ее любви». Судьба человека – земная и потусторонняя, также определяется «любовью дарованной и дарующей». Следовательно, зло – это любовь к себе, благо – любовь к Богу.

В последний период патристики наряду с Августином Блаженным творили ряд религиозных деятелей – **Дионисий Ареопагит**, **Максим Исповедник**, **Иоанн Дамаскин,** которых называют последними могиканами греческой патристики. Они развивают и систематизируют христианскую теологию, составляются труды энциклопедического характера, закладывают основы схоластической философии.

**Дионисий** (V-VI вв.), которого обратил в веру апостол Павел своей проповедью в Ареопаге, известен своим работами **«О небесной иерархии», «О церковной иерархии», «Об именах божиих», «О мистической теологии».** В этих работах он разрабатывает «апофатическую» (негативную) теологию. Ее суть выражается в том, что Бога можно «означать различными именами», выведенными из чувственных вещей и затем понятыми иносказательно, однако лучше Его обозначать, отделяя от Него все атрибуты. «Тот, кто выше всего» неосязаем, невидим, но открывает Себя в мировом строе, гармонии, которая раскрывается в самой иерархичности мира.

**Максим Исповедник** (580-662 гг.) в работах **«Мысли о постижении Бога и Христа», «Истолкование Отца нашего», «Теологические записи»** соотносит природу с только мыслимым, а ипостаси рассматривает как образ и конкретную самобытность. Его девиз «Вера без дел мертва, как и дела веры». Потому он считает, что история мира является историей церкви как мистической основы мира. Он критикует взгляды, согласно которым Христос наделен одной энергией (монофизиты) и одной волей (монофелиты). В отличие от них, он считает, что у Христоса две природы и две воли: божественная и человеческая. Это положение Максима о «Христе как истинном человеке и истинном Боге» было официально утверждено на VI Константинопольском Соборе (680 г.). Его самого назвали Исповедником, т.е. «Свидетелем» подлинной веры во Христа.

Наиболее значимым произведением этого периода является **«Точное изложение православной веры»** **Иоанна Дамаскина** (675-753 гг.), в котором он на основе учений Отцов Церкви создал свод теологического знания, завершающий и систематизирующий идеи патристики.В начале X века его сочинения переводятся на славянский язык и становятся известны на Руси. С него начинается становление русской философии, занятие которой понимается им как богоугодное почтенное дело, ибо «через нее бывают изобретены всяческие искусства и всяческая наука; это любовь к мудрости, но истинная премудрость – Бог, и потому любовь к Богу есть истинная философия».

**4.4. Основные этапы становления схоластики в средневековой христианской философии (Северин** **Боэций, Иоанн Скот Эриугена,** **Ансельм Кентерберийский**, **Петр (Пьер) Абеляр,** **Фома Аквинский,** **Иоанн Дунс Скот,** **Уильям Оккам)**

Между патристикой и схоластикой, цель которых была общей - нести слово Божье в массы, формировать христианскую идеологию, имеется существенное различие: патристика систематизировала и обосновывала религиозные догмы, схоластика, упорядочивает их и делает доступными для простых людей.

В рамках схоластики, как логического обоснования теологии, развивается с VIII по XV вв. н.э. средневековая философия. Этот период подразделяется на три этапа: **ранняя схоластика** - до XII в., **расцвет схоластики** - XIII в., **поздняя схоластика** - XIV-XV вв. Христианская философия широко использует логику и основные идеи аристотелизма. К этому времени в Европе уже были известны основные труды Аристотеля и комментарии к ним философов Востока - в переводе с греческого и арабского на латинский язык.

**Схоластика** -рациональное обоснование и систематизация христианского вероучения с использованием элементов античной философии. В рамках схоластики философия исполняет роль **«служанки богословия»** и не является самостоятельной наукой. Синтез философии с религией имеет под собой социальную подоплеку. С IX века – на пике становления феодализма, начинается постепенное объединение европейских народов по принципу «единый язык общения (латынь), единый Бог на небе (христианство), единый государь на земле (централизация государственной и политической власти)». Единению европейских народов способствовало их противостояние Арабскому халифату и вытеснение арабов с европейских земель. Их политическому и социальному единству соответствовало единство религии и философии. В этот период у бывшей «царицы» наук не оставалось выбора: ее социальный статус изменился. Монополия на интеллектуальное образование перешла в руки церкви. Философия, как и другие гуманитарные дисциплины, преподавалась лишь в школах при монастырях для будущих священнослужителей. В этих условиях расцветает схоластика (от слова «школа») и определяются задачи «служанки теологии»**:** не поиск истины, а формальное логическое обоснование и защита от критики готовых истин, данных в Библии как «откровение».

В рамках схоластики разрабатываются две основные проблемы: 1) всесторонне обосновывается существование Бога; 2) выясняется, существуют ли универсалии - общие понятия, - и, если существуют, то, соответствуют ли им реальные предметы.

Схоластика развивала гибкость мышления, поскольку для обоснования религиозных догматов широко применялись формальная логика Аристотеля, суммарный обзор и комментарии. Не случайно многочисленные теологические трактаты в этот период было принято называть «Суммами».

**Первая фаза** схоластики представлена трудами **Северина** **Боэция** (480-524 гг.), «последнего из римлян и первого из схоластов» (М. Грабман), которого еще называют учителем средневековья. Он намеревался перевести на латинский язык сочинения Платона, Аристотеля, Порфирия, стоиков и неоплатоников, но преждевременная смерть помешала осуществить эти намерения (по доносу недоброжелателей его обвинили в подготовке мятежа против Теодориха, лжесвидетельстве и …занятиях философией; он был казнен в 48 лет за действия «в ущерб императорской власти»). Тем не менее, выполненные им переводы работ Аристотеля – первой и второй **«Аналитики», «Категорий», «Топики», «О софистических опровержениях», «»Об истолковании»** служили почти единственным источником аристотелевского учения вплоть до XIII века.

Наиболее известна работа Боэция **«Утешение философией»,** состоящая из пяти книг и написанная им в тюремной камере. Брошенный в темницу по доносу соратников, узник не верит больше в справедливость и размышляет о том, что такое истинное счастье для человека; в чем заключается для него благо; почему в мире царит несправедливость; что побуждает человека совершать добродетельные поступки.

Появившаяся в его темнице дама – философия – приступила к утешению (исцелению) Боэция. Она констатирует, что больной небезнадежен, так как всеразъедающее сомнение не затронуло основы его духовного здоровья – веры в то, что миром правит Бог. Философия напоминает Боэцию, опираясь на его «здоровое начало», о бессмертной природе человека и его небесной родине, об универсальности божественного провидения. Утешившись этой мыслью, узник, подобно Сократу, обретает силы встретить смерть достойно.

Боэций заключает, что лишь философия способна дать ответ на мучившие его вопросы. Истина проста и прекрасна:блага нет ни в почестях, ни во славе, ни в богатстве, ни в наслаждениях, ни в силе власти. Благо – в вере в Бога, а потому, **там, где это, возможно, соединяй веру с разумом**.

В трактате обсуждаются важные для схоластики проблемы – соотношение времени и вечности, теодицея и совместимость человеческой свободы воли с божественным предопределением. Рассматривая их, Боэций использует лишь аргументацию разума и не апеллирует к авторитету Писания. **Тринитарную** проблему («почему Троица есть единый Бог, а не три божества») Боэций решает на основе аристотелевских категорий «сущность» и «отношения»: три Лица едины по своей сущности и различаются согласно их взаимным отношениям.

В рамках этой проблемы он дает классическое определение личности вообще: это «индивидуальная субстанция разумной природы». Обсуждая вопрос о совпадении в Боге его предикатов (существования, благости и т.д.), Боэций проводит различие между «тем, что существует» (id quid est) и бытием (esse): **бытие** (существование) и **сущность** – вовсе не одно и то же: только в Боге, который есть простая субстанция, бытие и сущность совпадают. Что же касается сотворенных вещей, то они не просты, а сложны, и это, прежде всего, выражается в том, что их бытие и сущность не тождественны. Для того чтобы та или иная сущность получила существование, она должна стать причастной к бытию или, проще говоря, должна быть сотворена божественной волей. Сущность вещи выражается в её определении, в понятии этой вещи и может быть постигнута разумом. В этой связи Боэций вводит в обращение термин **«универсалия»** (общее понятие) - для обозначения общих имен. О существовании же вещи можно узнать из опыта, так как существование возникает не из разума, а из контакта всемогущей воли творца, а потому и не входит в понятие вещи.

Эти мысли Боэция были развиты **Иоанном Скотом Эриугеной (Эригена)** (810-877 гг.), который попытался соединить христианское мировоззрение с неоплатоническим учением. Он считал, что человек состоит из духа, души и тела. Дух не принадлежит самому человеку, он как бы даруется ему Богом и всегда устремлен к добру и истине. Душа выбирает между добром и злом. По природе душа должна повиноваться духу, а тело – душе. Согласно Эригене, в силу двойственности души «низшая» её часть нередко берет верх над «высшей», побуждая человека следовать влечениям и страстям. Зло исходит не от Бога и не от самой природы, не от тела, оно исходит от человека, а точнее – от злоупотребления таким божественным даром, как свобода.

В трактате **«О разделении природы»** Эригена под природой подразумевает все сущее, в том числе и Бога. Он различал природу «творящую и несотворенную» (Бог как творец мира); «природу творящую и сотворенную» (мир идей); «природу нетворящую и сотворенную» (мир вещей); «природу нетворящую и несотворенную» (Бог как конечная цель, вобравшая в себя все остальное).

Теология Эригены не лишена внутренних противоречий, которые проявляются в его учениях о творении и эманации, о присутствии Бога во всех вещах и Его трансцендентности и др. Трактовка же им Бога как «сущности всех вещей» позволяет предположить, что он стоял на позиции **пантеизма**, из-за чего неоднократно был осужден церковными властями.

**Вторая фаза** схоластики начинается с творчества **Ансельма Кентерберийского** (1033-1109 гг.), выдвинувшего принцип **«Верую, чтобы уразуметь**». Проблемы совмещения свободы воли и предопределения, необходимость вочеловечивания Бога и причину грехопадения дьявола он пытался объяснить с позиций рационализма. Ансельм считал, что у каждого человека есть представление о наисовершеннейшем существе, следовательно, Бог существует.

Важное место в его теологии занимал вопрос о воле: добрая воля дана человеку Богом, она является предпосылкой свободной воли. Как и Августин, Ансельм уверен в том, что разум не всегда способен обосновать истины веры, тем не менее, главной его задачей является доказательство существования Бога.

Ансельм предложил **четыре доказательства бытия Бога**. В трех из них существование Творца рассматривается через его творения: все они отличаются друг от друга по степени совершенства: чем более совершенна вещь, тем выше степень ее причастности к благу. Например, всякая вещь есть благо. Мы желаем вещей, потому, что они - некие блага. Но вещи не являются одинаково благими и, ни одна из них не обладает полнотой блага. Они благи, постольку, поскольку в большей или меньшей степени причастны Благу самому по себе, причине всех частичных относительных благ. Благо само по себе есть первичное бытие, которое превосходит все, что существует, и это Бытие – Бог.

В четвертом доказательстве Ансельма говорится, что понятие бытия фактически, хотя и неявно, содержится в понятии «Бог». **Бог - это то, больше чего** **ничего нельзя помыслить**. Позже это заключение Ансельма Кант назвал «онтологическим доказательством существования Бога», а Николай Кузанский - «абсолютным максимумом».

Важную роль в развитии схоластического метода сыграла книга **Пьера Абеляра** (1079-1142 гг.) **Sic et Non** **(«Да и нет»).** Она представляет собой выписки из авторитетных книг по христианству, в которых дается противоположный ответ на один и тот же вопрос. Хотя Абеляр не давал собственных ответов, он показал, что не существует окончательных ответов на все теологические вопросы, а потому необходимо их дальнейшее исследование. Впоследствии постановка вопроса и приведение противоположных точек зрения перед собственным исследованием этого вопроса, стала одной из наиболее распространенных форм богословских трактатов.

Абеляр считал, что анализ будет точен лишь тогда, когда установлены отношения между словами и вещами. Исходя из этого, он критиковал **реалистов** и **номиналистов**, выдвигая третью, промежуточную позицию, согласно которой «**универсалии существуют в вещах** (in rebus)». Универсалии, по Абеляру, это «не слова и не реально существующие вещи, а **понятия**, которые выражают общее в вещах». Понятие «схватывает» общую родовую сущность, которая едина для множества вещей, а потому она, согласно Абеляру, универсальна. Общее существует как значение слова, - говорит он, - которое не совпадает с самим словом как набором звуков.

**Третья фаза** схоластики, развивавшаяся в рамках аристотелизма, считается её «золотым веком». Самый выдающийся ее представитель - **Фома Аквинский** (1226-1274 гг.). Его работы **«Сумма против язычников»** (комментарии к произведениям Боэция), **«О сущем и сущности»,** **«О началах природы»**, **«Сумма теологии»** посвящены богопознанию.

Согласно Фоме, бытие есть Бог: «Нет ничего кроме Бога, и этот Бог - бытие. Это бытие высшее, совершенное, истинное. Все прочее - плод его сознательного действия». Из этого тезиса следует, что всякая реальность зависит от божественной реальности, существование Бога есть прямой результат его собственной сущности. Для обоснования своей позиции Аквинат приводит **пять доказательств существования Бога**, опираясь на аристотелевское учение о видах причинностей.

1) Доказательство «от движения», называемое в наше время кинетическим доказательством, демонстрирует, что все предметы находятся в движении, а все движущееся приводится в движение чем-то другим. Поэтому необходимо дойти до «первой причины движения, которая никем не движется и которая все движет». Такой причиной должна быть чистая форма, каковой является Бог, находящийся за пределами мира;

2) Доказательство от «производной причины» гласит, что в материальном мире существует определенный причинный порядок, берущий свое начало от первой причины. «Следовательно, необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют Богом»;

3) Доказательство от «необходимости и случайности» констатирует, что в природе и обществе существуют единичные вещи, которые возникают и уничтожаются или могут существовать либо не существовать. Отсюда следует, что если любые явления могут не существовать, то некогда они не существовали в природе, а если это так, то невозможно, чтобы они возникли сами собой. «Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую саму по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, которая, по общему мнению, есть Бог»;

4) Доказательство от «степени совершенства» указывает, что в предметах проявляются различные степени совершенства бытия и благородства, добра и красоты. «Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всяческого совершенства, и ее мы именуем Богом».

5) Доказательство от «целесообразности» предполагает, что в мире как разумных, так и неразумных существ, а также в явлениях наблюдается целесообразность их деятельности и поведения. «Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе, и его мы именуем Богом».

Опираясь на эти доказательства, в споре об универсалиях Аквинат занимает позицию **умеренного реализма**. Он выделяет три аспекта существования общего:

- общее содержится в единичных вещах, составляя их сущность. Эти «непосредственные универсалии» извлекаются человеческим умом и потому содержатся в нем уже после вещей;

- обобщения, сделанные человеческим интеллектом, есть уже «мысленная универсалия»;

- универсалии как идеи, как первоначальные формы, содержащиеся в божественном уме и предшествующие существованию вещей.

Согласно Аквинату, **«Разум и философия являются преамбулой** **веры»**. Теология и философия взаимосвязаны: вера использует разум, а разум не в состоянии без веры преуспеть в отыскании истины. Иными словами, «…вера совершенствует разум, а теология – философию». Разница между философией и теологией не в предмете исследования, поскольку и та и другая говорят о **Боге, человеке, мире.** Но философия, согласно Фоме, «дает несовершенное знание о том, о чем теология говорит более внятно, ведя людей к вечному спасению». Вера совершенствует разум, облагораживает и людей, и философию. Теология не выталкивает философию из ее ниши, но делает ее корректной, поскольку «вера ориентирует разум». Поэтому не следует преувеличивать познавательные способности философии. Но ее союз с теологией создает условия для того, чтобы теология стала действенной.

Фома считает, что решение вопроса о взаимосвязи разума и веры важно для познания божественной истины. Он полагает, что она может быть познана через веру, через божественные откровения. Фома Аквинский выделяет различные виды откровения:

- «общее откровение» – послание Божье, обращенное ко всем людям, во все времена и повсюду;

- «особое откровение» – особые Божьи сообщения и проявления, обращенные к отдельным людям (апостолам), в конкретных исторических условиях, которые теперь доступны только при обращении к тем или иным книгам Священного Писания.

Аквинат полагает, что в своей первоначальной непорочности человек был расположен к Богу. Однако после грехопадения он отвернулся от Бога и взбунтовался против Него, его понимание духовных вопросов затуманилось. Человек утерял связь с Богом, восстановить которую он может через наставления из книг Священного Писания.

Он подчеркивает, что природа человека рациональна, а его разум знает добро и зло. И только от его свободной разумной воли зависит, будет ли он руководствоваться универсальными законами и божественным откровением, или предпочтет грешить. Определяя, что есть зло, он полемизирует с греческими философами, заявляя, что зло заключается не в утрате рациональности и рассудительности, и не в неверной ориентации человеческой воли, действующей подчас иррационально (Августин Блаженный), а в **сознательном неподчинении** Богу. Корень зла, по мнению Фомы, в порче духа и свободы.

**Иоанн Дунс Скотт** (1266-1308 гг.), предвестник философии Нового времени, обосновал «еретическое» с точки зрения теологии учение о двух истинах: истине веры и истине знания, выступив за союз философии и теологии. Он автор **«Тончайших вопросов на «Метафизику»** **Аристотеля»** и комментариев на **«Сентенции»** Петра Ломбардского - основного учебника по теологии того времени. Скотт отмечает, что в этих работах есть истины, ускользающие от разума, - например, начало мира во времени, бессмертие души. К этим истинам человек приходит только через личный духовный опыт (веру), но не через доказательства, так как для их понимания обычное знание бесполезно.

Строго разграничивая философию и теологию, Дунс Скотт подчеркивает, что сам по себе человеческий разум не способен доказать бытие Бога или бессмертие души. Он указывает на то, что «есть существенная разница между теологией и философией». Теология - это учение о Боге, исходящее из истин, данных в Откровении, а философия (метафизика) - учение о бытии как таковом. Но бытие есть то, что присуще всему сущему, как Богу, так и сотворенным вещам, оно – уникально. Благодаря уникальности бытия, мы можем путем рассуждения, исходя из существования вещей, доказать существование если не Бога, то первичной действующей причины. Однако эта первопричина обладает не просто бытием, а бесконечным бытием: именно бесконечность есть то, что отличает божественное бытие от бытия сотворенных вещей. В этой бесконечности совпадают все возможные «чистые совершенства» - такие атрибуты Бога, как Благо, Мудрость и т.д., поскольку в бесконечном бытии они сами становятся бесконечными, а множество бесконечностей не может существовать. Вместе с тем божественные атрибуты, единые в бесконечном бытии, сохраняют свое различие «формально».

**Четвертая фаза** схоластики ознаменована трудами **Уильяма Оккама** (1285-1349 гг.), в которых он завершает начатый Аквинатом и Скоттом процесс размежевания разума и веры, философии и религии. Обосновывая принцип независимости веры от разума, Оккам заявляет, что **философия – не служанка** **богословия**, а теология не наука, но комплекс положений, цементируемых силой веры. Для него очевиден вспомогательный характер знания по отношению к вере. Разделяя учение о «двойственности истины» ибн-Рушда, он заявляет, что «владения человеческого разума и владения веры не пересекаются и будут разделены вечно». Оккам считает, что невозможно искать логическую и рациональную основу того, что дано как Откровение.

Связь между человеком и Богом, по Оккаму, существует только в чистом акте Божественной созидательной воли, другой связи нет. Поэтому «универсальные сущности» (посредники между богом и людьми) не что иное, как высокомерие языческого сознания. С этих позиций он оценивает метафизику бытия Фомы Аквинского, «следовать которому означает метафизически быть посреди дороги между разумом и верой, при неспособности ни удовлетворить первый, ни поддержать вторую».

Уильям Оккам обращал особое внимание на то, что Бог обладает абсолютной свободой воли – «Бог мог бы не только сотворить другие вещи, но и установить другие законы». Защищая это положение, Оккам подверг критике **реализм** (учение о реальности универсалий - общих понятий). Признание реальности идей, с точки зрения Оккама, ограничивает свободу божественной воли, поскольку получается, что Бог творит, сообразуясь с идеями. В противовес **реализму** Уильям Оккам разработал наиболее последовательную версию **номинализма** - учения о том, что универсалии суть только общие понятия, формируемые нашим разумом. Согласно Оккаму, Бог творит исключительно индивидуальные и случайные вещи, а не общие и необходимые (каковыми считаются идеи).

Фундаментом научного познания должен стать эксперимент, а инструментом лингвистического анализа и критики (речевой наукой) – логика. Исходя из этого, Оккам старается показать, что допущение реальности универсалий ничем не оправдано, «универсальные сущности лишь мешают познанию». Это уже совсем иной, чуждыйсхоластике тип мышления, отдающий предпочтение эмпирическому, проверенному опытом познанию. В **«Сумме логики»** Оккам отмечает, что нужен постоянный контроль над строгостью языка и научного дискурса, имея в виду логические конструкции, где порядок мысли гарантирует ясность языка, знаменитый принцип, получивший название **«Бритвы** **Оккама»:** «Не следует умножать сущности без необходимости».

По Оккаму, если «человек вообще» или «человеческая природа» и конкретный человек – это различные вещи, то «человеческая природа» не является природой данного человека. Если же это одна и та же вещь, то не следует приписывать ей различные сущности. Оккам скептически относится к утверждению реалистов, что универсалии необходимы для познания: если предмета познания и разума недостаточно для познания, то этому не поможет и введение универсалии как посредника, ведь для того, чтобы сравнить предмет и универсалию и убедится, что универсалия есть образ предмета, нужно уже знать предмет. Человеческий разум способен прямо постигать сами индивидуальные предметы. Этот вид познания он называет **«интуитивным».** Однако это не единственный способ познания. Ведь мы можем мыслить предмет не только непосредственно, но и в его отсутствии, благодаря тому, что его следы сохраняются в памяти. Такое познание Оккам называет **«абстрактным»,** то есть отвлеченным. Благодаря абстрактному познанию порождаются и общие понятия, которым не соответствует какая-либо конкретная реальность. Просто представление об индивидуальной вещи может применяться для обозначения другой, сходной с ней вещи и даже множества вещей.

Отвергая универсалии, Оккам не признает реальности категорий причинно-следственной связи, времени, места, отношения и других важных понятий, имеющих многовековую историю. Тем самым Оккам предвосхитил ряд идей Юма, Канта. Отвержение универсалий заставило Оккама переосмыслить и понятие «материя», которая мыслилась ранее как чистая возможность, не существующая без универсальной формы. По его мнению, материя есть «некая актуальная, индивидуальная и познаваемая сущность». Его номинализм имел также важные последствия для теологии, поскольку решительно отвергал возможность рациональных доводов касательно божественных атрибутов и существования Бога.

Освободив философию от препятствовавшей её развитию и даже «тянущей её назад» теологии, Оккам подготовил почву для развития научного естествознания. Его творчество ознаменовало закат схоластики и стало переходным звеном к более передовой философии Нового времени.

Таким образом, центральной темой европейской средневековой философии было соотношение религии и философии, веры и разума. И, если вначале, во времена патристики, вера противопоставлялась знанию и разуму. Свидетельство тому - знаменитый тезис Августина: **«Вера выше разума»**, в период схоластики эта проблема получила несколько вариантов решений. Первым этот вопрос поднимает Боэций, выдвинувший тезис **«Насколько** **возможно соединяй веру с разумом**»; Ансельм Кентерберийский - наоборот, заявляет о **превосходстве** **веры над разумом**; Пьер Абеляр утверждает превосходство **разума над верой.** Это противостояние разрешает «главный схоласт» - Фома Аквинский, обосновавший выдвинутую Ибн-Рушдом концепцию «двойственности истины», в основе которой – идея **согласия веры и разума.** Завершающим аккордом в этом споре стала формула Уильяма Оккама – **«верую и понимаю»,** указывающая на то, что оба способа познания истины имеют право на существование и не противостоят, а дополняют друг друга.

Несмотря на то, что философия в период средневековья развивалась в рамках теологии, отдельным ее представителям удалось достигнуть определенных успехов в гносеологии, формальной логике, обосновать, в чем заключается отличие знания от веры, философии от религии. Хотя схоластика не способствовала развитию естественных наук, но она способствовала развитию логики. Достижения схоластов в этой сфере предвосхитили современную постановку многих вопросов, в частности, математической логики. Тем не менее, гуманисты Возрождения и особенно философы Просвещения в борьбе со средневековыми традициями выступили против схоластики, подчёркивая всё мёртвое в ней и превратив само слово «схоластика» в понятие бесплодного и бессодержательного умствования.

**Контрольные вопросы**

Основные черты и главные темы размышлений средневековых философов.

Идейные истоки и основная проблематика апологетики.

Патристика Августина.

Схоластика Аквината.

В чем смысл принципа «Бритвы Оккама»?

**Глава 5 Арабо-мусульманская средневековая философия**

**5.1 Коран и мусульманское богословие, становление школ мутакаллимов и мутазилитов**

Термин «арабо-мусульманская» философия достаточно условен, под ним подразумевается философия разных народов, входивших в состав Арабского халифата, говоривших и писавших не только на арабском, но и на персидском языках. И хотя философия эта далеко не всегда была религиозной, но развивалась она все же в рамках культуры, где доминировал ислам. Ее характер и содержание определялись тем, что она возникла сразу же как средневековая, со всеми ее особенностями. Формировалась арабо-мусульманская философия под влиянием зороастризма, гностицизма, манихейства, христианства и буддизма. Наконец, огромное влияние на развитие исламской теологии оказала античная философская мысль. Арабо-мусульманская философия как часть исламской культуры по сути дела оказалась без «этапа древности».

В развитии арабо-мусульманской философии (VIII-XV вв.) выделяют три основных этапа:

1) становление школ мусульманского богословия - мутакаллимов и мутазилитов; обоснование суфистского гносиса;

2) творчество перипатетиков аль-Кинди, Ибн-Сины, аль-Фараби, Ибн-Рушда (Аверроэса);

3) тюркская философия: творчество Юсуфа Баласагуни, Ахмета Йассауии других ученых-энциклопедистов средневекового Востока.

Становление мусульманской религиозности продолжалось несколько веков. **Коран**, священная книга мусульман, дополнялся религиозными, этическими и правовыми документами, в том числе **Сунной** (сборником преданий о деяниях и высказываниях пророка Мухаммеда), даже после периода наивысшего расцвета мусульманской культуры в XI-XII веках. Наряду с Кораном и Сунной создавалось, как их продолжение, мусульманское богословие. Перед богословами встала задача: разъяснить содержаниеКорана и согласовать разночтения, дополнения его новыми догматами, а также дать ответы на вопросы, возникающие в процессе государственного управления, хозяйственной жизни, судопроизводства и теологических споров.

В исламе образовались два основных направления – **суннизм** (ортодоксальный, классический ислам), последователи которого опираются на Коран и Сунну, и **шиизм,** менее догматичное направление, в котором Коран толкуется иносказательно.

На начальном этапе распространения ислама главным был вопрос о **единобожии** (таухиде), который обсуждался, как с позиции мистицизма, так и в плане умозрительно-теологического обоснования.

В обсуждении этого вопроса приняли активное участие мусульманские богословы **мутазилиты** – «обособившиеся» (от араб. «удаляться», «отстраняться», «обособиться»), теоретиком которых был **Васыл Ибн-Ата** (699-748 гг.). Они разработали схоластику ислама – **калам** (слово, речь), который отрицал некоторые догматы, в частности, о множественности атрибутов Бога, его антропоморфности, «поскольку его единичность и вечность это исключают». Бог существует как **закономерность**, пронизывающая все сущее, как нечто, придающее не-сущему **существование,** но не определяющая его конкретные формообразования и процессы. Они считали, что справедливость Аллаха исключает, чтобы большинство людей были осуждены им на вечные и безысходные мучения. Мутазилиты также полагали, что **Коран не совечен** **Богу**, а потому Мухаммед не его творец, а провозвестник. Они подвергали **суду разума** все догматы вероучения, поскольку считали его единственным мерилом истинности всякого утверждения.

Основныепринципы мутазилизма (единобожие, божественная справедливость, обещание, угроза и «промежуточное состояние») были сформулированы **Абу Худайл аль-Аллафом**. Он утверждал, что познать Бога можно путем логических рассуждений и откровения для этого вовсе не нужно. Для обоснования своего утверждения он приводил следующие доводы. Говорят, что в то время жил некий маг-зороастриец по имени Салих, утверждавший, что существуют два предельных начала (принципа) универсума и две реальности – Свет и Тьма. По его мнению, они противостоят друг другу, а их смесь образует вселенную. Это стало предметом спора между ними. Аллаф спрашивал, была ли смесь отлична и отдельна от Света и Тьмы или идентична им. Салих ответил, что это была одна и та же вещь. Аллаф переспросил: «Как могут две вещи смешаться вместе, если они противостоят друг против друга? Должен быть кто-то, кто смешал их вместе, и тот, кто их смешал, может быть только один – Необходимо Сущий или Бог». Во время другого спора, Аллаф спросил: «Каково твое желание»? Салих ответил: «Я просил благословения Бога все еще придерживаться веры, что есть два Бога». На что Аллаф сказал: «У какого из Богов ты испросил благословения? Нетрудно допустить, что Бог, которого ты вопрошал, не будет предлагать тебе для этого имя другого Бога».

Он первым попытался провести разграничение божественного абсолютного знания от знания человеческого, различая два рода знания: направленное на познание необходимого (существование Аллаха и доказательство его бытия) и остальные знания, получаемые посредством чувств и деятельности разума.

Признавая свободу воли, Аллаф утверждал, что она возможна только в земной жизни. В загробной жизни свободы воли уже нет, так как она целиком детерминирована совершенными человеком в земной жизни делами. Вечность адских мучений он не признавал, ибо считал, что это несовместимо с милосердием Бога. Отстаивая право на свободу воли человека, Аллаф выступал не только против религиозного догматизма, но и фатализма.

Мутазилиты подвергались гонению со стороны мусульманских ортодоксов (мутакаллимов) и их деятельность была запрещена в середине IX века.

**Мутакаллимы,** видным представителем которых был **Маймонид ал-Ашари** (873-935 гг.), критиковали учение мутазилитов о естественной причинности событий природной и социальной жизни. Настаивая на множественность имен Бога, который не может быть постигнут человеческим разумом, они тем самым укрепляли в исламе позиции **креационизма** (учения о сотворении мира Богом) и **фатализма** (идею предопределения**)**.

Учение мутакаллимов подвергалось критике со стороны членов тайного общества **«Братьев чистоты»,** которые настаивали на том, чтобы Коран понимался не буквально, а иносказательно, и проповедовали веротерпимость. Они придерживались неоплатоновской идеи, согласно которой «мир исходит из Бога и возвращается к нему». «Братья» подчеркивали, что «день смерти тела становится днем рождения души». Задача мудреца на пути получения все более глубокого знания - просветить свою душу, очистить ее от телесных наслоений и сосредоточить в ней максимум добродетелей. **Религия лишена смысла, если она не направлена на очищение и улучшение нравов людей**, -утверждали они. Главной их целью было объединить философские истины эллинизма с исламом, чтобы «улучшить нравы людей».

Члены тайного общества «Братьев чистоты» с большим уважением относились к «небесным» Книгам - Торе, Библии и Корану - и утверждали, что, опираясь на разум и науку, можно построить совершенное общество, где религиозная вражда уступит место веротерпимости. Их деятельность продолжалась почти два столетия и оказала огромное влияние на мировоззрение народов исламского мира, а их гуманистические идеи были развиты суфиями и арабо-мусульманскими перипатетиками.

К воззрениям «Братьев чистоты» были близки взгляды **исмаилитов.** Философия исмаилитов (кон. X в. - нач. XI в.) была разработана в трудах Хамида ад-Дина ал-Кирмани ан-Насафи, Хибатуллаха аш-Ширази, Ибн-рахима ал-Хамиди. Их учение о **«всепронизывающей» жизни**, объясняющее и разумный порядок космоса, и жизненную активность сущего, имеет, вероятно, стоические корни. Магия цифр, которую они практиковали, а также их представления о «балансе» макроструктур мироздания восходит, по-видимому, к пифагорейской школе. В духе неоплатонизма они обосновывают концепцию Единого Бога (Аллаха), породившего мировой разум, тот – мировую душу, которая «животворит» природу и создает материю. Мировая душа, утверждают исмаилиты, становится душой имама (верховного религиозного деятеля). Так, она воплатилась в семи «земных имамах», предварительно пройдя ряд «переселений» в телах семи пророков (Адама, Авраама, Ноя, Моисея, Иисуса, Мухаммеда, Исмаила). По их мнению, все пророки выполняли определенную миссию - раскрывали простым людям различные грани божественного откровения на доступном уровне для того или иного этапа мировой истории. Они «доносили» до простых смертных недоступную для их понимания волю Бога, «превращая ее в человеческую речь». У каждого из семи имамов (включая последнего – Исмаила) также была собственная миссия, собственное предназначение, поскольку в них тоже воплощен мировой разум.

**5.2 Философские аспекты классического суфизма**

Суфизм появился задолго до ислама как движение дервишей (бродячих монахов). Он был выражением их протеста, бегством от реальности в аскетизм и созерцательное постижение Бога. По утверждению ирландского исследователя суфизма Роберта Грейвза, «…суфии представляют собой древнее духовное братство, происхождение которого никогда не было установлено или датировано». Но отсчет времени суфиев, - полагает он, - можно вести, по-видимому, со II тысячелетия до н.э. У суфиев нет никаких религиозных догматов, постоянных мест поклонения или монастырей. Сам термин «суфий», как и, допустим, «квакер», - «это не более чем прозвище, к которому они относятся с добрым юмором». Суфизм стал известен широкой публике, когда он «приобрел восточный оттенок, так как долгое время существовал в рамках ислама, но настоящего суфия можно встретить и на Западе, и на Востоке, он может быть генералом, крестьянином, торговцем, адвокатом, школьным учителем … и вообще кем угодно. **«Быть в миру, но не от мира»,** быть свободным от честолюбия, алчности, интеллектуальной спеси, слепого повиновения обычаю или благоговейного страха перед вышестоящими лицами – вот идеал суфия».

Учение суфиев довольно эклектично и в принципе совместимо и с религиями, и с поэзией (поэты, особенно на Востоке, были основными распространителями суфизма), и с искусством, и с медициной (той ее частью, которая «врачует» душу – психологией и психиатрией), и даже с архитектурой. Не случайно одна из европейских ветвей суфизма – масоны – называют себя «вольными каменщиками» и выбрали символами построения (восхождения) человеческого духа молоток и мастерок. По традиции любой суфий, прошедший не менее чем 12-летнее обучение, обязан, повинуясь естественному для него долгу любви к каждому человеку, по первой просьбе, не взимая плату, оказывать психологическую (или психиатрическую) помощь нуждающемуся в успокоении, гармонизации души. Неслучайно в качестве символа своего особого образа мышления суфии, как и европейские друиды - хранители тайных знаний и традиций, использовали ветку омелы. Подчеркивая этим, что суфийское мышление не «выращивается», подобно религиям, как дерево, а «само утверждается» на любом дереве и зеленеет, добираясь до самых вершин, когда это дерево спит, «что напоминает мертвый сон религий, погрязших в формализме». Суфий Ибн аль-Араби, представший по обвинению в ереси перед мусульманской инквизицией в Алеппо, заявил в свое оправдание, что главная его цель (как и любого суфия) заключается в том, чтобы показать «божественное совершенство человека, достигаемое с помощью религиозной любви».

С теологической точки зрения суфийское учение включает неоплатоновскую идею **эманации** (излияния), индуистское учение о растворении человеческой души в Боге и зороастрийскую «**теорию сияния»** (Бог присутствует в свете солнечных лучей и в сиянии огня).

Суфии заменили основную догму ислама **«Нет божеств, кроме Аллаха и Мухаммед его пророк»** постулатом **«Нет сущего, кроме Аллаха»,** утверждая тем самым, что все сущее есть Бог и Бог присутствует во всем. Это уже не монотеизм, а пантеизм. Согласно идее эманации, единое божество «изливается» в мир и в души верующих. Однако страдания побуждают людей бежать из этого мира и вновь соединиться с Богом. Им это удается только в порыве **экстаза**, когда божественный дух непосредственно общается с душой суфия.

Первое систематическое изложение суфизма дал Абу Бакр Мухаммад бен Али, известный как Величайший шейх **Мухиддин ибн аль-Араби** (1165-1240 гг.). Этот «мистический гений» арабов является автором трактата «**Футухат**», книги «откровений, полученных в Мекке и касающихся знания Правителя и его царства». Ученые–востоковеды оценили его фундаментальный труд как «энциклопедию сакральных наук ислама». В ней содержатся описание жизни и высказывания первых суфиев, принципы суфийских учений и эзотерических наук, обоснована концепция «совершенного человека». Араби рассматривает совершенство «универсального человека» не с морально-этической точки зрения, а в онтологическом и гностическом смыслах. «В человеке, – писал он, - потенциально содержится все сущее в мире». Универсальный человек, или иначе «Человек-Логос», согласно Араби, является «царственной единицей Бытия» - монадой, и в космогоническом аспекте представляет собой совершенную копию Вселенной. Космос в своем развитии достигает высшего совершенства в человеческом роде. **Человек есть микрокосм**, **а** **космос – «большой человек»** (инсан кабир).

Будучи не только Мастером суфизма, но и Мастером Поэзии, Араби так характеризует себя:

*Я исповедую религию Любви.*

*Сейчас меня иногда называют*

*Пастухом газелей (божественной мудрости),*

*Иногда христианским монахом,*

*А иногда персидским мудрецом.*

*У меня трое возлюбленных –*

*Трое, которые в сущности являются одним;…*

Араби, используя по суфийскому обычаю язык иносказаний, защищающий от профанации мысль, имеет в виду свою музу, которая «триедина» по сути (одновременно нимфа, дева и старуха), и соответственно является покровительницей трех основных сфер деятельности суфия – поэзии души, врачевания души, «делания» (взращивания) души.

Развивая концепцию совершенного человека, Величайший шейх рассматривает его с позиций гностицизма. В этом аспекте человек есть «идея Мухаммеда», поскольку в его учении всякая вещь есть «слово» Бога, то весь мир - это «большой Коран». Араби отождествляет образы Корана (универсального Логоса) и мира и увязывает оба понятия с пророком Мухаммедом. Иными словами, он считает, что Мухаммед и есть Коран, ибо «нет разницы между тем, чтобы смотреть на Коран, и тем, чтобы смотреть на Посланца Бога».

Он обращается к Корану не только для обоснования концепции универсального человека, но и для того, чтобы провозгласить равенство всех религий и верований. Как суфий-гностик, Араби утверждает, что Бог проявляется в различных формах, «подобно хамелеону», который меняет свой цвет в зависимости от места, или «подобно воде», которая принимает цвет посуды. Однако **религиозный универсализм** основоположника философского суфизма был воспринят богословами-догматиками как «величайшая крамола».

Араби обосновал принцип единства мира с позиции «абсолютного единства всего сущего» - монизма, который проявляется на уровнях Абсолюта, Имен (архетипов) и феноменального мира. **Абсолют, Бог** и **Истина** есть единственная сущностная реальность, которая проявляет себя через сотворение мира. На первом уровне богоявление раскрывается в именах господа, на втором – в конкретных формах материального бытия. Под Богом Араби, как и все суфии, понимает «**мир, взятый в его целостности»**.

Его последователи – **ваджудисты** - утверждают, что за любым множеством стоит охватывающее его единство, а в любой вещи проявляет себя «Единое во многом». Эту суфийскую философию абсолютного монизма Гегель оценил, как образец характерного для пантеистов Востока созерцания Единого «в его прекраснейшей чистоте и возвышенности».

**Мистика** суфиев, на первых порах подвергавшаяся преследованиям со стороны ортодоксального мусульманского духовенства, была развита иранским мистиком- богословом **аль-Газали** (1059-1111 гг.). В своей книге **«Опровержение** **философов»** он критикует учения Аристотеля, аль-Фараби и ибн-Сины. Философы и естествоиспытатели, уверял Газали, не в состоянии понять истинную природу вещей. Он выступал против утверждения аль-Фараби и ибн-Сины о разуме как высшей из всех психических способностей человека. Иранский мистик допускал какое-то значение разума лишь в виде регулирующего начала. Не будучи средством достоверного теоретического познания, утверждал Газали, разум только направляет человека к цели, но к открытию истинной сущности предмета привести никогда не может. Резко критикуя попытки рационального осмысления божественной первопричины, Газали писал: «С помощью одного только разума невозможно охватить те вопросы, которые требовалось еще разрешить... разум не способен поднять завесы над всеми проблемами». И в то же время разум, по его мнению, способен найти ответы хотя бы на ряд вопросов, а потому его нельзя отвергать.

В своей критике «еретических» и «противоверных» взглядов перипатетиков Газали наряду с мистическим суфизмом отстаивал положения **ашаритов** (мутакаллимов), отказываясь, однако, принять их атомистическое учение.

**Тюркскую** ветвь суфизмапредставляет **Ходжа Ахмет Йассауи,** поднявшийся в иерархии собратьев по учению до ранга Мастера (Учителя), шейха. Он родился в 1103 г. в Туркестане, жил в период расцвета суфизма в рамках ислама, в котором нашел много общего с тенгрианством. Суфизм, формировавшийся не одно столетие, не был однородным учением, а вобрал в себя все лучшее от европейского гностицизма, восточного зороастризма, греческого неоплатонизма, христианского мистицизма и т.д. В нем высоко ценился индивидуальный, личный опыт «переживания» и постижения Бога в мире и в себе.

И суфизм, и тенгрианство, являются скорее практическими, нежели теоретическими учениями. «Растворяя» Бога в природе, оба признавали единство бытия, и подразделяли его на три уровня. В обоих учениях человеку отводится активная роль и «место рядом с Богом». Слова и музыка для суфия и тенгрианца символичны, содержат шифры к тайнам мироздания и божественной мудрости. Пожалуй, далее в этих учениях больше отличий, чем сходства. Так, знания тенгрианцев – это знания законов мироздания, центром которого является вечно кочующий номад; суфии же стремятся к познанию сущности самого Бога. Поклонник Тенгри всю сознательную жизнь «читает» божественную книгу бытия, он учится жить и выживать, познавая и уважая законы природы. С точки зрения суфия, постичь единство мира, его Создателя и человека может только человек, ступивший на путь (тарикат) и осиливший его. Для суфия знание хранится в сердце, для тенгрианца оно зашифровано в книге бытия, устройстве мироздания, а «прочитывается» в обычаях и образе жизни.

В книге **«Дивани Хикмет»** («Книга премудрости») Йассауи раскрывает мировоззренческие ориентиры и описывает моральные нормы своих современников. Ее можно назвать практическим руководством по организации общественной жизни средневекового государства. Как известно, в этом учении «пребывание на пути» (тарикат) означало и сам суфизм, и «тонкую сущность, нисходящую почти неосязаемо», и восхождение человека на определенные ступени духовно-нравственного совершенства, этапы подавления плоти и возвышения духа. Целью совершенствования человека являются отрешение от мирской суеты и желание **«умереть прежде, чем придет смерть»,** т.е. во имя духа умертвить в себе все плотское, низменное. «Взращивая душу», суфий познает Бога как некую **абсолютную истину,** и тем самым познает себя. Путь от самопознания к познанию Бога и любви к нему, к постижению истины по силам только тому человеку, у которого **любящее сердце, вера и мудрость.** Он должен восхвалять и уважать женщин (считалось, что чистота их помыслов – это залог движения к Богу и его постижению), быть молчаливым (молчание – знак высшей мудрости, ибо «знающий не говорит, говорящий не знает»). Для такого человека символы, стихи и притчи - естественный способ передачи тайных знаний. Высший смысл жизни суфия придают любовь к Богу, и к человеку. Они и является движущей силой духовно-нравственного совершенствования личности.

Все суфии знают, что «пребывание на пути», как и погруженность в мысли о божественной любви, приводят к **экстазу**. Как знают они и то, что сам по себе экстаз – это еще не единение с Богом. Единение происходит лишь в том случае, если суфий, достигший экстаза, находит в себе силы вновь вернуться в мир и пройти свой путь земной до конца в соответствии с этим духовным опытом. Это можно выразить краткой формулой «Слово и дело!». Ахмет Йассауи, усвоивший эзотерические знания своего ордена, знал, что все в мире имеет практическую направленность. По-видимому, эта установка стала для ходжи Ахмета Йассау побудительным мотивом, чтобы в возрасте пророка Мухаммеда уйти в подземную пещеру, и на личном опыте показать соотечественникам реальное исполнение нравственного и морального долга. Йассауи прошел свой духовный и земной путь в полном соответствии с представлениями суфия о долге перед Богом и людьми.

**5.3 Универсализм, энциклопедизм, пантеизм и перипатетизм арабо-мусульманской философии (аль-Кинди, аль-Фараби, Ибн-Сина, Ибн-Рушд, Юсуф Баласагуни, Махмуд Кашгари).**

С образованием Арабского халифата культурные и научные связи расширяются, а исследования становятся более глубокими и целенаправленными. Это вполне соответствовало духу мусульманского правоверия, еще не закосневшего в тисках догматизма. Авторитет «первого Учителя» – Аристотеля – здесь был столь велик, что это привело к созданию в VIII-XII веках восточной перипатетической школы. Учения перипатетиков получили в халифате название «**фальсафа**» (арабский перевод греческого «философия»).

Арабо-мусульманские философы (**фалисафа**) разработали свое учение на основе синтеза идей аристотелизма, неоплатонизма, суфийского мистического гносиса, зороастризма и буддийского самосозерцания. Их учение развивается параллельно с ранней европейской схоластикой, но существенно отличается от нее. Специфика средневековой арабо-мусульманской философии состояла в том, что сама по себе она никогда не проявляла стремления быть «служанкой теологии». Фальсафа выступала поборницей светской культуры, выраставшей на базе подъема городов, развития ремесел и торговли в недрах средневекового «теологизированного» общества, и приходившей в неизбежное столкновение с господствовавшей в нем религиозно-догматической идеологией.

Основоположник перипатетической школы **Абу Юсуф ибн-Исхак аль-Кинди** (800-879 гг.), заслуживший звание «философа арабов», одним из первых насредневековом Востоке занялся активной переводческой деятельностью произведений античных мыслителей.

Отдавая должное исламу, Кинди, тем не менее, резко критикует «ограниченных людей» - чрезмерных ревнителей веры, которые «торгуют верой, будучи сами врагами веры». В противовес мусульманским теологам, отрицавшим возможность познания бытия с помощью науки, и довольствовавшихся откровениями Священного писания, «философ арабов» считал человеческий разум единственным источником и критерием познания действительности.

Из философских произведений Кинди наиболее известны его работы **«О первой философии», «Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии», «Книга о пяти сущностях»**. В них он предстает как последователь и комментатор Аристотеля, как энциклопедически образованный ученый-универсал, противопоставляющий знание вере, широко использующий естественнонаучные знания, а также данные и методы исследования арифметики, геометрии, астрологии и гармонии. Кинди считал, что «гармония имеет место во всем, и очевиднее всего она обнаруживается в звуках, в строении Вселенной и в человеческих душах». Он разработал и обосновал концепцию **трех ступеней научного познания**:

1) логика и математика; 2) естественные науки; 3) метафизика.

Кинди подразделяет знание на чувственное и разумное. Разумное знание доступно только человеку, оно строится на доказательствах. Для него, как и для Аристотеля, философия есть основа и завершение энциклопедического научного знания, добываемого другими науками. Философия «дает знание обо всем», за исключением божественной мудрости, которая доступна на интуитивном уровне лишь пророкам.

Вслед за Аристотелем Кинди дает наиболее общее определения бытия – через 5 (а не 10, как это было у Стагирита) основных категорий: «материи», «формы», «движения», «пространства» и «времени». Обобщение, «укрупнение» категориального аппарата свидетельствует о зрелости мысли «философа арабов». В **«Книге о пяти сущностях»** он рассматривает материю как основную, определяющую сущность, из которой состоит всякая вещь. В трактате **«Об интеллекте»** он приводит классификацию видов разума, ссылаясь на работу Аристотеля **«О душе»**. По Кинди, активный интеллект - это **мировой Логос**, составляющий содержание мышления. Он был убежден, что для «искателя истины нет ничего лучше самой истины», и стремился познать ее, «предельно расчетливо и предельно понятно», излагая взгляды древних философов и свои собственные. Вслед за ним, учение об интеллекте (ноологию) продолжат аль-Фараби и ибн Сина.

**Абу Наср Мухаммад ибн Мухаммад ибн Тархан ибн Узлаг аль-Фараби** (870-950 гг.) превзошел в области философии не только аль-Кинди, но и самого Аристотеля, последователем которого он себя называл. Фараби усвоил и критически переосмыслил достижения многих античных философов; перевел, собрал и упорядочил весь комплекс аристотелевского **«Органона»**, написал комментарии к его произведениям и доработал логическое наследие Стагирита с учетом последних достижений науки и требований средневековой идеологии. Его заслуги в развитии логики и теории музыки, в систематическом изложении своих взглядов по всем отраслям знания были так велики, что Фараби и по сей день именуют **«вторым Учителем» (Муаллим ассана)** после Аристотеля. т.е. превзошедшим **Первого**.

В классификации наук определяющее место он отводит метафизике, именуя ее «**божественной наукой**», поскольку предметом ее исследования является все сущее, а «Первый Сущий» - это Аллах, – «предельное бытие, в котором субъект и объект совпадают». Фараби убежден, что постижение Бога доступно лишь тем, кто способен к активной познавательной деятельности, то есть философам.

В разработанной им классификации наук первый раздел посвящен «науке о языке»- грамматике, второй – логике. Для Фараби логика – не просто наука, но также и искусство, родственное грамматическому. Он отмечает: «отношение … логики к интеллекту и умопостигаемым объектам (интеллекции) такое же, как отношение грамматики к языку и словам». Логика – это наука о правильном мышлении, в основе которой лежат законы и категории аристотелевского «Органона». Она – преддверие к любому виду знания.

Третий раздел составляет математика, под которой подразумевается целый комплекс наук: арифметика, геометрия, оптика, астрономия, астрология. Знаменательно, что арифметику и геометрию Фараби подразделяет на прикладную и теоретическую. Это свидетельствует о глубоком уровне дифференциации знаний в его время. Его «наука о звездах» включает астрономию, астрологию и физическую географию, то есть учение об обитаемых и необитаемых частях Земли.

Четвертый, заключительный раздел включает физику (как естественную науку, занимающуюся изучением естественных и искусственных тел) и **метафизику**, в которой основательно разработаны гносеология и онтология. Следующие подразделы посвящены музыке, науке о тяжестях, об искусных приемах строительства (плотницкому делу и т.п.). Даже это неполное перечисление классифицируемых Фараби наук свидетельствует о том, как далеко по сравнению с античностью и европейским средневековьем ушли вперед восточные перипатетики.

Фараби полагал, что главная цель человеческой деятельности - **счастье**. Его не дано испытать без научного познания мира и свободной воли. Воля связана с чувственным познанием, свобода - с логическим рассуждением. В **«Трактате о взглядах жителей добродетельного града»** он вслед за Платоном и Аристотелем выстраивает собственную **модель идеального государства**. Фараби считает, что людям легче всего добиться счастья и добродетели в пределах отдельного города (полиса). Социальную структуру такого города-государства он уподобляет частям человеческого тела, в котором все органы взаимосвязаны и помогают друг другу, чтобы оно было здорово. Разум же человека есть проявление рационалистического духа божества, который взывает к действию, различению добра и зла. Усилия государства должны быть направлены на удовлетворение потребностей человека. Для успешного решения этой задачи во главе государства должен стоять добродетельный, разумный, волевой, просвещенный человек. Он должен олицетворять **духовную** и **светскую** власть, быть добродетельным, здоровым телом и духом,мудрым.Такой ученый правитель будет создавать условия для распространения просвещения и науки, которые направят людей на обуздание своих неуемных страстей, научат любить и быть терпимым к другим. Фараби подчеркивает, что добродетельный город, это город, в котором люди объединяются для взаимопомощи в делах для обретения истинного счастья.

**Авиценну** (Ибн Сину) (980-1037 гг.) называют князем философии и медицины на Востоке. Основное его философское произведение – **«Книга исцеления»** в 18 томах, включает в себя основы логики, риторику, поэтику, физику, математику и метафизику. Этот энциклопедический труд стал лучшим авторизованным комментарием к аристотелевской философии во всей ее полноте, который в XII в. дал мощный импульс развитию западной философии.

В своем трактате Авиценна не ограничивается доскональными переводами аристотелевской философии, а дополняет ее собственными суждениями о природе и возникновении вещей и мира, о Боге. Он рассматривает все сущее как «вневременную эманацию» Бога. Бог, понятый им по Аристотелю - как «мышление о мышлении», - порождает необходимым образом перворазум, интеллигибельное (умозрительное) начало сущего.

«Князь философии» отмечает, что только через углубление знаний можно найти дорогу к Богу. Он разработал собственную классификацию наук: теоретические науки напрямую не связаны с действиями людей, но помогают им ориентироваться в этом мире. К ним относятся высшая наука - **метафизика**, то есть учение о бытии вообще и о том, что лежит вне природы; средняя наука - **математика**, которая представляет собой комплекс самостоятельных наук (арифметику, геометрию, оптику, астрономию, музыку); низшая наука - **физика**. Это наука о природе. Завершают этот перечень «практические» науки: **этика** (о поведении людей), **экономика** (об управлении хозяйством), **политика** (об управлении государством и народом).

Огромной популярностью на Востоке и в Европе пользовался **«Медицинский канон»** Авиценны, полное название которого «Канон врачебной науки». В XII в. он был переведен Г. Кремонским на латинский язык, а затем и на другие европейские языки. Эта медицинская энциклопедия переиздавалась 40 раз и в Европе была самым читаемым произведением после Библии. По нему на протяжении многих веков (до XIX включительно) в европейских университетах обучали теории и практике врачевания.

Если **Авиценну** называли князем философии на Востоке, то князем философии арабо-мусульманского Запада называют **Ибн-Рушда** (1126-1198 гг.) из испанской Кордовы (Аверроэса). Это ученый-универсал: врач, правовед, теолог, математик, философ-перипатетик. Его трактаты, отвергнутые исламскими теологами, дошли до нас, благодаря испанским евреям.

Он занимался первостепенной для всех средневековых перипатетиков проблемой соотношения веры и знания, религии и науки с позиций рационализма. В рамках гносеологии Аверроэс различает **пассивный** и **активный** разум. Пассивный разум неотделим от конкретного человека, от его интеллекта. Активный разум имеет характер всеобщего, единого интеллекта, и он вечен. Общий разум сопоставим с божественным разумом, подобен ему. Разум отдельных индивидов участвует в общечеловеческом разуме, связан с ним, но конечен.

Подобные «вольности», конечно же, могли вызывать лишь ярость догматически настроенных теологов. Они объявили Аверроэса безбожником, еретиком. Полемизируя с ними, в частности с **аль-Газали**, - автором «**Опровержения философов**», резко выступившим против учений перипатетиков о вечности, несотворенности мира и объективности причинно-следственных связей земного мира, ибн-Рушд пишет знаменитое «**Опровержение опровержения**». Защищая философию от ортодоксального мусульманства, он обосновывает в этом трактате полную независимость философии от теологии. Умозрительные, теоретические проблемы, рассматриваемые философией, не могут решаться в рамках жестких предписаний мусульманского правоверия. Ибн-Рушд обосновал концепцию **«двойственной истины»,** согласно которой «религию следует поднять до ранга философии», так как религиозные тексты могут и должны подтверждать философские истины.

В этом убежден последний перипатетик средневекового Востока. За этот вольный рационализм он поплатился жизнью в мусульманской Андалузии, - был отравлен, как свидетельствует история. Но его идеи, уже несколько десятилетий позже, были подхвачены и развиты в странах Западной Европы Сигером Брабантским, Роджером Бэконом и другими мыслителями. Можно сказать, что арабо-мусульманский Восток в полном объеме передал, приумножив, эстафету философской мысли - от Платона и Аристотеля до Аверроэса - европейским странам.

**Тюркскую культуру и рационалистические традиции фальсафы** развил выдающийся ученый XI века, министр двора и главный камергер, прекрасно разбиравшийся в политике, **Юсуф Баласагуни.** Этот средневековый философ «мыслил в рамках восточного перипатетизма, находился под …воздействием суфийской идеологии, придерживался концепции пантеизма…». Но, несмотря на некоторую эклектичность его воззрений, острие размышлений Баласагуни было направлено на практическую сторону общественной жизни. По целям и духу его основное произведение – **«Благодатное знание»** - очень близко средневековой российской практической энциклопедии «Домострой». И то, и другое пользовались многие десятилетия огромной популярностью в народе. В поэме «Кутадгу (Кутты) билиг» («Благодатное знание»), состоящей из 85 глав, он обосновал нормы идеального общества, правила поведения в нем представителей различных сословий, раскрыл роль разума и смысл ценностей в жизни человека. В этой энциклопедии тюркской жизни «нашли свое выражение те социальные реалии, которые существовали в обществе (XI века), сформулирована … философия человека и общества» (М. Орынбеков).

В качестве «важных ценностей» Баласагуни называет понятия справедливости, счастья, разума и воздержанности. Он подчеркивает, что «чувство справедливости заставляет людей выступать за свободу, бороться против насилия и произвола». Люди достигают счастья, когда проявляют заботу о благе всех, излучают по отношению к ним доброту. С помощью разума люди осознают себя, раскрывают закономерности и гармонию бытия. Воздержанность проявлялась в непритязательности, в соблюдении нравственных устоев общества. Благодатность знания состоит в том, что оно формирует человека разумного, справедливого и свободного. Кроме того, Баласагуни считает, что знание делает человека миролюбивым, верным, гуманным, благим и добрым. Потому каждый должен относиться c любовью к людям и природе, которая придает всему сущему высокий гуманистический смысл, духовность.

До сих пор не потеряли своей значимости многие изреченияБаласагуни: *«Человек умирает, но слово его живет»; «Красота ума – во вдумчивом слове, красота языка – в речи, красота человека – в выражении его лица, красота лица – в глазах».*

Гуманизм Баласагуни получил развитие в творчестве **М.Кашгари (**1029-1101 гг.), автора трехтомной тюркской энциклопедии **«Дивани Лугат-ат-Тюрк»** («Книга о тюрках» или «Словарь тюркских языков»). В ней собран и обобщен огромный историко-культурный, этнографический и лингвистический материал. Махмуд Кашгари представил здесь основные жанры тюркоязычного фольклора жителей Средней Азии и Казахстана - обрядовые и лирические песни, отрывки героического эпоса, исторические предания и легенды (в том числе о походе Александра Македонского в район проживания тюрков-чигилей). В книге собраны более 400 пословиц, поговорок и устных изречений, из них 875 слов и 60 пословиц и поговорок, которые без каких-либо изменений вошли в состав казахского языка. В этой энциклопедии тюркской жизни XI века сочетаются традиционные верования казахов (в Тенгри, Жер-Су, Умай) с мусульманскими и суфийскими религиозными взглядами.

В своем посвящении Кашгари пишет: «Эту книгу, я составил в алфавитном порядке, украшал ее пословицами, саджами (рифмованной прозой), поговорками, стихами, раджазами (стихами воинственного содержания) и отрывками из прозы. Я облегчил трудное, разъяснил неясное и трудился годами: Я поместил в ней россыпь из читаемых ими (тюрками) стихов для того, чтобы ознакомить (читателей) с их опытом и знаниями, а также пословицы, которые они употребляют в качестве мудрых изречений в дни счастья и несчастья с тем, чтобы сказитель передавал их передатчику, а передатчик другим. Вместе с этими (словами) я собрал в книге упоминаемые предметы и известные (употребительные) слова и, таким образом, книга поднялась до высокого достоинства и достигла отличного превосходства». В этом нетрудно убедиться, прочитав хотя бы следующие отрывки:

*«Дни времени торопят, истощают силы человека, лишают мир мужей. Таков ведь его (времени) обычай, кроме (этого) здесь - равный удел (всех). Если мир, прицелясь, пускает стрелу, рассекаются вершины гор». «Мой сын, я оставляю тебе в наследство наставления в добродетели. Найдя доброго мужа, следуй ему». «Ночи (и) дни мира проходят (как) странники. Того, с кем пересекутся (их пути), они лишают сил». «Вещи (и) имущество человека - его враги. Собрав (скопив) богатство, думай, что (это) низвергся поток воды - словно валун, катит он своего обладателя вниз». «Все мужи испортились из-за вещей. Увидев имущество, они кидаются (на него), словно гриф на добычу. Они держат свое имущество, заперев (его), сами не пользуются, плача от скупости, они собирают (копят) золото. Из-за имущества, не памятуя о боге, сыновей (своих), родственников они, в самом деле, душат». «Стремись к добродетели, (а) приобретя (ее), не будь гордым». «Только тот, кто сеет, пожинает плоды». «Уважение к старшему дает благодать».*

Кашгари приводит обширную терминологию по самым различным областям человеческой деятельности – в практической, религиозной и философской сферах на кыпчакском и общетюркском языках. В поговорках, постулатах и рассуждениях «Словаря…» перед нами в красках предстает жизнь тюрков.

Тюркский мыслитель завещал, что необходимо хранить культуру и язык народа, помнить о земле отцов и могилах предков, проявлять доблесть и стремиться к мирной жизни. Человек должен любить природу, не забывать о чувстве долга, быть почтенным и уважать старших. Ему должны быть присущи такие черты, как совестливость, великодушие и гордость. Кашгари считал, что эти ценные качества равно присущи представителям всех тюркских народов - героических, благовоспитанных, уважающих старших и верных своим обещаниям.

**Контрольные вопросы**

Философия исламской ортодоксии (аль-Ашари, аль-Газали).

Суфийская философия аль-Араби.

Философские идеи восточного перипатетизма.

Философские взгляды ибн-Рушда.

В чем особенности тюркской ветви суфизма?

**Глава 6 Философия эпохи Возрождения**

**6.1 Философия как искусство: обретение индивидуальности (Данте, Петрарка, Леонардо да Винчи и др**.)

XIV-XVI века – это время перемен, начавшихся в экономике, политической и культурной жизни европейских стран. Европейский мир устремился к политическому единству национальных государств, что было обусловлено в первую очередь экономическими интересами Центральной, Западной, Северной Европы и стран Средиземноморья. В книге «Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV-XVIII веков» Ф. Бродель отмечает, что «…у истоков новой Европы надлежит поместить рост двух этих великих комплексов: Севера и Юга, Нидерландов и Италии, Северного моря вместе с Балтийским и всего Средиземноморья». Тем не менее, экономический рост в Европе, начавшийся с двух противоположных концов, обусловил ее воссоединение не столько на уровне рынка, сколько в первую очередь в сфере образования, искусства, в сфере сознания и культуры в целом. Этот процесс ознаменовался ростом городов и городской культуры.

Возрождение на Востоке началось задолго до европейского. Так, можно говорить о китайском Ренессансе, начавшемся в VII-VIII веках, когда в Поднебесной были определены идеалы гуманизма, и продлившемся, по мнению Н.И.Конрада, вплоть до XI-XVII веков. В работе «Хань Юй и начало китайского Ренессанса» он пишет, что синоним итальянского термина «гуманизм» в китайской языковой формуле звучит как **«жень»** - человеколюбие. Хань Юй нашел его в древности – у Конфуция, тот в свою очередь – в Книге книг древнего Китая – «И Цзин». Возрождение на Среднем Востоке (XI-XVI вв.) связано с именем основателя узбекской литературы Алишера Навои. По-видимому, правомерно говорить о Возрождении на Ближнем Востоке (VIII-X вв.), когда там развернулась деятельность преемников античной культуры - перипатетиков во главе со «вторым Учителем» - аль-Фараби. Культура Востока стала одним из источников культуры возрождающегося Запада, когда европейские страны, в силу возникших социально-экономических отношений, оказались подготовлены к новому типу культуры и к новому витку истории (В. К. Чалоян).

Столь кардинальные перемены в жизни общества сопровождались расцветом искусства, естественных наук, литературы на национальных языках и в особенности философии. В эпоху Возрождения философия не была представлена в «чистом», академическом виде: задачи, выдвинутые временем, обусловили и способ их разрешения. Философская мысль «растворилась» в многочисленных публикациях, научных трактатах, в искусстве и … даже в архитектурных новаторских формах, воплощенных на основе знаний гармонии, симметрии, пропорции, ритма, числовых канонов. Иными словами, любовь к мудрости «изливалась» через различные виды творчества. «Возрожденцы» относились к античности как к идеалу мудрости и, подвергнув критике церковные догматы, поставили вопрос о сущности веры, сместив центр внимания с Бога на человека, в котором ценились универсализм, свобода и мастерство.

Этот переход от теоцентризма к **антропоцентризму** проявился в том, что презрение к земному естеству сменяется в этот период признанием творческих способностей человека, его разума и стремления к земному счастью, права на внутреннюю свободу. Человек «поднимается на пьедестал», соотноситься и с Богом, и с природой, которая достойна восхищения и у которой человек отныне не только учится, но может и должен ее улучшать, как улучшает он и творит самого себя – «универсального человека». Это выражается в утверждении «**земной божественности**» человека, его веры в собственные силы, в универсализм и индивидуализм, в возможность создания в обществе условий для достойной жизни.

Не исключено, что сам термин «гуманизм» в его латинской транскрипции – «homo» - происходит от «человек». Обоснование гуманизма как человеколюбия - это основная отличительная черта эпохи Возрождения. **«Гуманистами»** в Италии себя называли (и являлись таковыми) представители самых разных сословий: философы и ремесленники, дипломаты и купцы, папские чиновники и патриции. Среди них – поэт Данте Алигьери, политик Никколо Макиавелли, философ Лоренцо Валла, граф Пико делла Мирандола, гениальный Леонардо да Винчи и другие. Объединяло их то, что помимо своей прямой профессии они посвятили свою жизнь гуманистическим занятиям, доводя подчас себя в трудах, по свидетельству очевидцев, до тяжкого нервного истощения. Они ценили «величие души», подразумевая под этим милосердие, человеколюбие, нетерпение к злу и любовь к добру. Гуманисты следовали правилу «не терять ни одного часа» - служить родине, трудиться и учиться. Они создали моду на ученость. Л.М. Баткин в книге «Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления» писал: «Эта неистовая страсть к знанию, это ученое подвижничество составляли не личное свойство…, а **родовой признак гуманистов**». Широко эрудированные, знающие несколько языков, эти выдающиеся деятели постоянно занимались изучением словесности, философией, науками, переводами с древнегреческого, делая античную мудрость доступной для простых людей.

По определению Ф.Энгельса, это была «эпоха, которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многосторонности и учености». Все они были крайними индивидуалистами. А.Ф.Лосев определил это явление как «обратную сторону **титанизма»**. В книге **«Эстетика Возрождения»** этот православный мыслитель, тайно принявший монашеский постриг, заостряет внимание на трагичности и противоречивости бытия человека эпохи Возрождения, для которого предельный индивидуализм «стал началом нового грехопадения». В ренессансном обществе индивидуализм утверждает себя и как созидающее добро, и как разрушающее зло. Разделяющая грань между этими полюсами морали почти отсутствует. Когда смещена шкала ценностей, когда мыслится, что все по плечу, все дозволено и равно вызывает восхищение высшая степень прекрасного, и высшая степень ужасного, человек неожиданно понимает, что «порвалась связь времен…» (У.Шекспир, последний из титанов эпохи Возрождения). Что в этом новом мире он – универсальный, уверенный в себе человек, **Мастер и демиург** (т.е. сотворец Бога) - одинок и может рассчитывать только на свои силы.

Безграничная вера в собственные силы переплетается у человека эпохи Возрождения с осознанием трагичности своего существования. Индивидуализм и прагматизм утверждают себя не только как созидающая, творческая сила, но и как разгул насилия, как не различающая добра и зла стихия. Трагичность и противоречивость ренессансного существования во многом определена переходным моментом этого времени, когда «прошлого уже нет, будущего еще нет, настоящее – это нулевая граница между ничем и ничем» (Б.Г.Кузнецов).

Философия в этих условиях выступает в тесном союзе с искусством и наукой. Признание незаменимости человека, его достоинства и свободы создали атмосферу, в которой получают особое звучание и развитие идеи античности – пантеизм, широко используются концепции платонизма и неоплатонизма, аристотелизма. Открытия в области математики, физики, астрономии способствуют возрождению новой натурфилософии, обуславливают формирование научной картины мира - гелиоцентрической.

Поэт **Данте Алигьери** (1265-1321 гг.) считается предтечей философии эпохи Возрождения. В своих произведениях - «**Божественная комедия», «Новая жизнь», «Пир», «Монархия»** - он рассматривает божественное и человеческое начала в единстве. Человек ответственен за свое счастье, достижение которого всецело зависит от его личностных качеств, в частности, разума. Проводником человека по чистилищу и раю служит у Данте не религиозный иерарх, а античный мудрец, оратор и поэт Вергилий, который лучше всех знает, что творится в земном и неземном мире. Персонажами **«Божественной комедии»** являются также Сигер Брабантский, Фома Аквинский, Демокрит, Сократ, Платон. Картина мира в его произведении, хотя и предстает как чисто католическая иерархия небес, выстроена в духе неоплатонизма.

Опираясь на положения неоплатонизма, Данте не разделяет божественный мир и земную природу, поскольку природа божественна, как и человек. Будучи причастен к земной и небесной природе, человек путем философских рассуждений, сообразуемых с разумом, получает земное блаженство, а духовные наставления, сообразующиеся с учением Святого Духа, дают ему небесное блаженство. **Философия** нужна для устроения земной жизни и управления государством, а **Церковь** – для ведения людей в Царство Небесное. Монарх должен быть независим от церкви, а смысл жизни человека заключается не в аскетизме, **а в совершенствовании земных условий жизни**.

Родоначальником гуманистического направления в философии принято считать **Франческо Петрарку**(1304-1374 гг.). Как и подобает «универсальному человеку», он проявил себя новатором во всех сферах своей деятельности - в политике, литературе, поэзии, науке, риторике, философии. Петрарка основал новое направление – «школу греко-римской человечности», знание которой в Европе станет позже обязательным для всякого образованного человека. Он «открыл» в европейской поэзии новое понимание любви. В **«Моей тайне»**, в сонетах к прекрасной даме – **«На жизнь донны Лауры»**, **«На смерть донны Лауры»** - Франческо показал, что даже неразделенная земная любовь – источник не только печали, но и радости, она укрепляет тягу к жизни и ко всему земному.

Петрарка утверждал, что прийти к новому расцвету литературы, искусства, науки позволит не слепое подражание мыслям замечательных предшественников, а стремление подняться до высот античной культуры и в то же время переосмыслить и в чем-то превзойти ее. В трактате **«О собственном незнании и незнании других»** он оценивает схоластическую ученость как совершенно бесполезную для людей. Критикуя схоластов,Петрарка подчеркивает, что «выступает не против Аристотеля, а не приемлет извращения его взглядов аристотеликами». Как гуманист, он заявляет, что в центре философских исследований должен стоять человек. Надо изучать не Бога, а самого человека во всем многообразии его чувств**.** В работе **«Моя тайна»** («О презрении к миру») он описывает беседу Августина, Франциска и Истины о смысле и цельности жизни.

Введя впервые в философию термин **«гуманизм»**, Петрарка пишет о том, что необходимо истинное христианство развернуть лицом к человеколюбию. Иными словами, первый гуманист считал, что содержанием подлинной философии должны стать науки о человеке.

В 1341 г. Петрарка был приглашен в Рим, где на Капитолийском холме, как в стародавние времена, поэта увенчали лавровым венком за заслуги перед отечеством. Так была восстановлена прерванная в средневековье античная традиция - чествовать достойного.

**6.2 Учение о Боге, мире и человеке (Лоренцо Валла, Марсилио Фичино, Леонардо ди сер Пьеро да Винчи, Пико делла Мирандола, Мишель Монтень)**

На протяжении всех трех этапов Возрождения в живописи, искусстве, литературе, философии и политике господствует **антропоцентризм**, т.е. на первый план выдвигается человеческая индивидуальность. Примечательно, что в эпоху, сместившую Бога-творца с его привычного места, обоснование человеческой универсальности в большинстве сюжетов ведется на основе библейских истин. Возрожденцы не разуверились в Боге, они лишь уверовали в собственные силы и «земную божественность» человека.

Выдающийся гуманист **Лоренцо Валла** (1407-1457 гг.), один из основателей метода сравнительного анализа, который он применял и к античному наследию, и к ограниченной логике схоластов, и к Новому завету. В трактате **«О наслаждении»** он возрождает эпикурейское мировоззрение, и говорит **об ответственности человека,** о том, что естественным является все, что отвечает природе человека. Валла заявляет, что не слепая вера, а «риторизм Цицерона поможет человеку по-новому мыслить и дискутировать», т.е. скептически и критически относиться к действительности. Его эпикурейская этика выстроена на индивидуализме: добродетель понимается как полезность, а ее критерием выступает наслаждение.

В трактатах **«О свободе воли», «О монашеском обете», «Сопоставление Нового Завета», «Рассуждение о подложности, так называемой Дарственной грамоты Константина»** Лоренцо выступает против светской власти римских пап, разоблачает пороки служителей церкви и нравственную развращенность монашества. Обращаясь к спорам об универсалиях, Валла приходит к выводу, что «реалистическое философствование, как и номиналистическое» не может быть истинным, так как не соответствуют нормальному человеческому языку, а «общие понятия» схоластов – выдумка псевдоученых.

Следует отметить, что гуманизм в Италии был несколько односторонний, «литературного толка» и ориентирован в первую очередь на исследование, пропаганду и распространение античных языков, литературы, искусства. Итальянские гуманисты собирали произведения античных мыслителей с помощью осевших в Италии греков. В ряде городов возникли культурные центры, занимавшиеся переводами и пропагандой античного наследия. Сформировалось целое течение любителей античности. Среди них преобладали сторонники Платона, почитавшие его за мудреца и философа, Аристотель же, труды которого еще не были доступны в полном объеме, ассоциировался для них со схоластическим методом познания и оставался лишь логиком и «физиком» (натурфилософом).

Один из них, **-** основатель кружка «друзей Платона», постепенно разросшегося во флорентийскую академию Платона, - **Марсилио Фичино** (1433-1499 гг.) – «науколюбезный гуманист», как он себя называл, перевел все платоновские диалоги и возродил (спустя тысячелетие) «**философию как образ жизни»**. По свидетельству современников, в академии Платона было изображение мировой сферы, а рядом с нею – портреты Демокрита и Гераклита, одного - смеющимся, другого же – плачущим (П.Таранов). «Академики» были обществом вольных людей, влюбленных в Платона. Они занимались обоснованием гуманизма, свободомыслия и самосовершенствования человека.

Деятельность Фичино была наиболее плодотворной. Свое отношение к человеку и философии он выразил в афоризме: «Природа предоставила каждому все, чтобы он был человеком, гуманитарные науки – все, чтобы он стал человеком, философия – все, чтобы он сделался богом». Идеалом для него была ученость (просвещенность) и деятельный, активный **«человек наукозанятый».** Фичино пояснял введенный им термин так: это человек, который ставит науку делом и условием своего освобождения. Свободный внутренне, он всей своей жизнью воплотил этот идеал в реальность. По большому счету он давал характеристику самому себе, поскольку никогда его слово не расходилось с делом. Болезненный от природы, небольшого роста, горбатый, - Фичино был прекрасен в своем служении родине и человеку.

Всесторонне образованный (окончил три факультета – медицинский, литературный, философский), Фичино начал свою просветительскую деятельность с переводов сборника анонимных теолого-философских трактатов, создававшихся предположительно на протяжении тысячелетия (с I в. до н.э. по I в.н.э.). Он перевел из них 18 текстов и тайных религиозно-мистических учений, полагая, что именно из этой древней мудрости выросла платоновская традиция. Его перу принадлежат переводы **«Халдейского Оракула»**, **«Комментарии к Зороастру»,** **«Эннеады»** Плотина, диалоги Платона, труды Гермеса Трисмегиста, Дионисия Ареопага, работы пифагорейцев и неоплатоников Порфирия, Прокла, Ямвлиха.

В **«Платоновской теологии о бессмертии души»** Марсилио развивает идеи неоплатонизма и выдвигает тезис о том, что **философия не служанка, а сестра теологии**, т.е. ученая религия. Гуманист рассматривает мир иерархически упорядоченным, различая в нем пять ступеней: Бог, ангелы, душа, качество и материя. В этой пантеистической картине мира Бог с любовью творит и объемлет все сущее, он есть просто первопричина, исходная точка, содержащая в себе весь мир. Душа является связующим звеном всех ступеней сущего и его «движителем». **Бог, душа и любовь** суть форма проявления святой Троицы. В работе «**О христианской религии»** он высказывает мысль, что христианство является высшим и лучшим проявлением всех религий, оно есть наивысшее законодательство этического характера. В период правления Лоренцо Медичи Фичино, будучи глубоко верующим человеком, становится духовником и отпускает грехи горячо любимому им Платону.

Великий итальянский художник (живописец, скульптор, архитектор) и ученый (анатом, математик, физик, естествоиспытатель) эпохи Возрождения **Леонардо ди сер Пьеро да Винчи** (1452-1519 гг.) сделал целый ряд блестящих научных открытий и предпринял попытку с помощью изобразительного искусства решить фундаментальную философскую проблему, – **природу времени**. Гипотезу о том, что время – это четвертое измерение, и потому прошлое, настоящее и будущее одновременно присутствуют в материальном мире, Леонардо «зашифровал» в своих картинах - **«Моне Лизе», «Тайной вечере»,** включая знаменитую **«Джоконду».**

Интересы Леонардо да Винчи как исследователя были чрезвычайно разнообразны. Он занимался анатомией, ботаникой, картографией, геологией, аэронавтикой, оптикой, акустикой математикой, конструированием оружия и многим другим, вплоть до градопланирования. Сочетая искусство и философию, Леонардо попытался изобразить **универсального, совершенного человека**, гармонично сочетающего в себе противоположности. Может быть, по этой причине лики мужчин и женщин на его портретах так схожи: сквозь них на нас взирает идеальное, универсальное существо, символ многообразия в единстве, символ эпохи Возрождения.

В познании природы Леонардо опирался на опыт. Природа предоставляет чувствам результаты, скрывая причины. Для вскрытия причин человек прибегает к «умозрительным рассуждениям», для проверки которых снова обращается к опыту. Он отмечал: «Влюбленный в практику без науки — словно кормчий, ступающий на корабль без руля или компаса; он никогда не уверен, куда плывет. Всегда практика должна быть воздвигнута на хорошей теории... Наука — полководец, и практика — солдаты». По его мнению, для выявления причин используется «математика» – наука, которая вскрывает отношения необходимости между различными явлениями, то есть причины, которые «никогда не проявлялись опытным путем». Сам маэстро при создании скульптур и портретов использовал около 300 измерений человеческого тела, добиваясь поразительной реалистичности, соответствия их природе. Понятие опыта как направленной на познание практической деятельности у Леонардо сочетается с пониманием того, что **«никакое человеческое исследование не может привести к истинному знанию, если оно не опирается на математические доказательства».** Но простого опытного наблюдения недостаточно, так как природа содержит отношения, не познаваемые опытным путем. Отношения эти могут быть поняты в том случае, если причины их будут раскрыты в «умозрительном рассуждении».

**Пико делла Мирандола** (1463-1495 гг.) – один из наиболее ярких членов флорентийской Академии. За свою короткую жизнь он сумел многое осмыслить. Как гуманист, Мирандола задумал обобщить и представить на римском собрании на суд ученых всего мира трактат из 900 тезисов «обо всем, что было познано человечеством». Большая часть тезисов была признана ересью, в том числе его представление о предназначении философии. Вместо признания Мирандола заслужил осуждение и подвергся преследованию со стороны еще не растерявшей свое влияние и силу инквизиции.

Пико выдвинул тезис о том, что мир состоит из ангельской небесной и элементарных сфер. Чувственный мир возник не из ничего, а из высшего бестелесного начала. В манифесте **«О достоинстве человека»** он высказывает мысль, что **человек есть микрокосм**, его нельзя отнести ни к одной из выше названных сфер.

В своем знаменитом **«Манифесте»** Пико делла Мирандола писал, что, ставя человека в центр мира, Господь провозгласил: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному решению, во власть которой я тебя представляю. **Я ставлю тебя** **в центре мира**, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире».

Согласно Мирандоле, человек – центр мироздания, он сам является творцом своего счастья и, совершенствуясь, стремится к Богу. «Быть в центре» - не привилегия. Это огромная ответственность. «Бог не сделал человека ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы он сам, свободный и славный Мастер, сформировал себя в образе, который он предпочтет».

Далее он отмечает, что каждый человек – Творец своей судьбы, поскольку из всех живых существ лишь он один обладает свободой воли, а потому должен выбирать – кем станет. Бог вложил в человека «зародыши разнородной жизни», наделил его «природой хамелеона». Возделывая растительные семена (качества) – человек будет растением, чувственные – станет животным, рациональные – станет небесным существом, интеллектуальные – станет сыном Бога. Работая над собой, человек способен освободиться от низменной природы, которая не требует никакого труда. Намного сложнее **восходить к высшим началам в себе**.

Мирандола описывает этапы этого пути: этика очищает нас от грязи страстей; диалектика выпрямляет наш путь к правде; с помощью теологии познаем Божественное. Но, рассуждает он, если теология – это искусство не для многих, то этика и философия доступны каждому человеку. «Именно философия научила меня зависеть скорее от собственного мнения, чем от чужих суждений, и всегда думать не о том, чтобы не услышать зла о себе, но о том, чтобы самому …не совершить его». В противовес христианскому вероучению он утверждает, что человек должен быть выдвинут на первый план, а затем уже можно говорить о Боге. Судьбу человека определяет не сверхъестественная совокупность звезд, он сам обязан ее творить.

**Мишель Монтень** (1533-1592 гг.) – французский гуманист, деятельность которого пришлась на период изнурительных гугенотских войн (позднее Возрождение), вплотную столкнулся с человеческим отчаянием и был лишен радостного мироощущения, свойственного итальянским возрожденцам. Его главным оружием в борьбе с религиозным фанатизмом за достоинство человека стали эссе, памфлеты, сатира, сарказм и скептицизм, основанные на любви к жизни и человеку.

Критикуя схоластов, Монтень попытался «догматы Христа соединить со скептицизмом Пиррона». Он отстаивает независимость и самостоятельность человеческой личности. Отправным пунктом его философии является предоставление человеку «права на сомнение», в том числе в отношении догматов религии, самого христианского понятия о Боге, схоластики и философии. Отвергая религиозное учение о бессмертии души, Монтень вплотную подошел к пониманию сознания как свойства материи. В отличие от агностиков, он не отрицал познаваемость мира. Главным принципом его морали является убеждение в том, что человек «имеет право на сомнение» и не должен пассивно ожидать своего счастья, которое обещано ему на небесах, он должен стремиться к счастью в земной жизни.

В основном своем произведении - **«Опыты»** - Монтень продолжил культурные традиции стоицизма и эпикуреизма. Одно из главнейших благодеяний добродетели - презрение к смерти, которое придает жизни человека спокойствие и безмятежность, позволяет вкушать ее чистые и мирные радости. Он утверждает: «Неизвестно, где поджидает нас смерть; так будем же ожидать ее всюду. Размышлять о смерти, значит размышлять, о свободе. Кто научился умирать, тот разучился быть рабом».

Человек должен избегать крайностей, уничтожающих личность, и жить в тех пределах, которые поставлены самой природой. Она наша наставница и в деле воспитания, поскольку оно - действенное средство обнаружить, раскрыть и усовершенствовать то, что дано нам природой, что заложено в натуре человека.

К проблеме бессмертия души Монтень подходит с позиций материализма, доказывая, что состояние тела непосредственно сказывается на душе. Отрицая идеи Платона о воздаянии в будущей жизни, он не приемлет и религиозную трактовку загробной жизни, замечая: «Когда Магомет обещает своим единоверцам рай, устланный коврами, украшенный золотом и драгоценными камнями, рай, в котором нас ждут девы необычайной красоты и изысканные вина и яства, то для меня ясно, что это говорят насмешники, приспособляющиеся к нашей глупости: они стремятся привлечь и соблазнить нас этими описаниями и обещаниями, доступными нашим земным вкусам».

**6.3 Политическая философия Н. Макиавелли и социальные утопии Т. Мора и Т. Кампанеллы**

В эпоху позднего Возрождения политические и социальные проблемы выдвигаются на первый план. Обусловлено это усилившимся стремлением европейских стран к централизации раздробленных бесконечными междоусобными войнами государств, к установлению жестких границ и законов. И государства, и народы нуждались в стабильности и выходе из состояния перманентных внутренних войн. Силой, способной объединить страну, могла быть только зрелая политическая власть. Поэтому политическая мысль европейских стран стремится освободиться от канонов и регламентаций средневековой теологии, в недрах которой она сформировалась, «отпочковаться» от умозрительной философии, отделиться от спекулятивного мышления, этики и религии, чтобы автономно решать практические задачи.

**Никколо ди Бернардо Макиавелли** (1469-1527 гг.) - первый государственный деятель Флоренции, историк и политик, который стал «рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии» (Ф.Энгельс). Он выдвинул новую антиклерикальную концепцию государства и права в трактатах **«Правитель»** («Государь»)и **«Флорентийские летописи».** Как это часто бывает, при жизни его труд не был оценен, а «Государь», написанный в 1513-1515гг., опубликован лишь через несколько лет после смерти автора.

Макиавелли научно обосновывал свое понимание политики как автономной стороны человеческой деятельности, как «воплощение свободной человеческой воли в рамках необходимости». Он назвал этот подход «**политическим реализмом**». Тезис «цель оправдывает средства», используемый им в работе «Государь», в действительности принадлежит иезуиту Эскобару и является девизом его ордена. Макиавелли считает, что применять этот принцип в политике можно и нужно только в случае крайней необходимости, его не следует возводить в ранг политического идеала. Его несомненной заслугой является то, что он развенчал миф о божественном происхождении форм государственного устройства, превратив политику в объект беспристрастного анализа, и тем самым возвысил ее, с одной стороны, до уровня науки, с другой – «до искусства возможного».

Рассматривая качества, которыми должен обладать идеальный правитель, Макиавелли впервые в истории указал на экономику государства как составную часть его благополучия. Скупость он характеризовал как порок человека, но добродетель государственного мужа, ибо «слишком высокие налоги население выносить не сможет». Макиавелли также полагал, что государь может быть щедрым только «за счёт чужого добра, но никак не за счёт благосостояния своих подданных». Принимая государственные решения, правитель должен быть «отважным» как лев и «хитрым» как лиса: «Из высших зверей пусть государь уподобится двум: льву и лисе».

Макиавелли разорвал узы, которые в течение столетий связывали вопросы политики с нравственностью. По его мнению, научное рассмотрение политики должно быть **освобождено от абстрактного морализирования**. Ф. Бэкон по этому поводу сказал: «... нам есть, за что благодарить Макиавелли и других авторов такого же рода, которые открыто и прямо рассказывают о том, как обычно поступают люди, а не о том, как они должны поступать». Флорентийский дипломат и мыслитель рассматривал политику, как **символ веры человека**, которая должна занимать господствующее положение в мировоззрении.

«Мораль силы», - право государя, которое Макиавелли сам же и обосновывает, - он довольно часто в своих трактатах именует «образцом циничности и аморальности в политике». Но он считал, что при сложившихся в разрозненной Италии обстоятельствах лишь «практика бесконтрольного использования власти» может привести к высшей цели. Государству успех был нужен любой ценой. Мораль и нравственность «вернутся завтра». Италия выстояла и «сложилась». Но «завтра», как его понимал Макиавелли, для нее почему-то так и не наступило. Политическое право «от лукавого», обоснованное Макиавелли, продолжает служить его родине - от Черазе Борджиа (с которого писался образ правителя) и Муссолини (реализовавшего в жизнь этот стиль правления) до современности. Но доведет ли «мораль силы» до Добра и общего Блага?

Макиавелли надеялся, что при разумном правителе политическая идеология будет направлена на создание могучего, единого государства. Он считал, что сильное влияние на исторический процесс формирования государств оказывают сильные личности, т.е. великие люди. Эти люди имеют в своём облике нечто такое, благодаря чему другие повинуются им вопреки собственной воле. Их преимущество состоит в том, что они лучше других чувствуют и выражают потребности своего времени.

Как представитель своей противоречивой эпохи, Макиавелли убежден в «изначальном зверином эгоизме людей», для искоренения которого все средства, применяемые государем в общих интересах, хороши – от клятвопреступления до массовых убийств без суда и следствия. Морали, нравственности и религии при установлении и укреплении государственной власти нет места.

При знакомстве с работами Макиавелли создается ощущение, что автор жесток и расчетлив. В реальности ученый сам был жертвой государственного устройства, которое он надеялся изменить. Он не был обеспеченным человеком, как другие выдающиеся возрожденцы, не имел титула и не принадлежал к государственной элите. Не получив признания своих исследований, Макиавелли потерял работу чиновника, долго бедствовал, чтобы выжить переселился в пригородную деревню. Ему помогли выстоять простые соседи-фермеры, подкармливавшие мыслителя. Он зарабатывал свой хлеб частными уроками, проходя в день в любую погоду по многу километров. В этих условиях были написаны знаменитые трактаты. Макиавелли знал проблему изнутри, пропустил ее через себя и, возможно, отчасти потому был жесток и беспощаден в формулировках, когда разрабатывал концепцию «политического реализма». Диагноз исследователем был поставлен точно, и государство следовало спасать любыми средствами.

**Макиавеллизм** (т.е. пренебрежение политиками норм морали) – типичное явление переходной эпохи позднего Возрождения, когда наряду с «прекрасным» все отчетливей проявляется оборотная - «ужасная» сторона крайнего индивидуализма и прагматизма – «родовых пятен» еще не изжившего себя средневековья и уже заявившего о себе капитализма. Цели автора «Государя» были гуманны, средства их достижения, предложенные Макиавелли, – бесчеловечны. В этом отразилась двойственная природа Ренессанса. Представителям этого времени при достигнутой ими свободе явно недоставало различения добра и зла, недоставало Бога в душе. В этом – трагизм одной из самых ярких эпох в истории человечества. Не Макиавелли изобрел эти принципы, он их лишь увидел и обобщил. По определению Б.Г.Кузнецова, «Возрождение явилось апофеозом локальной ценности, ценности **теперь**».

Идеи флорентийского гуманизма подхватил и развил англичанин **Томас Мор (**1479-1555 гг.) – основатель утопического социализма и автор **«Утопии».** Попытавшись реализовать гуманистический принцип свободы воли, который составляет основу его произведения, Мор расплатился за это своей жизнью: в период правления Генриха VIII, на службе у которого он состоял, Мор был приговорен к смертной казни.

Изначально это произведение называлось **«Золотая книга»*.***Слово «утопия» переводится с греческого, как «то, что нигде не существует». Многие идеи идеального общественного устройства, нравственный гуманистический идеал, рассуждения о достоинстве человека и его свободе на отдельном острове «Утопия» заимствованы Мором из трактата Платона «Политика». В своей книге он дает анализ социальных проблем периода начальной стадии накопления капитала, указывает на главный источник этих проблем – частную собственность. Предлагает как образец общественное устройство на острове Утопия.

Цель Мора была благородной – обосновать идеал гуманистической личности и совместить ее бытие с идеальным же обществом. Но история расставила все по своим местам и показала, что умозрительные конструкции, воплощенные (даже в другом веке) в жизнь, несут в себе опасность от надуманного «светлого будущего». В задачи философии не входит прямое вмешательство в реальную жизнь. По Гегелю, «сова Минервы (*символ мудрости*) вылетает в полночь» не на охоту, а для того, чтобы окинув все свершившееся за день взглядом, осмыслить и тем самым приблизить рассвет. Утопии необходимы: они наполняют смыслом наши действия, но нельзя ограничивать жизнь рамками этих утопий.

Последователь Мора итальянский натурфилософ **Томмазо Кампанелла** (1568-1639 гг.) написал социальную утопию **«Город Солнца»** («Солнечное государство»), где описывает теократическое государственное устройство и предсказывает ведущую роль науки, говорит об образовании народа, ликвидации войн, частной собственности, о справедливом и разумном государственном устройстве. В отличие от своего предшественника он делает акцент не на экономику, а на религию, и выступает за союз церковной и светской власти для реализации «царства божьего на земле» и всемирного объединения людей в будущем во главе с папой. Правда, дорогу к будущему «городу Солнца» Кампанелла предложил расчистить силой – с помощью восстания народных масс. Как организатор и руководитель этого восстания он был осужден и провел в тюрьме 25 лет.

Основная причина зла, по Кампанелле – в людских пороках, в эгоизме, порождающем у одних стремление жить за счет других. «Но когда мы отрешимся от себялюбия, у нас останется только любовь к общине», - писал он. Совершенствовать человеческую природу, когда каждый в первую очередь думает о себе, а не о других, он планировал с помощью воспитания, образования, ликвидации частной собственности и создания полицейского государства, при котором любое инакомыслие пресекается. Разделяя идеи Мора, Кампанелла считает, что необходимо детям давать знания в области общих предметов, ремесленного дела и сельского хозяйства, физической культуры.

И Мор, и Кампанелла в своих утопиях отстаивают интересы мелкой буржуазии, ее гуманистические идеалы - свободы, равенства, братства.

**6.4 Реформация (Мартин Лютер, Томас Мюнцер, Ульрих Цвингли, Эразм Роттердамский, Жан Кальвин)**

Реформацией принято называть европейское международное движение народных масс XV-XVI вв. против монополии католической папской церкви в общественной жизни. Реформы завершились созданием новой протестантской церкви и ознаменовали канун буржуазных революций.

Реформацию и Ренессанс роднит глубокая неприязнь к схоластике, жажда религиозного обновления, стремление возвратиться к истокам (в одном случае — к античным, в другом — к евангельским). С другой стороны, Реформация - это протест против ренессансного возвеличивания человека. Яркое тому подтверждение взгляды родоначальника Реформации Мартина Лютера и голландского гуманиста Эразма Роттердамского.

Основоположник Реформации - доктор богословия **Мартин Лютер** (1483-1546 гг.) выступил против монополии церкви как посредника между Богом и человеком, как института, «отпускающего грехи» за плату (индульгенции). В работах **«Комментарий к Посланию Римлянам», «95 тезисов об индульгенциях», «О свободе христианина», «О рабстве воли»** он выступает за обновление и утверждение истинной религиозности. Лютер утверждал, что только Бог обладает непогрешимым авторитетом, а папы, епископы и соборы, вся католическая традиция препятствуют правильному пониманию священного текста и наживаются на страданиях верующих.

Он воспринимал церковь лишь как сообщество людей, на которых снизошла божья милость, а освобождение от грехов находится в руках каждого человека. Каждый из нас отягощен чувством вины и греха, и потому должен сам стоять перед Богом с просьбой об искуплении. Возможность спасения не зависит от таинств, обрядов и пожертвований в пользу церкви, а достигается чистой верой, которая есть дар божий.

Реализуя выдвинутый движением Реформации принцип **«возвращения к истокам»**, Лютер подчеркивал, что установившиеся традиции омертвляют Евангелие. Его учение имеет три составные части: 1) учение о радикальном оправдании человека верой; 2) учение о непогрешимости Писания, как единственного источника истины; 3) доктрина универсального богослужения и находящейся в связи с этим свободы самостоятельного толкования Писания.

Основоположник протестантизма обосновал тезис, что спасение зависит от божественной любви, которая даруется людям бескорыстно. Вера состоит в понимании этого и «вверения» себя Богу: вера «оправдывает без всяких деяний». Между человеком и Богом, человеком и Божьим словом не должно быть посредников.

Человек не должен как монахи бежать от мира, наоборот, ему следует добросовестно исполнять свое земное призвание. Всякое занятие, если его польза не вызывает сомнений, может рассматриваться как святое дело. В основу такого отношения к делу легла разработанная Лютером концепция **трудовой этики** (получение прибыли признается делом, угодным Богу, если совершается без ростовщических хитростей, при условии потребительского воздержания, честности в деловых отношениях и непременного инвестирования нажитого богатства).

Немецкий социолог ХХ в. Макс Вебер, оценивая значение в общественной жизни Европы протестантской трудовой этики, отмечал, что она сыграла решающую роль в разложении натурального хозяйства, становлении капиталистических отношений и утверждении тех норм и ценностей, которые определили «дух капитализма».

Вождь немецкой «плебейской» Реформации **Томас Мюнцер** (1490-1525 гг.) выступал за фундаментальное преобразование жизненного уклада людей на основе законов Евангелия.

Онтологическая сторона его учения состояла в толковании мира как частного, а Бога - как общего и целого. Космический порядок, по его мнению, состоит в полном преобладании и господстве общего начала. Этим началом является идеальный Небесный мир, где царит божественная гармония совершенства. В отличие от него земной и плотский мир является миром творений, потерявших свое единство с Богом, и потому пребывающих в изолированном состоянии. Со времени грехопадения Адама люди находятся во власти своих плотских, частных интересов. Потому задача истинного христианства заключается в том, чтобы помочь им вернуться к Богу. Только в этом случае в мире наступит подчинение частных интересов общему. Вторая сторона его вероучения заключается в мистическом понимании сути божественного откровения.

Мюнцер не разделял представление о Священном Писании, как о единственном источнике божественной истины и не мог согласиться с положением, что Господь, сотворивший человека, самоустранился от прямого руководства им, «оставив вместо Себя во многом путанную и неясную Библию».

Он утверждал, что Бог продолжает находиться в непрерывном общении с людьми и изрекает Свое слово прямо в их души, хотя не каждому дано, это слышать. Для того чтобы Слово Бога вошло в душу, она должна быть подготовлена: человеку следует воздерживаться от всякой похоти и пребывать в состоянии глубочайшей скорби, печали или сокрушения. Мюнцер писал: «Если человек желает достичь божественных откровений, он должен удалиться от всех утех и иметь мужество познать истину». Следовательно, только в состоянии «слияния с Богом» человек мыслит и действует в соответствии с божественной волей и потому вправе оспаривать авторитет любых церковных интерпретаций Библии.

Швейцарский реформатор **Ульрих Цвингли** (1484-1531 гг.) выступил с критикой многих положений католического учения. Он указал на бессмысленность и вредность внешнего культа, заменившего в официальной церкви всякое искреннее проявление религиозного чувства. Как и другие реформаторы, Цвингли считает, что Христос является единственным посредником между Богом и людьми. Одна только вера может дать человеку искупление грехов. «Перестаньте верить, - говорил он прихожанам, - что Бог присутствует в этом храме предпочтительнее, чем в другом месте. В каком бы уголке земли вы не жили, Бог всегда находится вблизи вас, он слушает вас, если ваша молитва заслуживает быть услышанной. Ни бесплодные обеты, ни далекие паломничества, ни дары, предназначенные для украшения мертвых изображений, не привлекут на вас благодати Божией. Сопротивляйтесь искушению, побеждайте свои греховные желания, избегайте несправедливости, поддерживайте несчастных и утешайте удрученных - только такими делами вы будете угодны Богу ... ».

В 1522 г. он выступил с 67 тезисами, где изложил свою программу церковных реформ в Швейцарии, которую ему удалось воплотить на практике в Цюрихе. Монахам и монахиням было разрешено выходить из монастырей, а представителям духовенства вступать в брак. В мае 1524 г. был издан указ об отмене мессы и изображений, запрещались органная музыка и колокольный звон по умершим. Богослужение было сведено к проповеди и пению псалмов,

Учение Цвингли решительно порвало с обрядовой стороной католицизма. Сохранены были лишь два таинства - крещение и причащение.

В 1529 г. Цвингли совместно с Лео Юдом закончил перевод Библии на немецкий язык. С этого времени Священное Писание стало настольной книгой каждого верующего, а реформаторское учение получило свое распространение во всех частях Швейцарии.

**Эразм Роттердамский** (1469-1536 гг.) – нидерландский философ-гуманист, известен как критик укоренившихся в церковной жизни пороков. В своем сочинении **«Похвала глупости»** он беспощадно высмеивает невежество, лицемерие и фанатизм духовенства. Он напоминает, что христианская мудрость содержится в Священном писании и посланиях соратников Христа, описывающих его путь к спасению: это – искренняя вера, милосердие без лицемерия и беспорочная надежда. Возвращаясь к истокам христианства, Эразм фактически уравнивал языческую культуру древних греков и римлян с христианской культурой. Одна, по его убеждению, с необходимостью возникла на основе другой. В ходе этих рассуждений гуманист фактически приравнивает Сократа за силу духа и самоотверженность к Христу.

Эразм признает языческую культуру подготовительной ступенью для познания божественного, источником христианского благочестия и просвещенности (знания). Он писал: «…Если ты полностью посвятишь себя изучению Писаний, … ты будешь крепок и готов к любому нападению врага. Будущему верующему следует сначала подготовиться к этой военной службе, изучить сочинения языческих поэтов и философов».

Как видно, мысли Эразма часто перекликаются с рассуждениями Лютера: это и саркастический взгляд на привилегии католических иерархов, и язвительные замечания по поводу образа мысли римских богословов. Но они разошлись в вопросе о свободе воли. Лютер отстаивал мысль о том, что перед лицом Бога у человека нет ни воли, ни достоинства. Только если человек осознает, что он не может быть творцом своей судьбы, он может спастись. А единственным и достаточным условием спасения является вера. Для Эразма же человеческая свобода значила не меньше, чем Бог. Священное Писание для него — это призыв, обращенный Богом к человеку, и последний волен откликнуться на него или нет.

**Жан Кальвин** (1509-1564 гг.) в книге **«Наставления в христианской вере»** обосновывает идею, что земная жизнь есть путь к спасению. В этой жизни необходимо терпение, умеренное пользование благами в согласии с божьей волей, а там уже сам Бог определит, кто будет спасен, а кто – нет. Он руководствовался тезисом **«Если Бог с нами, кто против нас?»** (Послание к Римлянам, VIII, 31). Его книга - самое выдающееся произведение эпохи Реформации, своего рода «основа основ» всего протестантского мироощущения. В его учении признается безусловный авторитет Священного Писания. Он считал, что Бог раз и навсегда выразил Свою волю в библейских книгах, и вся жизнь человечества - не только религиозная и нравственная, но также политическая и церковная - должна быть строго согласована с буквой этого закона.

В книге **«Учреждение христианской веры»** Кальвин утверждает, что спасение возможно через Слово Божье, открытое в священном Писании. Иными словами, еще до «сотворения мира» Бог якобы предопределил судьбы людей, одним уготован рай, другим - ад, и никакие усилия людей не могут изменить то, что предначертано Всевышним. Он считает, что как спасение, так и неспасение человека зависит исключительно от божественной воли, что у человека свободы воли нет, и не может быть. По его убеждению, человек существует лишь для прославления величия Бога, который одних, для возвеличения своего милосердия, предопределяет к спасению, других - для возвеличения своей справедливости - к проклятию. Иными словами, только для избранных имеет значение молитва, вера, страх Божий, ибо тот, кто записан в книгу смерти, остается неизменным «сосудом гнева Божия», и все, даже его добрые дела, ведут его к проклятию. Его добродетели, его вера - призрачны, самостоятельное спасение для него невозможно.

Этот догмат предопределения предполагает суровые требования относительно нравственной жизни и своего рода аскетизм. Смысл этой аскезы проявляется в том, что каждый истинный христианин должен целиком отдаться исполнению своего долга, пренебрегать комфортом, презирать наслаждения, быть бережливым хозяином и твердо следовать по тому пути, который указал Господь в Своем законе. Из этого следовало, что буржуазия должна занимать в обществе главенствующее положение, так как является наиболее преуспевающей (и потому угодной Богу) его частью.

Человек достигает богатства не за счет эксплуатации других людей, не с помощью обмана, насилия, а в силу оказанной ему богом помощи. Это означало, что ни один верующий не может и не должен ни осуждать богача, ни жаловаться на свою обездоленность, так как это было бы равносильно спору с самим богом. Потому неудивительно, что кальвинизм стал составной частью многих теорий революционного переустройства государства во времена буржуазных революций в Голландии и Англии.

С самого начала кальвинизму была присуща нетерпимость ко всякому проявлению инакомыслия. Кальвинизм радикально реформировал христианский культ и церковную организацию. Почти все внешние атрибуты католического культа (иконы, облачения, свечи и) были отброшены.

**6.5 Становление новой космологии, философский пантеизм: Н.Кузанский, Н. Коперник, Дж. Бруно, Галилео Галилей, Г**. **И.Кеплер**

Научные исследования и натурфилософию **Н.Кузанского (**1401-1464 гг.) можно назвать своего рода мостом между средневековьем и Возрождением. Кардинал Кузанский – математик и теолог, лишь отчасти принадлежит эпохе Возрождения. Но он не схоласт. Как ученый и теолог, кардинал разработал оригинальный, основанный на математике, метод познания, который назвал **«ученое незнание».** Опираясь на этот метод, Кузанец философски решает проблему отношения Бога и мира, развивает идеи диалектики познания сущности и явления, обосновывает концепцию «**совпадения противоположностей**».

Николай Кузанский ориентировался на традицию неоплатонизма. Однако при этом он переосмыслил учение неоплатоников, начиная с центрального для них понятия Единого. (У Платона и неоплатоников понятие Единого раскрывается через свою противоположность - «иное», «не-Единое»). Эта характеристика восходит к пифагорейцам и элеатам, противопоставлявшим Единое многому, предел - беспредельному. Кузанский, разделяющий принципы христианского монизма, отвергает античный дуализм и заявляет, что «Единому ничто не противоположно». А отсюда он делает характерный вывод: **«Единое есть все»** - формула, по сути, своей пантеистическая и прямо предваряющая пантеизм Джордано Бруно.

Бог, по мнению Кузанского, не является чем-то вне мира, он находится с ним в единстве. Поэтому сказать, «каждое - в каждом», значит то же самое, что **«Бог через все – во всем и все через все в Боге».** Познание «развернутого» мира, то есть Бога, это дело разума, а не веры. Однако возможности рационального познания ограничены: безусловное (сущностное) знание можно постичь лишь символически, на уровне математических понятий, личными заслугами, активной жизненной позицией. Сам по себе Бог непостижим, он обнаруживает себя в мире, который есть чувственно воспринимаемое проявление Бога. «Природа есть развертывание бога, бесконечность стягивается в конечность, абсолютное единство – в множественность, а вечность – во время».

Тезис о бесконечном как мере вносит преобразования и в астрономию. Если в области арифметики и геометрии бесконечное как мера превращает знание о конечных соотношениях в приблизительное, то в астрономию эта новая мера вносит еще и принцип относительности. И в самом деле: так как точное определение размеров и формы мироздания может быть дано лишь через отнесение его к бесконечности, то в нем не могут быть отделены центр и окружность.

Рассуждение Кузанца помогает понять связь между философской категорией единого и космологическим представлением древних о наличии центра мира, а тем самым - о его конечности. Признание им тождественности единого и беспредельного разрушало ту картину космоса, которой придерживались не только Платон и Аристотель, но и Птолемей, и Архимед. Для античной науки и философии космос был очень большим, но конечным телом. А признак конечности тела - это возможность различить в нем центр и периферию, «начало» и «конец». Согласно Кузанскому, центр и окружность космоса - это Бог, а потому, хотя мир не бесконечен, однако его нельзя помыслить и конечным, поскольку у него нет пределов, между которыми он был бы замкнут.

Эти положения противоречат принципам аристотелевской физики, основанной на различении высшего - надлунного и низшего - подлунного миров. Они разрушают представления античной и средневековой науки о конечности космоса, в центре которого находится неподвижная Земля. Тем самым Кузанец подготовил основу коперникианской революции в астрономии, устранившую геоцентризм аристотелевско-птолемеевской картины мира.

В культурном пространстве эпохи Возрождения рождается новая философия природы, восходящая своими корнями к античному философскому наследию и стремительно развивающемуся новому естествознанию, опирающемуся на экспериментальные методы исследования и принцип математизации науки. Наибольший вклад в формирование новой картины мира в натурфилософии этого времени сделали Николай Коперник, Джордано Бруно, Галилео Галилей, Иоганн Кеплер.

Гелиоцентрическая концепция **Н.Коперника** (1473–1543 гг.)**,** изложенная им в работе **«Об обращениях небесных сфер»**,произвела настоящий переворот в науке, легла в основу новой естественнонаучной картины устройства мироздания. Вслед за Николаем Кузанским он пользуется принципом относительности и на нем основывает новую астрономическую систему.

Согласно учению Коперника, Земля, во-первых, вращается вокруг своей оси, чем объясняется смена дня и ночи, а также движение звездного неба. Во-вторых, Земля вращается вокруг Солнца, помещенного Коперником в центр мира. Таким образом, Коперник разрушает важнейший принцип аристотелевской физики и космологии, отвергая вместе с ним и представление о конечности космоса. Развивая взгляды Кузанца, Коперник указывает, что Вселенная неизмерима и безгранична; он называет ее «подобной бесконечности», одновременно показывая, что размеры Земли, по сравнению с размерами Вселенной очень малы.

Период времени от работ Коперника до Ньютона обычно называют периодом «научной революции», и польский астроном стоял у ее истоков. **Исключение Земли из центра вселенной изменило не только астрономию, но также и философию.**

**Джордано Бруно** (1548-1600 гг.) еще более углубил характерную тенденцию Николая Кузанского мыслить высшее начало бытия как тождество противоположностей (единого и бесконечного). Это приводило к сближению мононтеистически «окрашенного» Бога с миром, Творца с творением. Создав последовательное пантеистическое учение, враждебное средневековому теизму, Джордано Бруно опирался не только на учение Николая Кузанского, но и на гелиоцентрическую астрономию Николая Коперника. Он поддержал и развил идею Коперника о вращении Земли вокруг Солнца. Как известно, Коперник утверждал, что звезды – это те же солнца, только очень удаленные от Земли. Вокруг звезд, как и вокруг Солнца, кружатся планеты, и на некоторых из них есть жизнь. Бруно выдвинул, таким образом, фундаментальную идею **множественности миров и бесконечности Вселенной**. Развивая эту концепцию, Бруно создал новую космологию, а на основе гелиоцентрической картины мира сделал глубокие философские выводы. Лишь разум на уровне философского осмысления способен объяснить сущность бесконечности Вселенной, ее физическое единство и возможность существования жизни на других планетах, считал он. Бруно убежден, что человек может и должен познавать Вселенную, опираясь на разум и, как «микрокосм», реализовывать себя в соответствии с законами природы.

Снимая, далее, границу между Творцом и творением, он разрушает и традиционную противоположность формы - как начала неделимого, а потому активного и творческого, - с одной стороны, и материи как начала беспредельного, а потому пассивного, - с другой. Бруно передает самой природе то, что в средние века приписывалось Богу, а именно - активный, творческий импульс. Он идет значительно дальше, отнимая у формы и передавая материи то начало жизни и движения, которое со времен Платона и Аристотеля считалось присущим именно форме. Природа, согласно Бруно, есть «Бог в вещах».

Бруно отвергает вмешательство религии в философию, науку, общественные отношения. За это вольномыслие в духе флорентийской платоновской Академии Бруно долгие годы подвергался гонению со стороны церкви. В 1600 г. он был арестован инквизицией и сожжен на костре, на «Площади цветов» в Риме.

Новое соотношение между материей и формой, новое понимание материи свидетельствует о том, что в XVI веке сформировалось мировоззрение, существенно отличное от античного. Если для древнегреческого философа предел выше беспредельного, завершенное и целое прекраснее незавершенного, то для философа эпохи Возрождения возможность богаче актуальности, движение и становление предпочтительнее неподвижно-неизменного бытия. И неслучайно в этот период особо притягательным оказывается понятие бесконечного: парадоксы актуальной бесконечности играют роль своего рода метода не только у Николая Кузанского и Джордано Бруно, но и у такого выдающегося ученого конца XVI - начала XVII века как Галилей.

**Галилео Галилей** (1564-1642 гг.) экспериментальным путем - астрономическими наблюдениями и математическими расчетами - подтвердил правильность гелиоцентрической теории, нанеся решительный удар теологическому мировоззрению. Он указал на различие между суждениями веры и науки, настаивая на **автономности научного знания относительно Священного Писания.**

Галилей разработал новый, **экспериментальный** научный метод, следуя которому можно получать объективные знания о мире. Отличие эксперимента от простого пассивного наблюдения Галилей видит в том, что он проводится для подтверждения или опровержения какой-либо гипотезы. В результате формируется научная теория, подтвержденная экспериментально. Он широко использовал также мысленные эксперименты, часто невыполнимые на практике. Его можно назвать **теоретиком гипотетико-дедуктивного метода в научном познании.**

**Г**. **И.Кеплер** (1571-1630 гг.) в работе **«Новая астрономия»** обобщил свои двадцатилетние экспериментальные исследования и сформулировал законы движения планет вокруг Солнца. Он значительно подправил теорию Коперника, впервые введя в научный оборот понятие не круговых, а эллиптических орбит**.** Будучи математиком-неоплатоником, Кеплер считал, что Бог создал математически гармоничный мир, и долг ученого – раскрыть математические закономерности, лежащие в основе мироздания.

В работах **«Сокращение коперниковой астрономии»** (1618) и **«Гармония мира»** (1619) Кеплер обосновал три закона движения планет, сохранившиеся в таком виде до наших дней. Открытие этих законов - образец истинно научного поиска. Из-за слабого зрения он был не в состоянии проводить собственные наблюдения, потому пользовался весьма точными данными своего предшественника Тихо Браге. Благодаря Кеплеру гелиоцентрическая система обрела свою практическую ценность в качестве инструмента для расчетов движения планет.

Завершая рассмотрение философии эпохи Возрождения, следует отметить, что она внесла большой вклад в преодоление средневековой схоластики и создание основ философии Нового времени.

**Контрольные вопросы**

Гуманистическая философия Данте, Петрарки, Леонардо да Винчи.

Взгляды Н. Макиавелли на политику и мораль.

Социальные утопии Т. Мора и Т. Кампанеллы.

Формирование новой научной картины мира.

Каковы основные черты мировоззрения человека эпохи Возрождения?

**Глава 7 Философия Нового времени**

**7.1 Поиск методов познания: эмпиризм и рационализм, материализм и идеализм**

Новое время (XVI-XVIII вв.) - это период становления капиталистического способа производства, развития торговли, время научной и буржуазных революций. На политической арене появляется новый, прогрессивно настроенный класс буржуазии, заинтересованный в научном обосновании и правовом обеспечении своих интересов, которые далеко не всегда совпадают с интересами широкого слоя наемных рабочих.

В Новое время возрастает роль науки в общественной жизни: бурный рост экономики и производственных отношений стимулирует развитие естественнонаучных исследований, а сама наука постепенно становится производительной силой и в свою очередь нуждается в разработке и обосновании методологии познания.

Философия Нового времени выступает в союзе с наукой. Ее главной задачей отныне становится актуализация опыта познания, разработка общей методологии познания и обоснование научной картины мира. Достижения в области естественных наук, ориентация на познание, опирающееся на практический опыт и опыт сознания – все это легло в основу новой, механистической картины мира и метафизического метода познания. В философии господствует принцип **«субъект-объектных»** отношений, т.е. рассматривается не только объект исследований (мир), но и отношение к нему субъекта (человека).

Философия Нового времени в цельной теоретической форме выражает также интересы и воззрения молодой буржуазии, заявившей о своем появлении на исторической арене и о своих правах лозунгом «Свобода, равенство, братство». Фундаментальной философской проблемой в этот период становится также проблема **субстанции** - подлинной реальности, т.е. проблема онтологического статуса Бога, человека и природы. Иными словами, философия вступает в качественно новые отношения и с религией, и с наукой, утверждая свою независимость. Но при этом не прерываются основные философские традиции, восходящие к античности.

В Новое время основной акцент в философских исследованиях делается не на онтологию (учение о бытии), а на **гносеологию** (учение о познании) и разработку социально-политических учений. В рамках гносеологии, находившейся еще в зачаточном состоянии, при поиске достоверного знания можно было двигаться двумя путями: используя **индуктивный метод** (от частного к общему) или же противоположный ему – **дедуктивный** (от общего к частному). И тот и другой методы познания в большей или меньшей степени уже были представлены в античной философии. Однако в Новое время они уточняются, наполняются новым содержанием и именуются как **эмпиризм** и **рационализм**.

Английский лорд-канцлер **Бэкон Фрэнсис** (1561-1626 гг.) - основатель **эмпирического** (опытного) метода познания в европейской философии. Философия для него – это наука о реальном мире, опирающаяся на опытное познание. Согласно Марксу и Энгельсу, Бэкон является родоначальником «английского материализма и всей современной экспериментирующей науки». В познании, считал Бэкон, на первом плане должны находиться естественные науки, опирающиеся на опытные, экспериментальные данные. В обязанности разума входит переработка этих данных, систематизация и нахождение причинно-следственных связей между явлениями.

В проекте **«Великое Восстановление наук»,** в трактате **«Новый Органон»,** в утопии **«Новая Атлантида»** суть своей философской концепции он сводит к тому, что в основе познания лежит исключительно опыт и опирающийся на него **индуктивный** метод познания. Но для получения достоверного знания в полном объеме одного этого подхода недостаточно. Как недостаточно будет использования и противоположного ему метода – рационального. Истина находится посередине. Используя понятные каждому примеры, Бэкон уточняет свою позицию: **эмпирики** подобны муравьям, они только собирают и пользуются собранным; **рационалисты** подобны паукам, из самих себя создающим ткань. Срединный способ избирает пчела: она извлекает материал, но изменяет его собственным умением. «Не отличается от этого и подлинное дело философии», - заключает Бэкон в работе «Новый Органон». Себя он относит к пчеле, умело синтезирующей оба метода и понимающей, что **«Знание – сила».**

В своем главном труде, деле всей его жизни - проекте «Великого Восстановления наук» - Бэкон определяет философию как науку о реальном мире, предметом исследования которой «должна быть постигаемая чувствами объективная реальность». Чувственное познание вместе с опытом и экспериментом становится исходным пунктом разработанного им **«нового индуктивного метода»**, в основе которого - наблюдение, анализ, сравнение и эксперимент. Это – «истинная индукция, дающая ключ к интерпретации».

Познавая, человек сталкивается с препятствиями, - утверждает Бэкон. Это – старые теории и предрассудки, т.н. **идолы** (призраки). В учении об идолах Бэкон выделяет четыре разновидности ложных предрассудков:

**«Призраки рода»** - свойственны всем людям, поскольку мы склонны примешивать к природе вещей свою собственную природу. Виной тому естественные причины (уровень интеллекта, жизненный опыт и т.п.).

**«Призраки пещеры»** - это заблуждения, обусловленные индивидуальными факторами (издержки воспитания, слепое поклонение авторитетам и мнениям …).

**«Призраки рынка»** - ложные представления людей, порождаемые неверным толкованием слов или информации (они подобны «испорченному телефону», рыночным слухам).

**«Призраки театра»** - это результат пагубного влияния принятых на веру ложных теорий и учений.

Идолов рода и пещеры Бэкон считает «врожденными» (они – следствие естественных, общечеловеческих и индивидуальных свойств разума), идолов рынка и театра – приобретенными, обусловленными социальными факторами.

«Призраки» (заблуждения), считал Бэкон, - это предвзятые, навязчивые идеи, которые мешают познанию. Их можно и нужно искоренить. Для этого и предназначен разработанный им метод получения достоверного знания.

В начале Нового времени науки (в современном ее понимании) еще не существовало. Работая над своим проектом «Восстановления наук», Бэкон, как позже и младший его современник - французский энциклопедист Дени Дидро, мечтал создать из разрозненных частей научных знаний, имевшихся на тот период, единую науку, использующую **универсальный метод познания** (индукцию), позволяющий в любой сфере получить достоверные знания. И это ему удалось: индуктивный метод лег в основу становления современной науки. С его помощью в течение 400 лет (вплоть до появления новой, неклассической парадигмы), были получены все основные научные достижения.

В этом же проекте Бэкон дал собственную классификацию наук, отталкиваясь от таких свойств человеческого ума, как: **память, воображение и рассудок.** Памяти соответствуют исторические науки, воображению - поэзия, рассудку - философия. Философия - **наука о Боге, природе, человеке.** Каждый из трех элементов философии человек познает по-разному: природу - непосредственно с помощью чувственного восприятия и опыта; Бога - через природу; себя - через рефлексию (то есть обращенность мысли на самое себя).

**7.2 Метафизическая онтология: проблема субстанции (Декарт, Спиноза, Лейбниц и др.)**

**Декарт Рене** (1596-1650 гг.) – один из родоначальников «новой философии», основоположник **рационализма,** энциклопедически образованныйученый,основатель голландской Академии наук. В отличие от Бэкона, «апеллировавшего к опыту и наблюдению, он отдавал предпочтение разуму и самосознанию». Обоснование идеи ведущей роли разума в познании дано им в работах **«Правила для руководства разума»**, **«Размышления о первой философии», «Начала философии», «Рассуждение о методе».**

Одной из важнейших задач, которую Декарт взялся решать, было обоснование достоверности знания. Как и Бэкон, он намеревается разработать универсальный метод познания, позволяющий получить истинное представление о сущности и связях предметов. В отличие от своего предшественника, Декарт главным источником знания считает мысли и понятия, присущие уму от рождения (т.н. «теория врожденных идей»). Он, основоположник современного рационализма, был убежден, что лишь разработанный им метод, «основанный на очевидности», дает верные результаты и позволяет постичь истину.

Занимаясь поиском достоверного знания, мышление должно руководствоваться, рядом правил, которые «не позволят тому, кто ими будет пользоваться, принять ложное за истинное и, избегая бесполезных умственных усилий, постепенно увеличивая степень знания, приведут к истинному познанию всего того, что он в состоянии постичь». Кратко правила мышления по Декарту следующие:

- не принимать ничего на веру («Сомневайся во всем!»);

- разделять каждую исследуемую проблему на части, сколько это необходимо для ее разрешения;

- мысль должна восходить к истине постепенно, как по ступеням, - от простого к сложному;

- делать всюду перечни проведенных исследований настолько полными, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено.

Как видно, исходным пунктом методологии познания Декарта становится тезис - «Во всем должно сомневаться». Сомнение для него – не самоцель, а средство избавления от предрассудков и ложных научных предпосылок, а также тех, которые достоверно не проверены, основаны на авторитетах, но принимаются за истинные.

Этот методологический прием необходим, считает Декарт, чтобы определить **«первичную достоверность»** (субстанцию), подлинное начало исследования. Для Бэкона, к примеру, такой первичной достоверностью является «чувственная реальность». Декарт ее находит всознании **– «мыслящем Я».** И закрепляет это положение тезисом «Я мыслю, следовательно, существую». Этот тезис высоко оценил Гегель: «Декарт направил философию в совершенно новое направление, которым начинается новый период философии,…Он исходил из требования, что **мысль должна начинать с самой** **себя**». Декарт считал, что **«Я» - это субстанция** (истинная реальность, в которой нельзя сомневаться), вся сущность и природа которой состоит в мышлении.

Однако, предупреждал Декарт, даже если исследователь будет досконально выполнять эти рекомендации, заблуждений в научном поиске не избежать, поскольку, «сколько ученых – столько и мнений». Поэтому-то истинный ученый подвергает сомнению все знания прошлого, постепенно приближаясь к достоверному знанию, используя как исходную позицию достоверную реальность (сознание).

Декарт заложил основы аналитической геометрии, ввел понятия переменной величины и функции, обосновал закон сохранения импульса, ввел представление о рефлексе, объяснял движение и образование небесных тел вихревым движением материальных частиц. Это увлечение Декарта проблемами современной ему физики и математики наложило отпечаток на его теоретическое обоснование постепенного «приращения» метафизического знания. Он считал, что «новое знание» может быть приобретено двумя способами – **дедуктивно–математическим** и **опытно-индуктивным**. Но главенствующая роль в получении истинного знания принадлежит **рациональной** **дедукции**, когда исследователь умозрительно из общих положений делает выводы частного характера.

Таким образом, центральным понятием рационалистической метафизики является понятие о субстанции. Однако с позиции **механики** – «царицы наук», господствовавшей на научном небосклоне во времена Декарта, было невозможно объяснить, что собой представляет сознание, равно как и обосновать взаимосвязь материи и сознания. Поэтому Декарт выступает как сторонник учения о двух различных субстанциях, как **дуалист**. Он утверждает, что мир имеет два начала – «бытие и мышление». Другими словами, он признает существование материи и сознания (мыслящего «Я»). В его понимании это «несовершенные субстанции», которые не зависят друг от друга. «Совершенной субстанцией» (совершенным сущим), по Декарту, является лишь Бог, который сам себе причина. Все остальное нуждается для своего существования в «присутствии Бога», - пишет он в **«Началах философии»**. Бог Декарта – это «великий часовщик», функция которого заключается в том, что он, «установив законы природы, предоставил ее своему течению…» и выступает гарантом истинности познания.

Итак, сотворенный Богом мир Декарт делит на два рода субстанций: **материальную** и **духовную**. Важнейшими атрибутами (свойствами) материальной субстанции являются протяженность и делимость до бесконечности. «Материальная субстанция» Декарта – это природа, где все подчиняется механическим законам, которые можно открыть с помощью точных наук – математики и механики. «Духовная субстанция» (мышление, мыслящее «Я») неделима. Ей изначально (вне опыта) присущи **врожденные** **идеи**. Например, идея Бога, понятие времени, пространства, чисел, фигур и т.д. Иными словами, разум имеет природные способности к созданию идей. Именно «врожденные идеи» гарантируют истинность научного знания.

**Исаак Ньютон** (1642-1727 гг.) завершил создание классической физики Нового времени. Наиболее известно его сочинение **«Математические начала натуральной философии»** (1687). В начале третьей книги «Начал …» Ньютон формулирует четыре «правила философского рассуждения». Это методологические правила, которым должно подчиняться научное исследование. Согласно Ньютону, «природа проста и не роскошествует излишними причинами вещей», она единообразна. Следовательно, на основе чувственного опыта можно установить основные природные свойства тел, такие как протяженность, твердость, непроницаемость, движение. Все эти свойства можно вывести из ощущений, используя индуктивный метод. Рассуждая как физик и математик, Ньютон настаивает на том, что **индукция** является единственной действенной процедурой для формирования научных суждений. Он полагает, что поскольку «суждения экспериментальной философии, выведенные путем общей индукции, следует рассматривать как истинные или очень близкие к истине, несмотря на противоположные гипотезы, которые могут быть вообразимы, – до тех пор, пока не будут обнаружены другие явления, благодаря которым эти суждения или уточнят, или отнесут к исключениям».

Физика Ньютона исследует не сущности, а функции, она не доискивается до сути тяготения, но довольствуется тем, что оно существует и объясняет движение, как небесных тел, так и земных объектов. Это – **механистический** подход. Вопрос о **сущности вещей** выносится Ньютоном за пределы «экспериментальной философии». В случае выдвижения гипотезы она должна быть обоснована и подтверждена наблюдаемыми фактами и экспериментами, неконтролируемое измышление же метафизических допущений не является научным, - заявляет Ньютон.

**Томас Гоббс** (1588-1679 гг.) разделяет сенсуализм Ф.Бэкона и рационализм Декарта. В своих рассуждениях о «первой» философии он признает первичность материи, акциденциями (свойствами) которой выступают движение, покой, цвет и др. Но на первом месте у него стоят не онтологические, а социально-политические воззрения, которые изложены в работах **«О гражданине», «Левиафан».**

Во взглядах на общественное устройство и государство Гоббс исходит из т.н. «естественного состояния людей», которые имеют склонность вредить себе тем, что корыстны, тщеславны, словом, далеки от совершенства.

В сочинении **«О человеке»** Гоббс обосновал основополагающий тезис эпохи капитализма: **«человек** **человеку – волк»,** такова его природа. Это состояние людей он характеризует «правом всех на все, т.е. **войной всех против** **всех**, в которой заведомо не может быть победителей». Выход из этой ситуации ему видится в образовании общества, в котором общественная власть делегируется в руки одному или нескольким людям. Передавая власти часть своих прав, гражданин должен разделить ответственность за ее действия. Эта ответственность скрепляется **общественным договором**. Гоббс надеется, что «заключение между людьми общественного договора позволит им выйти из естественного состояния всеобщей войны». Способствовать этому должно государство как новая форма взаимного общения людей.

Государство обязано поставить на место законов природы в отношениях между людьми законы общества, которые ограничат их естественные права гражданским правом. Рассматривая вопрос о происхождении государства, Т. Гоббс заявляет, что это **«великий Левиафан»** или смертный Бог, который появляется в результате взаимного договора между собой множества людей «для их мира и общей защиты». По Гоббсу, необходимо безоговорочно подчиняться государственным законам и государственной власти, независимо от того, какова форма этой власти - абсолютизм (монархия), аристократия или демократия.

Итак, Гоббс - сторонник единого, централизованного государства как гаранта сохранения «основных прав человека»: **права на жизнь, собственность и свободу.**

Свобода и необходимость совместимы, более того, они предполагают друг друга, ибо такова божья воля, - заключает Гоббс. Рассуждая о свободе, он подчеркивает, что речь может идти лишь о естественной (Богом освященной) свободе. Под свободой же он подразумевает отсутствие внешних препятствий, т.е. подходит к решению этой проблемы не с философских позиций, а односторонне, как практичный гражданин.

**Блез Паскаль** (1623–1662 гг.) - блестящий физик, математик, последователь Декарта, известен как создатель первого прообраза современных компьютеров, также как и Галилей, считал необходимым провести демаркацию (разделение) научного знания и религиозной веры. В теологических вопросах господствует принцип авторитета Священного Писания, что же касается естественных наук, тут, по его мнению, должен властвовать разум. А там, где властвует разум, там должен быть прогресс. Все науки должны развиваться, оставляя потомкам знание более совершенное, чем полученное ранее. В отличие от вечных божественных истин, продукты человеческого разума непрерывно развиваются. Нежелание принимать новое в науке приводит к стагнации и параличу прогресса.

В работе **«О духе геометрии и об искусстве убеждать»** Паскаль утверждает, что научные доказательства являются убедительными в том случае, когда они используют геометрический метод. Этот метод «…не определяет и не доказывает всего. Он просто допускает только ясное и постоянное в природном свете. Этот научный метод универсален, но при использовании предполагает соблюдение трех условий:

- соблюдать необходимые правила дефиниций (определений);

- не принимать двусмысленных терминов без определения;

- использовать в дефинициях только уже известные термины.

Христианские воззрения Паскаля созвучны со скептицизмом, что проявляется в его неверии в возможность познания бесконечного. Он считает, что «…человек - самая ничтожная былинка в природе, но былинка мыслящая. … человек создан для мышления; в этом все его достоинство, вся его заслуга и весь долг его - мыслить, как следует, а порядок мысли - начинать с себя, со своего Создателя и своего назначения». Ученому явно недостает глубины осмысления этой важной проблемы – теолог в нем вытеснил философа. Скептически оценивая природу и мыслительные способности человека, Паскаль заключает, что человек - одно из наиболее слабых и ничтожных существ в природе, своего рода **«мыслящий тростник».**

**Джон Локк** (1632-1704 гг.) – последователь эмпирической линии в английской философии, представленной Бэконом. Этот ученый, политик и дипломат - автор более 10 крупных трактатов, которые были переизданы в наше время в 30 томах. По определению Ф.Энгельса, после «славной» (буржуазной) революции Локк стал известен как теоретик классового компромисса - между буржуазией и дворянством, верхами и низами.

Онтологические и гносеологические воззрения Локк изложил в трактате **«Опыт о человеческом разуме».** Рассматривая возможности человеческого познания, он критикует декартовскую теорию «врожденных идей», отрицает, что «разум изначально наполнен различными значениями» и утверждает, что при рождении **человеческая душа является чистым листом бумаги** (tabula rasa), на котором жизненный опыт пишет свои письмена.

Локк считает, что, прежде чем что-то исследовать, мы должны изучить возможности и границы нашего познания. «Я ищу истину и ей всегда буду рад, когда бы и откуда она ни пришла». Но, продолжает Локк, - главную роль в получении знаний о внешнем мире играет эмпирический опыт, т.е. воздействие предметов окружающего мира на человека, а потому ощущение является основой всякого познания.

Как сенсуалист, он выделяет **внутренний** и **внешний** опыт, различает чувственные идеи (полученные из внешнего опыта) и возникшие рефлексии (т.е. чувства как результат работы нашей души). Эти «идеи» он называет простыми, а «общие идеи», возникающие в процессе размышления определяет как свойство мысли (души).

На основе различения видов опыта Локк выделяет идеи о первичных и вторичных качествах. И те и другие он относит к идеям, полученным на основе внешнего опыта. Различие между ними он видит в том, что идеи «первичных качеств» существуют объективно, поскольку появляются под воздействием на нас внешнего мира, а идеи «вторичных качеств» субъективны, зависят от реакции наших органов чувств на внешний мир: это представления о запахе, вкусе, цвете вещей и т.д. Идеи вторичных качеств – это результат «обдумывания» полученных от внешнего мира данных, они существуют лишь в нашем сознании, потому их качества всегда соответствую действия «первичных» качеств.

Он отмечает: «На опыте основывается все наше знание, от него оно, в конце концов, происходит. …но…разум во всем должен быть нашим последним судьей и руководителем». Локк ограничивает роль разума в познании «простыми эмпирическими суждениями». Посвятив, по словам Вольтера, почти половину жизни написанию истории человеческой души (разума) и границ наших познавательных возможностей, Локк приходит к заключению, что «познание никогда не будет в состоянии преодолеть все трудности и разрешить все вопросы … познание есть восприятие соответствия или несоответствия идей … Чувственное познание более ограничено, чем другие виды познания».

Социально-политические идеи Локка существенно отличаются от взглядов Гоббса. Он изложил их в работе **«Два трактата об управлении государством»**. По Локку, естественное состояние общества – это не «война всех против всех» (как у Гоббса), а «**состояние равенства**, в котором ... один имеет не больше, чем другой. Это состояние свободы, но … не … произвола». Свобода человека в обществе не может быть абсолютной. Ее, по Локку, ограничивает «естественный закон» (естественное право), который выражает и защищает интересы молодой, прогрессивной буржуазии – основного класса капиталистического общества. Этот закон един для всех – и для правителей, и для подданных.

Развивая эту концепцию, Локк утверждает, что любое законное правительство зиждется на «согласии управляемых», и, если правитель не выполняет условия естественного права, подданные вправе отказаться от договора.

Взгляды Локка на «естественное право» и общественный договор оказались более прогрессивные, чем у Гоббса. Он дополнил их учением о **разделении трех ветвей власти** (законодательной, исполнительной и федеративной). Тем самым был заложен концептуальный фундамент будущего демократического государства.

Локк, как «сын классового компромисса», нашел способ уравновесить соотношение и взаимоотношения различных слоев общества. Он первым среди представителей Нового времени научно обосновал подступы к решению проблемы легитимности власти, рассматривая **естественное состояние общества как состояние свободы и равенства**. Свободу человека может ограничить только естественный закон, согласно которому никто не имеет права ограничивать другого в его жизни, здоровье, свободе или имуществе, т.е. в «естественных правах». Но возможно это, по Локку, лишь при выполнении ряда условий: разделения ветвей власти; наличия общественного договора между правителем и подданными, который возникает на основе уважения естественного закона, естественного права. Все эти общественно важные решения отражают веяние времени, - писал Локк, - и все они находятся в диалектической взаимосвязи, каждое вытекает из другого и имеет смысл лишь при условии соблюдения остальных.

Один из наиболее одаренных и образованных людей своего времени, Локк как ученый выполнил поставленную перед собой задачу. Для своего надгробия он сочинил эпитафию: «…Он был воспитан как ученый, все свои дни и труды он посвятил постижению истины. Это ты можешь узнать из его сочинений».

**Бенедикт (Барух) Спиноза** (1632-1677 гг.) – математик, философ-рационалист, последователь Декарта. Разработал учение о единой универсальной причине мира – субстанции (Боге), атрибутами (неотъемлемыми свойствами) которой являются мышление и природа, а модусами (не столь существенными свойствами) – конечные предметы. По свидетельству Гегеля, он утверждал: «Истинной является лишь одна субстанция, атрибутами которой являются мышление и распространенность, или природа». Как и другие рационалисты этого времени, он считает главным источником знания мысли и понятия, присущие уму от рождения. В основе его учения лежит тезис «Кроме субстанции и модусов не существует ничего». Бог Спинозы – явление «абсолютно независимое и свободное», он есть **«развернутая природа»** и причина мира. Это – пантеизм.

И в природе, и в Боге нет ничего случайного, - утверждает мыслитель, - все предопределено и жестко детерминировано. Он обосновывает детерминизм следующим образом. Атрибуты, согласно Спинозе, «это сущностные характеристики, …формы действия Бога». Их бесконечное множество, и человеческий разум не в состоянии «усмотреть» все. Наиболее доступны для нашего понимания **мышление** и **протяжение,** которые независимы и несоединимы, но выражают единую божественную сущность природы.

Поскольку субстанция бесконечна, едина и неделима, связь между атрибутами и модусами, как связь между **природой творящей** и **природой сотворенной,** жестко обусловлена: в мире нет ничего случайного, «все имеет свою причину, и лишь субстанция имеет причину в самой себе». Иными словами, явления этих «двух природ» связаны причинно-следственными связями, а потому мир жестко детерминирован. Детерминизм Спинозы **механистический**, что соответствует уровню развития естествознания того времени. Он указывает на внешнюю взаимосвязь явлений, объясняя ее наличием единой субстанции. Но при этом игнорирует внутреннее единство противоположных начал.

В этическом учении о свободе воли человека ему в известной степени удается преодолеть этот недостаток. В основной своей работе - **«Этика»,** - в главе, которую он назвал «О Боге», Спиноза обосновал идею свободы через противоположное понятие - необходимость. Оба понятия сопоставимы, поскольку в Боге (субстанции) они совпадают. Понимание субстанции, в которой сливаются необходимость и свобода, связано для Спинозы с этической проблематикой. Бог свободен в своих свершениях, он исходит из собственной необходимости. Поэтому в природе царит необходимость, а в человеке степень его свободы определяется степенью разумного познания такого положения вещей. В обыденной жизни наше поведение зависит от инстинкта самосохранения и вытекающих из него аффектов (радости, печали и влечения). По мере освобождения от них, **человек** становится свободным. **Свобода есть познанная необходимость**, - заключает Спиноза. Свобода состоит в единстве разума и воли.

Последователь Декарта, немецкий математик, философ-рационалист **Готфрид Лейбниц** (1646-1716 гг.) разработал систему «плюралистического идеализма», основой которой является **«монадология»** - учение о своеобразных атомах мироздания, первоэлементах Бытия. Монады, по Лейбницу, это простые субстанции, они имеют духовную природу, целостны, активны, вечны. Каждая монада – самостоятельная единица бытия – автономна, «замкнута в себе», не взаимодействует с себе подобными. Это - «микросубстанции», микрокосмы, образы универсума. Тем не менее, все монады связаны между собой, «приспособлены» друг к другу. Такова божья воля. Лейбниц поясняет, что монады – «суть образы Вселенной, …средоточия полноты Вселенной, …центры, выражающие бесконечную периферию».

Каждая монада обладает только ей присущими определенными свойствами. Указывая на это, Лейбниц обосновывает основной принцип своей метафизики - внутренний принцип различия (принцип индивидуации), с помощью которого объясняется многообразие Бытия. Но каждой монаде свойственны и общие черты – различные степени «восприятия» и «осознания».

Рассматривая монаду как простую, неделимую субстанцию, Лейбниц выделяет четыре их разновидности (класса):

1) **низшие** («голые») монады – представители неорганической природы – «спят без сновидений»;

2) монады–**души** соответствуют животным, ониобладают ощущениями и смутными представлениями;

3) монадам-**духам** присущи четкие ощущения и представления, они образуют разумные души людей и наделены сознанием;

4)**высшая** монада – Бог. Все ее представления ясны и отчетливы.

Не прямо, но косвенно он признает теорию врожденных идей, поскольку «каждая монада потенциально содержит в себе всю полноту универсума». Расходится он с Декартом лишь в определении природы движения: оно присуще монадам, как и всем конечным формам, изначально, это – их внутренний принцип.

Божественная мудрость сказывается в том, что Бог «предусмотрел», чтобы все монады имели представления о Вселенной, а каждая из них имела к другим такое же отношение, какое и другие к каждой. Иными словами, каждая монада потенциально содержит в себе всю полноту универсума – все свое будущее и все свое прошлое. С этой точки зрения монады «приспособлены» друг к другу и мирозданию в целом. Эту идеальную связь Лейбниц назвал «предустановленной гармонией».

Монады имеют потенциальную возможность развития, поскольку каждая из них «наделена активной силой». Обосновывая **идею развития**, Лейбниц впервые в философии Нового времени высказывает предположение, что это явление **универсально**. Причинами развития, по его мнению, являются действующие и целевые причины, а потому материя и движение неразрывно взаимосвязаны.

В своей гносеологии он уточняет учение Декарта о врожденных идеях и критически оценивает пантеизм Спинозы, его «единую субстанцию, которая одновременно является и всем, и субстанцией». Г.Лейбниц полагает, что разум человека лишь «обладает врожденными принципами», которые могут развиться до идей или понятий. Он разделяет тезис сенсуалистов «ничегонет в разуме, что не прошло бы раньше через чувства»,дополняя его положением **– «кроме самого разума»**. Чувственное познание раскрывает случайное и эмпирическое, а рациональное – действительное, необходимое и существенное в мире.

Несмотря на критическое отношение к теории «врожденных идей», Лейбниц в своем учении продолжает линию идеализма, берущую начало в метафизике Декарта. Его метафизика подготовила благодатную почву для становления немецкой классической философии.

**Джордж Беркли** (1685-1753 гг.) в **«Трактате о принципах человеческого** **знания»** изложил собственную систему **субъективного идеализма**. Он не признает объективное существование вещей и внешнего мира, отрицает существование материи. Беркли развивает локковский сенсуализм с субъективно-идеалистических позиций. В отличие от Локка все качества Беркли рассматривает как вторичные. Например, такие качества как пространственные свойства и отношения, по его мнению, определяются способностями органов чувств человека, так как «**быть означает быть воспринимаемым»**. А потому, по Беркли, все вещи есть «комплексы наших ощущений», существуют они лишь в нашей мысли, хотя, - уточняет он, - возможно и непрерывное их существование. Он признает существование Бога как единого истинно сущего, выступает в защиту религии и критикует деизм, интерпретируя его как безбожие.

**Давид Юм** (1711-1776) – английский философ, психолог, историк, подводя итог своих исследований, вынужден был признать: «…меня приводит в ужас и смущение то безнадежное одиночество, на которое обрекает меня моя философская система». По-видимому, скептический настрой по отношению к своему творчеству на самом деле свидетельствует лишь о том, что как истинный ученый, Юм был требователен в первую очередь к себе. Тем интереснее будет познакомиться с его учением, которое высоко оценил сам Иммануил Кант: «Давид Юм разбудил меня от догматического сна».

В работах **«Диалоги о естественной религии»,** **«Трактат о человеческой природе»** и в основной своей книге **«Исследование о человеческом познании»** Юм выступает как **агностики** и **сенсуалист**. Однако источник наших ощущений он определить не берется. В отличие от Беркли, Юм не сомневается в том, что объективная реальность существует вне нашего разума, но подчеркивает, что «мы ее не знаем, несмотря на то, что владеем различными уровнями познания». Возможности нашего познания ограничены. Недоступны и возможность «прогрессивного познания», и раскрытие причинно-следственных связей между предметами и явлениями. Более того, - утверждает Юм, - в сознании нет ничего, кроме «впечатлений …и представлений». А они, соответственно, не имеют объективного (даже духовного) носителя. К восприятиям, полученным органами чувств или от рефлексии, разум ничего **не добавляет**, а лишь **соединяет и разделяет**. «Вся творческая сила ума сводится лишь к способности соединять, перемещать, увеличивать или уменьшать материал, доставляемый нам внешними чувствами и опытом».

Люди и не подозревают, что внешние объекты не что иное, как представления чувств, - заявляет Юм. И поясняет, почему это так. После постоянного соединения (в уме) мы ощущаем легкий переход от одной идеи к другой и устанавливающуюся в нашем воображении связь между ними. Для нас является обычным делом переносить наши собственные ощущения на объекты, от которых они зависят, и мы прилагаем это чувство к внешним объектам. Мы можем проверить наши представления о внешних объектах лишь на опыте. Но опыт не дает полного ответа. Что же является источником наших знаний - деятельность души, или какая-либо иная незнакомая нам причина? На этот важнейший вопрос ни у науки, ни у Юма нет ответа. Но он предостерегает нас от косности и догматизма в познании и показывает, что скептицизм – не худшее оружие в борьбе за объективность знания.

Юм поднял актуальный и по сей день вопрос о природе, формах и пределах понимания причинности, о сущности причинно-следственных связей. Его скепсис – это не столько констатация непознаваемости мира, сколько постановка самой проблемы познания, указание на то, что мы не можем ни доказать, ни опровергнуть, существует ли внешний мир как источник наших ощущений. И разум здесь ничем помочь не может, поскольку он «оперирует лишь содержанием наших ощущений». Его выводы будят в нас жажду познания, несмотря на скрытый в них пессимизм и агностицизм: «Руководителем в жизни является не разум, а привычка. Лишь она понуждает ум во всех случаях предполагать, что будущее соответствует прошлому». Но, каковы же истинные границы наших возможностей? Вопрос о природе и границах знания и познания для него остается открытым. Признавая это, и ощущая свое бессилие, Юм в «безнадежном одиночестве» считает ниже человеческого достоинства переносить нерешенную проблему в область веры. Он отрицает существование объективной духовной реальности, и не приемлет весьма распространенных у его предшественников доказательств существования Бога, основанных на «несовершенстве человека» или «целесообразном устройстве мира».

**7.3 Просветительская философия в Европе XVIII в. (Вольтер, Гольбах, Дидро, Руссо и др.)**

XVIII век в Европе называют эпохой Просвещения. Различают английское, немецкое, французское, русское, казахское Просвещение. В целом оно имело антифеодальную направленность, защищало и обосновывало интересы среднего сословия, и в первую очередь молодой, прогрессивной буржуазии. Но в каждой стране проявило себя по-своему. Мыслители этого времени критиковали существующие порядки, обосновывали решающую роль разума и просвещения, знаний и воспитания в социальном развитии, считая, что «Причина всех бедствий и несчастий людей состоит в их невежестве» (Гельвеций). Они «низвергли» метафизику XVII в., сделав ставку на материалистические теории XVIII в., поскольку занимались житейскими проблемами. Целью их было не элитарное знание, а просвещение и улучшение практической жизни народа. «Жизнь эта была направлена на … мирское наслаждение и мирские интересы, на земной мир. Ее антитеологической, антиметафизической, материалистической практике должны были соответствовать антитеологические, антиметафизические, материалистические теории» (К.Маркс).

Родина европейского Просвещения – Англия (Бэкон, Локк, Гоббс, Юм и др.). Классические основы европейского Просвещения заложили Дидро, д`Аламбер, Вольтер, Монтескье, Руссо. Они обосновали идею прогресса, занимались популяризацией достижений науки и философии, почти тридцать лет совместно занимались изданием 35 томов «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел». Дидро был идейным вдохновителем и главным редактором «Энциклопедии». Со своим соредактором- математиком и философом д’Аламбером он привлек к этому проекту Вольтера, Тюрго, Руссо, Монтескье Гольбаха, известных естествоиспытателей Бюффона и Добантона и многих других выдающихся деятелей эпохи.

Выдающийся представитель этой эпохи - **Шарль Луи Монтескье** (1689-1755 гг.), попытался объяснить генезис и сущность общества на основе естественных факторов. Он был одним из основоположников «географического направления в социологии»,т.н. **географического детерминизма.** Нравственный облик народа, характер его законов и образ правления обусловлены, по Монтескье, климатом, почвой, размером территории, на которой он живет.

В своей работе **«О духе законов»** он выделяет «естественные» и «позитивные» законы. Например, мир как естественный закон хотя и не вызывает у людей желание нападать на других, но они все же испытывают чувство неполноценности, неравенства. Позитивные законы регулируют отношения между людьми (международное право), между властью и подданными (общественное, политическое право) и гражданское право. Законы функционирования и развития общества обусловлены естественной средой, т.е. природой и климатом.

Он одним из первых обосновывает необходимость разделения и уравновешивания полномочий между **тремя ветвями власти** - законодательной, исполнительной и судебной. Его учение получило свое логическое завершение в конституционных актах во Франции конца XVII века, в Конституции США 1787 года.

**Вольтер (Франсуа Мари Аруэ)** (1694-1778 гг.) рассматривает философию как средство борьбы против неразумного устройства мира. Его основные философские произведения - **«Философские письма», «Основы философии Ньютона», «Философский словарь», «Кандид».**

Занявшись исследованием общества, человека и свободы, он трактует равенство как **равенство перед законом и правом**. В своем **«Философском словаре»** Вольтер абстрактно истолковывает понятие свободы каксвободу воли, которую ограничивает порядок целесообразно устроенного мира. Он принадлежит к числу мыслителей, которые своей острой критикой церкви и феодальных порядков осуществляли идеологическую подготовку французской буржуазной революции конца XVIII в.

В философии Вольтер был последователем сенсуализма Локка. Он считал, что опыт - источник познания. Вместе с тем, он является умеренным агностиком и деистом. Существование Бога Вольтер стремился доказать рационалистически, в противовес религиозно-мистическому учению об откровении. Бытие Бога, по Вольтеру, доказывается стройностью мироздания. Он настаивает на практической «пользе» религии, поскольку Бог нужен как «узда для простого народа», как гарантия «порядка». Наряду с этим Вольтер был борцом против католицизма, суеверий, предрассудков, фанатизма. Его философия полна противоречий: разящая критика католицизма, признание существование Бога и необходимости религии; критика абсолютизма и признание «просвещенного абсолютизма». Вольтер был идеологом крупной буржуазии, поскольку неравенство он считал извечным, непреложным законом мира.

**Жан Жак Руссо** (1712-1778) – французский философ, просветитель, моралист, писатель, выступил с резкой критикой существующих устоев общества, в котором нет социальной справедливости. Обосновал понятие прогресса, культ человека и природы; выдвинул концепции «идеальной морали» и «идеальных правил воспитания»; разработал теорию «Общественного договора».

Основное внимание в его творчестве уделяется проблеме неравенства людей и поиску ответа на вопрос, как преодолеть вред, наносимый простому человеку социальной несправедливостью? В работе **«О влиянии наук на нравы»** он пишет, что развитие цивилизации, науки и искусства отдалило человека от природы. Наука и культура создают искусственные потребности, которые заставляют человека **«казаться», а не «быть».** В другой работе - **«Рассуждение о происхождении и причинах неравенства между людьми»** - он проводит мысль о том, что от природы все люди равны. Неравенство между людьми не существует изначально, а «проистекает из имущественного расслоения». Оно – следствие появления частной собственности (в первую очередь – на землю).

Руссо различает три вида неравенства - физическое, имущественное, политическое. Все три «противоестественны и ужасны». С возникновением государства, призванного выступать гарантом мира и защищать интересы граждан, неравенство усиливается. «Третья ступень неравенства» возникает в результате перерождения власти в деспотизм, когда правитель обманывает и закон, и народ. Руссо называет такое положение вещей «всеобщим равенством в бесправии людей». Он мечтает о «естественном состоянии общества», в котором все равны, нравственно не испорчены, так как «где нет собственности, там нет и неравенства». Выход ему видится в отказе от благ цивилизации, которая калечит и развращает людей и физически, и нравственно, в возврате к первозданной чистоте природной жизни. Руссо выдвигает лозунг: **«Назад, к природе!»**

В **«Общественном договоре»** возникновение государства определяется Руссо как «заговор богатых». Но, если это так, - рассуждает он, то, как избавиться от деспотизма? Решение этой проблемы просветитель видит в демократизации власти, то есть в участии народа в законодательной деятельности. Только в этом случае государство будет выполнять свои прямые обязанности – обеспечивать защиту, равноправие и свободу своих граждан. Чтобы добиться этого, граждане должны заключить «Общественный договор», в котором прописаны права и обязанности обеих сторон.

В работе **«Эмиль, или о воспитании»** Руссо резко критиковал старую феодально-сословную систему воспитания. Он пишет, что целью воспитания должна быть подготовка активных граждан, уважающих труд, свободных от пороков и высоко моральных. Как и другие просветители, Руссо переоценивал роль воспитания в общественной жизни, делегируя ему формирование «нового человека», решение основных моральных и социальных проблем.

**Дени Дидро** (1713-1784) принадлежит к когорте французских материалистов – Ламетри, Гольбаха, Гельвеция и др., - широко использовавших в своих исследованиях достижения естественных наук, физики, математики и астрономии, английских эмпириков. Он - идейный вдохновитель масштабного просветительского проекта, длившегося три десятилетия, - издания **«Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусства и ремесел»**.

В своих исследованиях Дидро помимо критики устоев «не соответствующего человеческому разуму» феодального общества особое внимание уделял проблемам теории познания, религии, этики и теории искусства. Свои философские воззрения он изложил в работах **«Мысли об объяснении природы», «Разговор д`Аламбера с Дидро» и «Философские принципы материи и движения»**.

По приглашению Екатерины II, объявившей себя последовательницей французских просветителей, Дидро почти год провел в России, ежедневно консультируя императрицу по разработке и принятию государственных законов; по вопросам социально-экономических преобразований в стране; отмене крепостного права; открытию Российского университета. Он предложил Екатерине проект «преобразования России в конституционную монархию с избираемым народом парламентом». Но попытка просветителя «просветить императрицу» закончилась крахом. Его проекты были приняты благосклонно и погребены в архивах Адмиралтейства. По-видимому, их время еще не пришло. Для преобразования действительности благих намерений было недостаточно.

Дидро обосновал идею бесконечности, материального единства и развития мира. Он утверждал, что сознание (мышление) и бытие (действительность), несмотря на свою противоположность, едины, поскольку являются атрибутами одной и той же субстанция – материи. Бытием в собственном смысле, согласно Дидро, обладают только материя и движение. Природа материальна, она и есть субстанция (основа всего), содержащая в себе все. Чувственность – одно из свойств неорганической природы. Весь мир более или менее одушевлен. Материи свойственны активность, движение. Абсолютный покой – это абстракция, его нет в природе. Как не существует и духовной субстанции без ее носителя.

В теории познания Дидро, как и другие материалисты его времени, утверждал, что «нет различия между чувственностью и мышлением», а источником знания являются ощущения: мышление есть «переработанное ощущение». Идеи в нашем мозгу появляются под воздействием слова, которое выступает своеобразным «пусковым крючком», дешифратором действительности. Оно отсекает («отвлекает») мыслящего от множества частных свойств вещей и выражает то общее, что характерно для многих из них.

Раскрывая единство и взаимосвязь чувственного восприятия и мышления, Дидро показал, что «мышление в отрыве от фактов впадает в пустые спекуляции, а накопление фактов без рациональной обработки приводит к хаосу». Иными словами, устойчивость знаний проистекает из связи с природой, из жизненного опыта и из способности делать умозаключения на основе этого опыта.

Отвергая религиозную мораль, Дидро в основу нравственного поведения людей положил их стремление к счастью. Он пропагандировал разумное сочетание личных и общественных интересов. Объясняя природу как материалист, этот выдающийся «энциклопедист», однако, остался идеалистом-утопистом при рассмотрении общественных отношений. Характер общественного строя он ставил в зависимость от политической организации общества, которая с его точки зрения возникает из существующего законодательства и, в конечном счете, из господствующих в обществе идей. Свои надежды на разумное устройство общества Дидро связывал с появлением «просвещенного государя».

В комментариях к переводу труда Шафтсбери **«Исследование о заслуге и добродетели»** Дидро показал себя далеко неправоверным католиком. Здесь он высказывает некоторые атеистические идеи и выражает сомнение в том, что религиозные верования сами по себе способны внушить их обладателю добродетель.

**Гельвеций Клод Адриан** (1715-1771 гг.) - выдающийся представитель французского материализма и атеизма XVIII в., один из идейных предшественников деятелей буржуазной революции во Франции, автор работ **«Об Уме», «О человеке».** Маркс отмечал, что в его работах, развивающих линию локковского сенсуализма, «материализм получает собственно французский характер». Главные моменты его учения – это природное равенство человеческих способностей, единство успехов разума с успехами промышленности и вера во всемогущество воспитания. Правильно понятый личный интерес составляет основу его морали.

Гельвеций признает реально существующим только материальное бытие. Мир, - по Гельвецию, - «не что иное, как движущаяся материя, а пространство и время – формы ее существования». Вслед за Ламетри и Гольбахом Гельвеций относит человека к общей системе природы, называет его природным существом. За основательно разработанную концепцию человека парижский парламент приговорил основную работу Гельвеция **«О человеке»** к сожжению.

Усилившиеся репрессии против свободомыслия не остановили его. Гельвеций продолжил свои исследования. Возникающие в человеческой голове представления и понятия он рассматривает как вторичные по отношению к материальной действительности. Выступая в качестве воинствующего атеиста, Гельвецийобъясняет веру в Бога результатом невежества одних и сознательного обмана других.

**Ламетри Жюльен Оффрэ** (1709-1751 гг.) сыграл значительную роль в идейной подготовке французской буржуазной революции конца XVIII в. Маркс за смелость его суждений в **«Святом семействе»** назвал Ламетри «центром» направления, вырастающего из «физики» Декарта.

Как врач королевской гвардии, Ламетри участвовал в военных действиях и тяжело заболел. Наблюдая как исследователь, течение своей болезни, он пришел к выводу, что психика человека обусловлена физиологией. Развивая свою концепцию, Ламетри дополнил ее философскими обоснованиями и выдвинул идею, согласно которой единственной субстанцией является материя. В своем первом философском труде – **«Естественная история души»** - он обобщил эти выводы, заложив основу для развития материализма Нового времени. И автор, и книга подверглись травле за критическое отношение к религии и идеализму.

Используя данные естественных наук, Ламетри во второй своей работе - **«Человек-машина»** обосновал основные принципы механистического материализма. Как и другие французские материалисты, Ламетри развивал физику Декарта и сенсуализм Локка. Под «душой» он понимал способность человека чувствовать и мыслить: чувства являются надежным руководителем в повседневной жизни. В понимании общественных явлений Ламетри исходил из того, что социальная жизнь определяется интересами людей, интересы же людей зависят от господствующих в обществе идей.

**Гольбах Поль Анри** (1723 – 1789 гг.) - идеолог французской революционной буржуазии, участник «Энциклопедии», автор книги **«Система природы».** Гольбах определяет природу как причину всего сущего. Материя, по Гольбаху, - это объективная реальность, воздействующая на органы чувств человека. Его большой заслугой является признание им **движения как неотъемлемого атрибута материи.**

Таким образом, просветители показали, что само по себе развитие наук не избавит людей от невежества. Лишь всеобщее просвещение, включая самого монарха, откроет путь социальному прогрессу, в основе которого лежит социальное равенство людей, свобода и братство.

**Контрольные вопросы**

Эмпиризм и индуктивный метод Ф.Бэкона.

Метафизика и дедуктивный метод Р.Декарта.

Учение о субстанции Спинозы.

Учение Т. Гоббса о государстве.

В чем проявляется специфика «Монадологии» Лейбница?

**Глава 8 Западноевропейская философия конца XVIII-XIX вв.**

**8.1 Онтология и теория познания, метафизика и диалектика, идеализм и антропологический материализм в немецкой классической философии (И. Кант, И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель, Л. Фейербах)**

Для философии XIX в. характерны столкновение противоположных мировоззрений, интенсивность теоретических споров, обилие течений и имен. Так, классическая философия в Германии в определенном смысле возродила принципы рационализма, здесь заново была осмыслена просветительская традиция. С одной стороны, философия этого периода унаследовала от французского материализма веру в прогресс и разум, затем поднятую на уровень социальной науки Марксом и Энгельсом. С другой стороны, многие философы второй половины XIX века с позиции иррационализма занялись субъективистскими интерпретациями классической философии, образовывая все новые идеалистические и материалистические учения с приставкой «нео». У истоков классического немецкого идеализма стоят четыре великих выдающихся мыслителя конца XVIII - первой трети XIX в. - Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель.

**Кант Иммануил** (1724-1804 гг.) - основоположник немецкого классического идеализма, автор произведений **«Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения»** и др. В творчестве Канта выделяют два периода: докритический и критический.

На первом этапе своего творчества Кант придерживался новых для того времени натурфилософских идей. В трактате **«Всеобщая и естественная теория неба»** он выдвинул гипотезу о естественных причинах возникновения Солнечной системы из газообразной туманности, в дальнейшем получившей известность как небулярная теория Канта-Лапласа. Она исключает идею сотворения мира и обосновывает целесообразность, историзм развития неорганической и органической природы. Однако Кант не ставит под сомнение существование Бога, а отмечает, что в то время как «природа украшает вечность разнообразием явлений, Бог в своем неустанном творении создает материал для образования еще больших миров».

Во второй период творчества Кант разрабатывает **трансцендентальную** философию, т.е. систему понятий об **априорном** (внеопытном) познании предметов, и называет ее критическим идеализмом. Он исследует сущность и границы научного познания и условия, при которых это познание возможно.

**«Критика чистого разума»** посвящена критической оценке наших познавательных возможностей. Познание, по Канту, имеет два уровня знания: эмпирические знания (полученные опытным путем) и внеопытные. Априорные знания – категории, понятия, общие представления – предшествуют чувственному опыту, они обуславливают упорядочение данных, полученных опытным путем и «вкладывают» в них определенные значения, соединяя эмпирические знания во времени и пространстве.

Отвечая на вопрос «Что я могу знать?». Кант подчеркивает, что ни опыт, ни наука невозможны до того, пока к чувственным данным не будет прибавлено определение, принципами которого являются суждение, временное и пространственное созерцание: «опытное знание единично, случайно, априорное – всеобще, необходимо».

Критически оценивая возможности теоретического познания, Кант отмечает, что оно **ограничено** и **антиномично**. Антиномичность (противоречивость) познания обусловлена тем, что мир для нас разделен на доступные теоретическому знанию **«явления»** (феномены) и непознаваемые **«вещи в себе»** (ноумены). Противоречивость данного уровня познания коренится в самой природе мышления, которое не способно «охватить мир в целом без опоры на чувственное созерцание».

«Новая» философия, по Канту, должна критиковать не только «чистый» разум (теоретическое познание), но и «практический» разум (мораль, нравственность и поведение). Эта философия должна не конструировать картину мира, а заниматься только критикой достоверного знания для установления его экстенсивности и границ.

Мир человека Кант рассматривает через призму его сознания. Вещи мира и сам мир в целом существуют сами по себе, независимо от сознания и людям «не явлены». Когда же они нам «являются», то результаты их осознания уже неотделимы от человека.

В «**Критике практического разума**» Кант подчеркивает, что, если «существует наука действительно нужная человеку, то это та, которой он учит – а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире – и оттуда учиться тому, **каким надо быть**, чтобы быть человеком».

Чтобы оставаться человеком, необходимо руководствоваться тремя максимами (нормами):

- поступать согласно правилам, которые могут стать всеобщим законом;

- в своих поступках исходить из того, что человек – высшая ценность, его нельзя использовать как средство для достижения цели;

- все поступки должны быть ориентированы на достижение общего блага.

Кант назвал эти нормы моральным законом, **категорическим императивом**, которым должен руководствоваться в своем поведении каждый.

Обосновывая категорический императив, Кант рассматривает проблему человека вне связи с религией, поскольку он самодостаточен благодаря практическому разуму. В работе **«Метафизические основания правовой науки»** он показал, что свобода человека обусловлена тем, что связь между чувственным стимулом и поведением не имеет прямой необходимой связи, хотя и выступает как обусловленность. Как автономное существо человек **является «целью в себе», тогда как остальные животные являются средствами.**

**И.Фихте** (1762-1814 гг.) продолжил обоснование трансцендентальной философии Канта и попытался преодолеть свойственные ей противоречия. Выстраивая собственную философскую систему, он противопоставил ее механистическому детерминизму Нового времени, не различавшему природную и общественную сферы бытия, обосновал тезис об «автономности «Я».

Фихте онтологизирует идеальное начало, противопоставляя «Я», которое он характеризует как «непрестанную духовную деятельность», - «не-Я» (природе, внешнему миру). Деятельность «Я», по его мнению, заключается в том, что оно стремится осознать себя и «отчуждается» от «не-Я», оказывающего на него внешнее воздействие. «Я» и «не-Я» - **субъект и объект** – противостоят друг другу, взаимно ограничивая друг друга, и в то же время предполагают друг друга.

Фихте отмечает: «Как может объективное стать субъективным, бытие для себя представляемым – в этом я вижу главную проблему всякой философии». Он заключает с позиций **субъективного идеализма**, что в том, «что мы называем познанием и рассмотрением вещей, мы рассматриваем и познаем всегда только самих себя; во всем нашем сознании мы не знаем ничего, кроме нас самих и наших собственных определений». В его системе «Я» определяется через «не-Я», а «не-Я» определяется через «Я». По существу, здесь Фихте говорит о том, что без «Я» нет «не-Я»; иными словами, «без **меня** для **меня** нет «мира».

Суть своего учения Фихте выразил следующим образом: «Я противополагаю в не-Я, делимому «Я» делимое «не-Я». За пределы этого познания не заходит никакая философия; добраться же до него должна каждая основательная философия; и поскольку она это делает, она становится **наукоучением**» (т.е. философией).

Признавая «Я» (мышление, сознание) основной реальностью, Фихте пишет в **«Основах общего наукоучения»,** что оно активно по своей природе. Деятельность «Я» направлена на самосознание (самопознание). В реальности «Я» нельзя сомневаться: **«Я» есть я», - это основной закон мышления».** Процесс осознания самого «Я» происходит через внешний «эмпирический» опыт: «не - Я» воздействуя на «Я», ограничивает его деятельность. «Я» приспосабливает к себе, подстраивает под себя и природную, и общественную среду, «очеловечивая» ее». Из этого Фихте заключает, что природа является отчужденным продуктом «Я».

Мир, по Фихте, каким мы его представляем, является таковым, потому что таким его «делает» практическое отношение к нему «Я». В процессе самосознания «чистое Я» разрешает противоречие, имеющееся между **субъектом** **и объектом.** Согласно Фихте, мыслительная деятельность людей на интуитивном уровне активно и целенаправленно изменяет мир. Следовательно, «не-Я», т.е. внешний мир, есть бессознательный процесс объективации творческого «Я». Это «Я» как активная и творческая **деятельность познающего** **мышления** и есть подлинное бытие, в отличие от кантовской «вещи в себе».

Давая оценку «наукоучения» Фихте, российский ученый П.Таранов отмечает, что он является «…**философом культуры**, т.е. аналитиком той реальности, которая не **до** человека (а именно она была объектом рассмотрения его предшественников), но **после** человека, т.е. благодаря нему. Такой философии мира,…отмеченного человеческим присутствием, до Фихте не было».

Во второй период своей деятельности Фихте объявляет основой своей философии **абсолютное бытие**. Абсолютное бытие философа равнозначно Богу. Основное значение философии активности Фихте состоит в раскрытии творческой природы человеческого мышления, динамичности и противоречивости процесса познания. Между субъектом (человеком) и объектом (внешним миром) всегда имеет место взаимодействие, в ходе которого изменяются «обе стороны противоречия». Фихте верил в реальную возможность познания мира и обретения человеком практической власти над окружающей природой. Он подчеркивает, что нравственная задача человечества состоит в преобразовании природы и общества таким образом, чтобы они «зеркально отражали сущность человеческого «Я». При этом Фихте уточняет: «…совершенствование самого себя посредством свободно использованного влияния на нас других и совершенствование других путем обратного воздействия на них как на свободных существ – вот наше назначение в обществе».

Учение трансцендентальной (умозрительной) философии **Шеллинга** (1775–1854 гг.) – это еще одна попытка в истории европейской философии (вслед за Лейбницем, Спинозой и др.) - разработать с позиций объективного идеализма новую «истинную философию». Он назвал ее «философией тождества» и поэтапно изложил в ряде своих работ **«Идеи к философии природы», «Система трансцендентального идеализма», «Дальнейшее изложение моей философской системы».**

Поиск нового базиса для своей философии Шеллинг начал с обоснования идеальной сущности природы, выдвинув тезис, что, ей присущи «деятельные силы», воплощающие новые виды материального бытия – от простейших форм до мыслящих существ. Он отверг материалистический эволюционизм, господствовавший в естествознании XIX в., и обосновывавший естественное преобразование одних видов органического мира в другие, заменив этот подход идеалистическим и, по сути своей, теологическим объяснением. В выдвинутой Шеллингом концепции имеется «рациональное зерно» - идея, согласно которой развитие природы происходит в результате борьбы противоположностей, а, следовательно, это диалектический процесс. Иными словами, он распространил диалектический подход с деятельности человеческого сознания (по Фихте) на мировой процесс в целом и природу в частности.

В своем главном философском труде **«Система трансцендентальной философии идеализма»** Шеллинг обосновал «философию тождества», т.е. абсолютного тождества объективного и субъективного как первоосновы всего сущего. Главную теоретическую часть («теоретическую философию») он дополнил «практической» философией, философией природных целей и философией искусства. В «практической» философии Шеллинг рассматривает «проявление и реализацию человеческой свободы». Он подчеркивает, что человеческая свобода имеет социально-исторический характер, она диалектична по своей сути и представляет собой полное **единство свободы и необходимости**. Это противоречивое единство, по Шеллингу, должно быть «условием самой истории». Но, - продолжает он, - «в истории царит «слепая необходимость», перед которой индивиды со своими субъективными целями и замыслами бессильны. Иными словами, за действиями людей Шеллинг видит «таинственную руку» истории, судьбы. Сами же люди **«отчуждены от** **истории**». Чтобы избежать отчуждения, человек должен стремиться воссоединиться с Богом (Абсолютом), в котором все противоречия разрешимы. В этом Шеллинг видит сокровенный смысл истории, которая ему «представляется беспрерывным и постепенно осуществляющимся откровением Абсолюта».

Противоречие между объективным и субъективным, теоретическим и практическим он решает в своем учении иррационалистически, отдавая предпочтение высшему виду творчества – **искусству**. Выбор этот обусловлен тем, что искусство для Шеллинга – «цель в себе», это высшая форма постижения абсолютного тождества. Искусство, по его мнению, – это откровение. Только искусство как «единственное и от века существующее откровение», позволяет людям постичь абсолютное тождество. В нем постигается реальность «вечного бытия», т.е. Бога. Художник в этом случаи выступает как «мистическое существо, которое творит в беспамятстве». Искусство выше морали, выше практической пользы и философии, так как только ему под силу разрешить противоречие между сознательным (разумным) и бессознательным (вдохновением). Обосновывая этот тезис, Шеллинг заключает, что наступило время «новой мифологии», нового религиозного сознания, - время, когда все науки и философия вновь должны влиться в океан искусства (поэзии), из которого они на заре человеческой культуры все вышли.

**Гегель Георг Вильгельм Фридрих** (1770–1831 гг.) в своем творчестве охватил и осмыслил широкий круг областей философского знания – диалектику, логику, гносеологию, историю и право, философию истории. Главное в его творчестве - **диалектика** как теория развития всего сущего и метод философского познания объективной действительности. Философскую систему Гегеля принято называть системой объективного диалектического идеализма.

В истории философии большое значение имеет критика Гегелем агностицизма в учении о познании Канта. Стимулом развития мира, по Гегелю, является познание и устремленность к нему. В основе всего, что существует, лежит «понятие» - олицетворение всех будущих вещей, т.е. абсолютно духовное образование. «Абсолютный дух» (Абсолютная идея) реализует себя как развивающееся познание. Гегель утверждает, что исследование познания возможно только в процессе самого познания и критикует субъективистское противопоставление Кантом «сущности» и «явления».

В **«Науке логики»** Гегель показал, что сущность «является», а явление «существенно». Между ними нет непреодолимой грани. Отвергая кантовское положение о непознаваемости «вещи в себе», Гегель утверждает, что не существует ничего непознаваемого. Столь же решительно выступал Гегель и против философии (наукоучения) Фихте: природа и общество не могут быть выведены из человеческого «Я» (самосознания), равно как и не могут быть сведены к нему.

Критически оценив агностицизм Канта и субъективный идеализм Фихте, Гегель сосредоточил свое внимание на изучении процесса познания. Он утверждал, что научные категории не являются субъективными, не представляют собой достояние одного лишь субъекта. Они **объективны,** т.е. существуют независимо от субъекта, и внутренне присущи самим предметам, образуя духовную основу всего материального.

Основным во всей философской системе Гегеля является **понятие Абсолютной идеи**. Он понимал ее как некий целостный **мировой разум**, сущность и внутреннее содержание всех вещей. Абсолютная идея (мировой дух, мировой разум), по его мнению, в скрытом виде содержит в себе все возможные природные, общественные и духовные явления. В рамках этой концепции развитие духовной культуры человечества трактуется им как постепенное выявление творческих сил «мирового разума». А духовное развитие индивида воспроизводит стадии самопознания «мирового духа» - от момента «наименования чувственно данных вещей» до «абсолютного знания», т.е. знания форм и законов, которые изнутри управляют всем процессом духовного развития».

В теоретической системе Гегеля исходный принцип - **тождество бытия и мышления**. Его смысл в том, что «логическое предшествует историческому». Иными словами, понять сущность исторического процесса можно лишь тогда, когда он прошел, все стадии своего развития и дошел до высшей точки. На высшей стадии развития исторического процесса проявляется его сущность. Логика его развития определяется идеей, ради самореализации которой развертывается исторический процесс. Следовательно, законы логики являются подлинными законами природы и исторического процесса. Потому Гегель утверждает, что мировой процесс разумен, логичен и закономерен, развивается от низшего к высшему: - **«Все действительное разумно, все разумное рано или поздно становится действительным».**

В **«Науке логики»** Гегель рассматривает содержание трех основных законов и категорий идеалистической диалектики: «бытие», «ничто», «качество», «количество», «мера», «сущность», «тождество», «различие», «противоречие», «необходимость и случайность», «возможность и действительность». Рассматривая развитие категорий, он выводит их одну из другой и подчеркивает, что все категории связаны друг с другом и выражают сущность познания и всеобщие связи бытия. Категории, по Гегелю, это основа реальности, «определения мысли», а природа есть низшее, органическое, «конечное» воплощение (инобытие, самоотрицание) «абсолютной идеи». Все, что существует в природе, является порождением, объективацией (инобытием) идей сферы духа.

С позиций объективного идеализма Гегель в **«Феноменологии** **духа»** определяет сознание как «самоосознанную реальность, которая – если она стремится осознать себя в человеке – должна быть сама близка по характеру к идее, в которой она себя осознает». В «Науке логики» Абсолют (Абсолютная идея) рассматривается Гегелем как «определения мысли» и как основные силы, которые формируют мир по своему образу и подобию. Развивая эту концепцию в **«Философии природы»,** он показывает, как происходит «распредмечивание» (раскрытие, реализация) бытия природы Следующая ступень самопознания и самореализации Абсолютной идеи **– субъективное** (человеческая психика) и **объективные** предпосылки (общество, история) самосознания этих понятий, как формы их самосознания, исследуется в **«Философии духа».**

Наиболее глубоким выражением процессов, составляющих содержание Абсолютной идеи, мыслитель считал не природу, а развитие духовной жизни человечества, т.е. форм общественного сознания (искусства, религии и философии). Философия для него символизирует высшую форму саморазвития «Абсолютной идеи» (логики). Поэтому и собственно историю философии Гегель определяет как историю самопознания «абсолютного духа». Философское знание для него имеет абсолютный характер. На этом этапе завершается процесс самопознания Абсолютной идеи, и, следовательно, завершается философия, - утверждает Гегель.

По мнению Вл. Соловьева, для Гегеля «сам Бог лишь философствующий ум, который только в совершенной философии достигает и своего собственного абсолютного совершенства». Эта оценка не лишена основания, так как Гегель действительно был убежден, что созданием его учения «**развитие философии завершено»**, поскольку оно раскрыло возникновение, развитие и самопознание абсолютного Духа. По Гегелю, в его философии, как последней ступени саморазвития Духа, Абсолютная идея познает саму себя, завершая процесс самопознания, и тем самым возвращается к духовному «истоку». Он провозглашает, что на этом этапе саморазвития Абсолютной идеи мир, как «непосредственно сущее, постигается на уровне человеческого духа (мышления), … т.е. на точке зрения искусства, религии и философии».

**Людвиг Фейербах** (1804-1872 гг.) - последний представитель немецкой классической философии, материалист, обосновавший **антропологический принцип** в философии. Критически оценивая идеалистическую линию в новоевропейской философии, которая, по его мнению, представляет собой лишь теоретическое обоснование религии, Фейербах заявляет, что философию следует развернуть лицом к человеку: ее задача – не «очеловечивать Бога», а признать в человеке субъекта. На место гегелевского Абсолюта должна быть поставлена человеческая сущность, являющаяся «его скрытым основанием и его «тайной». Философия должна заняться рассмотрением не отвлеченных начал, не мышления, а бытия человека и через него – мира.

Об этом в работе **«Основы философии будущего»** он говорит: «Новая философия делает человека, а вместе с тем и природу, как его базис, единственным, универсальным и высшим предметом философии».

Критикуя идеализм Гегеля, Л.Фейербах создает новую философию, которая должна быть направлена не на изучение «мысли о действительности, а на саму действительность». Он говорит: «Философия есть наука действительности в ее подлинности и целостности, но воплощением действительности является природа (природа в наиболее универсальном смысле слова)». Воплощением природы, ее высшим венцом является человек, который составляет подлинный, непосредственный предмет философии. Отсюда рождается афоризм Фейербаха: «**Тайна новой философии есть антропология»**.

Атеизм Фейербаха не сводится к простому отрицанию Бога. Он не стремится упразднить религию вообще, а призывает заменить «старую религию», основанную на вере в сверхъестественное, новой - «религией любви». Любовь он рассматривает как сущность и цель человеческой жизни, и индивидуальной, и общественной. Вместо любви к Богу новая религия должна проповедовать любовь человека к «человеку вообще», - пишет он в работе **«Сущность христианства», -** любовь должна стать универсальным законом разума и природы. Он замечает: «Человек является предметом любви, потому что он есть самоцель, разумное и способное к любви существо. Это есть закон рода, закон разума. Любовь должна быть непосредственной любовью, и только непосредственная любовь есть любовь». Человек для Фейербаха – не «божья тварь», а родовое существо, его природа «биологична».

Отличительные качества человека – внутренняя свобода, сила мысли, способность чувствовать, универсальность, - делают его одухотворенным, моральным, наполняют философским смыслом и любовью человеческое бытие. Он исходит из того, что воплощение Бога в некоторую телесную оболочку в форме человека есть проявление его сущности не только в разумности, нравственности, но и чувственности и телесности. Из этого следует, что причиной воплощения Бога на самом деле является представление человека о себе, в его потребности к состраданию. Бог, по Фейербаху, это «идеальный человек вообще».

**8.2 Марксистская философия: критика предшественников и современников; основные идеи и принципы диалектического и исторического материализма; теория и методология материалистического понимания истории; концепция практики (К.Маркс, Ф.Энгельс, Г.В. Плеханов, В.И. Ленин)**

В развитии марксисткой философии можно выделить несколько этапов. **Первый** характеризуется переходом Маркса и Энгельса от идеализма и революционного демократизма к диалектическому и историческому материализму (с конца 30-х до конца 40-х годов XIX в.). Основоположники марксистской философии **Карл Маркс**(1818-1883 гг.) и **Фридрих Энгельс**(1820-1895 гг.) выступили против философии Гегеля и его идеалистических последователей — младогегельянцев. В работах **«Святое семейство»** и **«Немецкая идеология»** они обосновали «новую философию», которая общественные явления исследует с позиций материализма и диалектики. Так, например, роль народных масс в истории была понята Марксом и Энгельсом после того, как они, во-первых, поставили вопрос о главной движущей силе истории, которая, по их мнению, находится не в идеях, а в деятельности народных масс. В «Немецкой идеологии» они впервые дали развернутую критику недостатков материализма Фейербаха, которую Маркс начал в 1845 г. в «**Тезисах о Фейербахе».** К ним были отнесены созерцательность, метафизичность и односторонность.

На **втором этапе** осуществляется дальнейшее развитие марксисткой философии, расширяется круг рассматриваемых проблем и уточняются отдельные положения. Так, Маркс и Энгельс разработали концепцию **материалистического понимания истории**. Суть ее заключается в том, чтобы, исходя из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс общественного производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения, т.е. **гражданское общество** на его различных ступенях развития как основу всей истории. В рамках этого учения они раскрыли деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснили различные теоретические взгляды и формы сознания, в том числе религию, философию, мораль и т.д. Основоположники марксизма проследили, как на этой социальной основе возникают различные формы общественного сознания и, оттолкнувшись от этого, объяснили процесс развития общества в целом. В ходе анализа этих проблем, они обратили внимание на то, что сознание — это не абсолютно самостоятельная сила, а, как и все явления в обществе, оно имеет свое основание в материальном жизненном процессе. Последовательно применив принципы материализма к историческим явлениям, они разработали основополагающие законы общественного бытия и общественного сознания (бытие определяет сознание; базис первичен, надстройка вторична, но между ними существует взаимосвязь; основой жизни общества является материальный способ производства и т.д.).

В работах **«Капитал», «Экономико-философские рукописи 1844 года»,** **«Немецкая идеология», «К критике политической экономии»** показано, что общество развивается по объективным законам, естественным путем – от одной формации (ступени) к другой. Основой этого развития является становление, развитие и смена способов производства материальных благ и форм собственности. Таким образом, Маркс сместил центр философских исследований из области отвлеченных, умозрительных рассуждений в область материально-практической деятельности людей. Тем самым была раскрыта **определяющая роль практики в человеческом обществе и истории человечества.**

Уже в ранних работах Маркс писал о преобразующей, а не только объяснительной функции теоретической мысли, в том числе философской. В дальнейшем он связал эту функцию с тем, что **теория служит практике, а практика** **определяет теорию:** «До сих пор философы лишь различным способом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы его изменить». Эта концепция **единства теории и практики** легла в основу марксистского учения о преобразовании капиталистического общества, основанного на господстве частной собственности, эксплуатации народных масс и насилии, в коммунистическое.

Классики марксизма наметили различные подходы к пониманию практики: практика — предметная деятельность; практика - это деятельность людей, направленная на преобразование природы и общества; практика - это общественно-историческая деятельность людей; она является основным критерием истины в познании; практика - характеристика человеческой жизнедеятельности.

Маркс и Энгельс неоднократно подчеркивали свою приверженность к диалектике, но не в гегелевском (идеалистическом) ее толковании. Такая диалектика, по образному выражению Энгельса, «стоит на голове». Основоположники марксизма разработали новую историческую форму диалектики **- материалистическую диалектику.** Они исходили из того, что основой сущего является материальное бытие: «Бытие определяет сознание». В **«Капитале»**  Маркс показал, что диалектика суть теория и методология познания законов капиталистического общества и человеческой истории. Исследует он эти законы на основе методов восхождения от абстрактного к конкретному, единства исторического и логического.

По Марксу, основой общественной жизни является способ производства материальных благ. Он подразделяет его на производительные силы и производственные отношения. **Производственные отношения** (т.е. такие, которые складываются между людьми при производстве материальных благ) составляют материальный **базис** общества, а над ним «надстраиваются» такие формы общественного сознания, как наука, культура, искусство, политика, право, мораль, философия, религия. «Способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание».

Проанализировав начальную стадию развития капиталистического общества, Маркс обосновал проблему человеческого отчуждения и самоотчуждения, основу которого он усматривал в господстве частной собственности на средства производства и анархии рыночной стихии. В ходе перманентной (мировой) пролетарской революции возможна отмена частной собственности на средства производства, смена способов производства и, как следствие этих преобразований, место антагонистических классов займет ассоциация больших общественных групп, для которой «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех». С созданием достойных человека условий социальной жизни проблема отчуждения будет решена. Марксова концепция отчуждения легла в основу ведущих парадигм человековедения ХХ века.

Маркс разработал концепцию, согласно которой история человеческого общества представляет собой ряд сменяющих друг друга общественно-экономических формаций, в которых главную роль играет способ производства материальных благ. Он различал от двух до пяти формаций: первобытнообщинный строй; рабовладение; феодализм (крепостной строй); капиталистический строй; коммунистический (социалистический) строй.

Ф. Энгельс в работах **«Анти-Дюринг», «Диалектика природы»** сформулировал основные законы диалектики: 1) закон единства и борьбы противоположностей (закон диалектического противоречия); 2) закон перехода количества в качество и обратно (закон перехода количественных изменений в качественные); 3) закон отрицание отрицания.

Для **третьего этапа** характерно, прежде всего, распространение марксисткой философии в различных национальных и региональных культурах. В России она представлена творчеством Г.В. Плеханова и В.И. Ленина, в Германии - Ф.Меринга, Р.Люксембург и К. Каутского, в Италии - А. Лабриола и А. Грамши.

Отличительной особенностью российского марксизма была его практическая направленность на изменение общественно-политического строя. Первым русским марксистом был **Г.В. Плеханов** (1856-1918 гг.). В своих произведениях **«К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», «Очерки по истории материализма», «Основные вопросы марксизма», «О роли личности в истории»** он раскрывает философские и социальные основания марксизма.

Марксизм, по Плеханову, это целостное миросозерцание, современная, высшая форма материализма, в котором наряду с историческим материализмом и политической экономией имеются такие стороны, как диалектика и теория познания.

Применяя материалистическую диалектику, он показал, что развитие в обществе происходит на основе борьбы внутренних противоречий. Революцию как способ разрешения противоречий он считал «неотвратимым законом общественной жизни», суть которого «в переходе количественных изменений в качественные». Это была упрощенная, наивная трактовка марксистской теории, направленная на пропаганду свержения существующего строя. Тем не менее, его отношение к Октябрьской революции было критичным. Плеханов считал, что социалистическая революция может начаться только в высокоразвитых в экономическом отношении странах, поскольку в этом случае достигается зрелость внутренних противоречий в производственной и социальной сферах. Октябрьская же революция «нарушает законы истории».

Центральное место в философских воззрениях первого российского марксиста занимали вопросы исторического материализма. Будучи сторонником, не просто материалистического, но и **монистического понимания истории**, он «подправлял», корректировал идеи Маркса об определяющей роли экономических отношений в духе географического детерминизма. Он доказывал, что решающая роль в экономической жизни принадлежит географической среде. По Плеханову, географическая среда определяет характер производительных сил, создавая объективные предпосылки для развития надстройки.

Он утверждал, что историю творят массы не по капризу и произволу тех или иных личностей, а на основе законов истории. При этом Плеханов отвергает субъективно-идеалистические теории об «инертной толпе» и «всесильном герое», господствовавшие в социальных теориях XIX века. Роль великих людей, по его мнению, состоит в том, что они раньше всех осознают новые общественные потребности и хотят сильнее других изменить общественные отношения.

**Новый этап** в развитии марксисткой философии связан с деятельность В.И. Ленина (1870-1924 гг.). Его основными философскими работами являются: **«Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?», «Материализм и эмпириокритицизм», «Философские тетради», «О значении воинствующего материализма».**

Развитие марксизма, его философских основ, Ленин связывал с практикой революционной борьбы рабочего класса. Выступая против Н.К. Михайловского, который считал, что марксизм «философски не обоснован», он подверг критике идеалистическое мировоззрение народников и их метафизический метод. Он считал, что этому методу присущи идеализм, субъективизм, метафизичность и эклектизм в понимании истории.

Особое значение Ленин придавал разработке принципа партийности в философии, отмечая две «партии в философии» - материализм и идеализм. При этом он утверждал, что борьба марксистского материализма против замаскированного идеализма есть составная часть борьбы пролетариата против буржуазии.

В работе **«Материализм и эмпириокритицизм»** Ленин дал философский анализ достижений новейшего естествознания с позиций диалектического материализма. Развивая теорию познания, он ставит вопрос о свойстве, присущем всей материи - **отражении**, дает определение материи. Разрабатывая учение об истине, Ленин показал диалектическую связь абсолютной и относительной истины, роль практики в познании, выступающей главным критерием истины.

Ленин разработал различные стороны философского понятия материи. Прежде всего, указал на тесную связь этого понятия с диалектико-материалистическим решением основного вопроса философии. Он отмечал, что материя не есть вещество, как было принято считать с античных времен, а «философская категория для обозначения **объективной реальности**». Давая философское определение материи, Ленин показал «несводимость ее к какой-либо одной ее форме или виду». Указав на относительный характер противопоставления материи и сознания и диалектический характер их взаимосвязи, он констатирует познаваемость объективного мира. Критикуя представителей второй формы позитивизма – Маха и Авенариуса, - он отмечает:

- вещи объективно существуют вне нас и вне нашего сознания;

- между «вещами в себе» и «явлениями» нет непреодолимой грани, а есть различие между тем, что познано и тем, что не познано;

- в теории познания следует рассуждать диалектически.

В работе **«О значении воинствующего материализма»** Ленин показал, что необходим «тесный союз между философами-коммунистами и всеми материалистами для борьбы с философским идеализмом и фидеизмом». По его мнению, необходимо укреплять союз философии и естествознания, развивать диалектику как логику и теорию познания.

**Четвертый этап** связан с систематизацией и дальнейшим развитием марксисткой философии в СССР, где ее возвели в ранг официальной идеологии и, соответственно, придали ей догматический, апологетический характер. Советская философия, сформировавшаяся на базе марксизма, берет свое начало с Октябрьской революции. Однако ее тотальное внедрение в сознание людей стало возможным лишь после 1922 г., когда видные представители русской религиозной и идеалистической философии были изолированы от народа. Их лишили прав на публикацию своих трудов, а большую часть сослали в лагеря или выслали за границу на т.н. «философских пароходах», которых, заполненных до предела, было несколько.

В 20-е-30-е годы XX века началось глубокое систематическое освоение марксистской философии советскими исследователями. Стимулом для философской полемики между представителями механистического материализма (механицистами) и идеалистической диалектики (деборинцы) послужила публикация «Диалектики природы» Энгельса, где в черновом варианте содержалось систематическое изложение диалектического материализма. После сталинского осуждения сначала механицистов, затем деборинцев в марксистской философии наступил период длительного творческого застоя, характерной чертой которого стало «цитатничество» и откровенная догматизация учения. С конца 40-х годов XX века наметилось некоторое оживление в философской сфере, появились попытки осмысления современных западных философских учений и разработки философских вопросов естествознания.

**8.3 Философия позитивизма: Конт, Спенсер, Милль**

К концу XIX века философия Нового времени оказалась неспособной дать ответы, выдвинутые жизнью. В свое время французский философ-моралист Ф.Ларошфуко, давая оценку дешевому скептицизму и слепому фанатизму в науке, указал на место философии в системе наук: «философия торжествует над трудностями и горестями прошлого и будущего, но горести настоящего торжествуют над ней». Это можно в полной мере отнести к тому положению, в котором новоевропейская метафизика оказалась на рубеже веков.

В начале ХХ века в Европе появилось направление, совершившее очередной «переворот» в философии и получившее наименование **позитивизм** (по аналогии с позитивным знанием, которое доступно лишь частным наукам, приносящим обществу практическую пользу). Представители этого направления утверждали, что «прежняя» философия не научна, излишне умозрительна. Поэтому необходимо, чтобы она, как естественные и точные науки, опиралась только на достоверное (проверенное опытом) знание и приносила практическую пользу. Философия должна исследовать лишь факты, освободиться от любой оценочной роли, руководствоваться в исследованиях научным арсеналом средств.

Основные принципы этого направления, сформулированные его основоположником **Огюстом Контом** (1798-1857 гг.) в курсе «**Позитивной философии**», легли в основу многочисленных позитивистских теорий и концепций, появившихся в конце XIX – начале XX вв. Позитивизм в определенной степени является преемником философии французского Просвещения XVIII века. Как и просветители-энциклопедисты, Конт провозгласил культ науки и безграничную веру в ее возможности, заявил о неограниченности предметной области, к которой применимы научные методы мышления (включая метафизику). Составленная им классификация наук во многих отношениях может рассматриваться как реализация завета энциклопедистов. Он распределил науки на основе «естественной иерархии»: математика – астрономия – физика – химия – биология – социология. По его мнению, за «общей» наукой, раскрывающей связь между этими науками, можно оставить название «философия». Однако она не должна иметь ничего общего с традиционной метафизикой, так как их предмет и методы исследования различны.

Противопоставляя науку философии, Конт заявляет, что наука – источник позитивного, достоверного знания, применяемого на практике. Философия же, как **общая система знаний**, науке не нужна. Она «синтетическая» наука и должна заниматься **обобщением достижений естественных наук**. Он утверждал, что «каждая наука - сама себе философия». Отсюда выдвинутый им и подхваченный всеми позитивистами лозунг «Долой метафизику, да здравствует физика!» и сформулированный им «закон трех стадий» развития человеческого мышления - религиозной, метафизической и научной.

После смерти О. Конта центр позитивистской мысли переместился в Англию, и в первую очередь связан с именем логика **Джона Стюарта Милля** (1806-1873 гг.). В работе **«Системы логики силлогистической и индуктивной»** он развивал **индуктивные логические методы** основоположника английского эмпиризма Ф. Бэкона. Это связано с тем, что **основной принцип эмпиризма** – «все наше знание из чувственного опыта, из ощущений» - неизбежно ведет к постановке вопроса о том, каким образом данные наших наблюдений переводятся в форму тех утверждений, которые в науке называются законами. По его мнению, принципиальной разницы между эмпирическими и теоретическими утверждениями не существует.

Милль подверг критике механистическую, физикалистскую трактовку поведения человека, которая не учитывает его свободу и, следовательно, возможности нравственного выбора. Рассуждая как утилитарист, Милль заявляет, что люди из всего извлекают пользу, потому они должны поступать нравственно, поскольку «так выгоднее, чем поступать безнравственно».

Английский философ и социолог **Герберт Спенсер** (1820-1903 гг.) является автором ряда работ: **«Основные начала»**, **«Основания психологии»**, **«Основания социологии,** **«Социология, как предмет изучения»**, **«Основания этики»**. Он раньше Дарвина пришел к идее существования эволюции в биологическом мире и сформировал принципы естественного отбора и борьбы за выживание в мире природы. Спенсер распространил идею эволюции на все без исключения явления и процессы в природе и обществе - от космоса, органической и неорганической природы до социума. Его можно назвать основоположником двух направлений в социологии: **«органицизма»** и **«эволюционизма»,** которые позволили рассматривать социальный прогресс как процесс дифференциации и интеграции общественных явлений.

На основе этих подходов Спенсер одним из первых стал разрабатывать общую теорию систем. Структурно-функциональный и эволюционный анализ позволили ему открыть ряд важных особенностей структуры и функционирования социальных систем, в частности, циклы развития и распада, процессы интеграции и дифференциации, приводящие к возникновению более сложных типов общества.

**8.4 Эмпиризм, сенсуализм и рационализм философии Э. Маха и его школы.**

**Вторая** историческая форма позитивизма - махизм, эмпириокритицизм (Э. Мах, Р. Авенариус и др.). Эмпириокритицизм - философская система «чистого опыта», иначе - критический эмпиризм, который стремиться ограничить философию изложением данных опыта при полном исключении всякой метафизики с целью «выработки естественного понятия о мире». На стадии махизма в позитивизме рассматриваются такие проблемы, как природа познания и опыта; проблема субъекта и объекта; характер категорий «вещь», «субстанция»; природа основных «элементов» действительности; взаимоотношение физического и психического и т. п.

При их изучении махисты последовательно проводят точку зрения феноменологии, что указывает на близость позитивизма к философии Д. Юма и субъективному идеализму Д. Беркли. Они выдвинули тезис о «нейтральном» характере «элементов мира». Махизм претендовали на преодоление «метафизической» противоположности материализма и идеализма, а в действительности занимал позиции **субъективного идеализма** и **феноменологии.**

Проблема связи абстрактных понятий теории с эмпирическими данными встает всякий раз, когда в науке происходит ломка основных категорий и возникает вопрос о том, насколько обоснованы в опыте логические построения науки. Такой вопрос стал актуальным в науке на рубеже XIX-XX вв., когда в области естествознания произошла революция. Определенную роль в развернувшемся в этот период обсуждении логического характера основных теоретических понятий классической физики сыграла и работа Э. Маха. В своей книге **«Механика»** он критикует представления Ньютона об абсолютности пространства и времени и пытается раскрыть «логическое содержание» понятий массы, системы отсчета и т. д.

Открытие электрона дало основание Маху и Авенариусу заявить, что «материя исчезла». Следовательно, если основное философское понятие оказалось фикцией, не соответствующей действительности, то все предшествующие метафизические рассуждения о материи были ошибочны, потому науку следует очистить от пустых метафизических абстракций. Исходя из этого, они посчитали, что «эмпириокритицизм стоит выше материализма и идеализма». С позиции субъективного идеализма Мах и Авенариус рассматривают предметы и окружающую нас действительность как **«комплексы ощущений** **человека»**. По-видимому, они пришли к такому выводу под влиянием локковской концепции первичных и вторичных качеств. **Механическое**, формальное деление качеств на объективные и субъективные привело их к ошибочному выводу, что «мир есть комплекс наших ощущений». Предметы мира не имеют ни цвета, ни веса, ни тепла, ни холода. Люди воспринимают их такими, какими способны их ощутить органы чувств. При этом махисты не учли, что решение этой проблемы предполагает ответ на два вопроса - каков источник ощущений и каков механизм их формирования.

К эмпириокритицизму примыкал по ряду гносеологических вопросов известный французский математик и физик **Анри Пуанкаре** (1854-1912 гг.). В книге **«Ценность науки»** (1905) он писал, что прогресс в науке подвергает сомнению даже самые ее устойчивые принципы. Например, открытия Эйнштейна показали, что скорость света не зависит от скорости источника света. Третий закон Ньютона «зашатался» под грузом того факта, что испускаемая радиопередатчиком энергия обладает массой покоя, и эквивалентность действия и противодействия отсутствует. Выяснилось, что геометрия Евклида не является единственно возможной геометрической системой. Все эти несоответствия привели к кризису физики на рубеже XIX-XX вв.

Новые научные данные, не укладывающиеся в привычные теоретические рамки, дали основание утверждать, что законы природы следует понимать как **конвенции**, то есть по договоренности принятые положения. Трактовка закона, как условно принятого положения, стала ведущим понятием в теории познания Пуанкаре, получившей название **«конвенционализм».** Пуанкаре заявляет, что «эти конвенции являются произведениями свободной деятельности нашего духа, который в данной области не знает никаких препятствий. Тут он может утверждать, так как он же и предписывает ...».

**8.5 Основные школы неокантианства; гносеологическая и методологическая проблематика (Г.Коген, П.Наторп,** **Э.Кассирер, В.Виндельбанд,** **Г**.**Риккерт).**

Неокантианство (философское течение, развивавшее учение Канта) возникло в Германии во второй половине XIX – начале XX века, когда немецкая философия оказалась в кризисе, попав в тупик системотворчества. Главный лозунг неокантианства был сформулирован О. Либманом в работе «Кант и эпигоны» (Kant und die Epigonen), 1865: - **«Назад к Канту!».** Острие его критики было направлено против засилья позитивизма и метафизического материализма.

Философская программ неокантианства направлена на возрождение кантовского трансцендентального идеализма с особым упором на конструктивные функции познающего разума в естествознании и обществознании. Это течение стало своеобразной компенсацией методологической беспомощности идеалистов и вульгарных материалистов Нового времени в философском осмыслении результатов стремительно развивающейся науки.

На рубеже XIX–XX вв. в естествознании появились новые объекты и задачи исследования, где законы ньютоно-галилеевской механики перестали действовать и многие философские и методологические установки оказались неэффективными. До середины XIX в. считалось, что фундамент мироздания основан на законах классической механики и евклидовой геометрии пространства, что время существует безотносительно пространства и равномерно течет из прошлого в будущее. Эти общепринятые представления были поколеблены геометрическим трактатом [**Гаусса**](http://www.krugosvet.ru/articles/39/1003934/1003934a1.htm) (1777–1855 гг.) **«Общие исследования относительно кривых поверхностей»,** в котором рассматривается поверхность вращения постоянной отрицательной кривизны на основе геометрии Лобачевского (1792–1856 гг.).

Кроме того, в XIX веке создаются и другие неевклидовые геометрии - **Бойьяи** (1802–1860 гг.), [**Риман**](http://www.krugosvet.ru/articles/39/1003950/1003950a1.htm)**а** (1826–1866 гг.). Эти непротиворечивые и стройные математические теории привели к обоснованию совершенно новых трактовок, как самого времени, так и его взаимосвязи с пространством. Одна из них, - специальная теория относительности **Эйнштейна,** установила фундаментальную связь пространства и времени и существенную зависимость их от характера физических взаимодействий в различных типах систем.

Эти новые научные теории дали основания для целого ряда выводов: **во-первых**, о безусловном примате опыта (эмпирии) в научном творчестве и, **во-вторых**, о сугубо инструментально-техническом характере теоретических понятий в науке, главной функцией которых является удобное описание и объяснение объективных опытных данных. Например, электромагнитная теория **Максвелла** указала, что огромную роль в развитии физики и, в том числе, в организации экспериментальной деятельности, играет понятийно-математический аппарат.

Развитие нового естествознания потребовало также пересмотра прежней теории познания, которая утверждала, что **субъект** (человек) пассивно отражает **объект** (окружающий мир). Органы чувств человека дают ему вполне адекватную внешнюю картину реальности, а посредством науки он способен читать «объективную книгу природы» в ее внутренних, скрытых от чувственного восприятия свойствах и закономерностях. В конце XIX века стало ясно, что от такого взгляда на связь чувств и разума с внешним миром необходимо отказаться. К тому же, в результате экспериментов по зрительному восприятию выдающегося физика и офтальмолога [**Гельмгольца**](http://www.krugosvet.ru/articles/04/1000453/1000453a1.htm) стало известно, что человеческие органы чувств вовсе не механически реагирует на воздействия внешних предметов. Наоборот, они активно и целенаправленно формируют предмет зрительного восприятия. Результаты экспериментов привели его к мысли, что люди обладают не образами (копиями) предметов, а только их знаками в своем сознании. Иными словами, мы всегда привносим в процесс чувственного познания мира нечто от нашей человеческой субъективности. Впоследствии эти идеи Гельмгольца о **знаковом характере нашего познания** получили свое развитие в «философии символических форм» у неокантианца **Э.Кассирера**.

В неокантианстве различают **Марбургскую** школу, занимавшуюся преимущественно логико-методологическим обоснованием естественных наук, и Фрейбургскую **(Баденскую)** школу, сосредоточившуюся на проблематике ценностей и методологии наук гуманитарного цикла.

Основоположником Марбургской школы считается **Г. Коген,** а ее наиболее яркими последователями являются **П. Наторп, Э. Кассирер**  и др.

В цикле работ **«Кантовская теория опыта», «Кантовское обоснование этики», «Кантовское обоснование эстетики», «Иммануил Кант» и «Комментарий к «Критике чистого разума»** **Г. Коген** (1842–1918 гг.) дал обстоятельный критический анализ трансцендентального идеализма И. Канта. Он попытался обосновать идеализм более последовательный, чем кантовский, представляя его как логическое и гносеологическое учение, якобы необходимое для объяснения возможности науки высшего типа - математики и математического естествознания.

Коген рассматривает бытие не как «ощущаемое», а как категориально мыслимое бытие. Он истолковывает пространство и время не как формы чувственной интуиции, а как категории логического мышления. По его утверждению, то, что обычное сознание принимает за «данную» действительность, есть на самом деле порождение научных понятий.

В его учении **этического социализма** движение к социалистическому идеалу признаётся вечным, а реальное достижение этого идеала - фактически неосуществимым. Этика Когана легла в основу ревизии марксизма у **Э.** **Бернштейна**, сформулировавшего тезис: «Движение - всё, конечная цель – ничто».

Еще одним видным теоретиком Марбургской школы был **П. Наторп** (1854–1924 гг.). Будучи крупным историком философии, он интерпретировал различные учения античности и Нового времени как философское предварение идей кантовского критицизма. Наторп последовательно противопоставлял и отстаивал гносеологический идеализм. Он говорил, что не существует бытия, которое само не было бы «положено в мысли». К примеру, Наторп заявляет, что математика основывается не на априорных формах и чувственности, а на мышлении и может даже не обращаться к содержанию пространства и времени. В позднейших работах он еще больше отходит от кантовской формы идеализма и приближается к онтологическому идеализму гегелевского типа. Ставя этику в зависимость от «разума» (логоса), Наторп отклоняет всякую попытку объяснения, и выведения этических норм из общественных начал.

Ортодоксальные воззрения Марбургской школы развивал и **Э.Кассирер** (1874–1945 гг.) в работах, написанных до начала 1920-х гг. История логики, теории познания и философии Нового времени излагается у него как предыстория неокантианского учения о познании. Проблему «научной объективности Канта Кассирер рассматривает как некоторую абстракцию, которая успешно работает в весьма узких рамках общей методологии науки.

В его философии находит дальнейшее развитие кантовская идея о заданности форм восприятия и мышления как условий возможности опыта и познания. Подобно тому, как кантовские априорные формы восприятия и мышления определяют «мир для нас», так и **«формы культуры»** Кассирера суть единственно возможные формы существования «мира для нас». Формы оснований всей культуры, «содержащие в себе систему символов, призваны не просто отображать мир, в них отложились различные основные способы мышления, понимания, представления, воображения и описания» мира человеком.

Кассирер считает, что историческое событие есть нечто большее, чем результат совокупности причин. Описать и понять явление не значит найти и указать всю совокупность причин, приведших к нему. Понять явление - значит интерпретировать его, включить его в ту целостность, в которой оно функционировало, т, е. производить особого рода синтез. По его мнению, метод **«исторического понимания» -** интеллектуального синтеза, восстановления целостности исторической действительности на основании приведения в систему и истолкования исторических памятников - никоим образом не противоречит методу **исторического объяснения**, т. е. нахождения закономерностей, осуществляющихся в историческом процессе и обеспечивающих единство истории. Он включает науку в целостность культуры как одну из возможных форм видения, чувствования, представления, понимания мира, объективации человека в мире культуры.

Неокантианцы Марбургской школы предложили свой вариант ответов на все отмеченные изменения образа науки и сдвиги в общенаучной картине мира. Основываясь на кантовском теоретическом наследии, они выдвинули тезис об активной конструктивной роли человеческого разума в современной научно-исследовательской деятельности. Согласно этому тезису, **разум человека** **не отражает мир, а, наоборот, творит его**, внося связь и порядок в дотоле бессвязное и хаотичное бытие. Из тезиса о творческой порождающей мощи человеческого разума вытекает принципиальный отказ от поиска неизменных и общих субстанций (первооснов) бытия, полученных логическим методом механического абстрагирования общих свойств от единичных вещей и процессов. По мнению марбуржцев, в основе логической связности научных положений и, соответственно, предметов в мире лежит функциональная связь.

Однако апеллируя к авторитету Канта при обосновании всеобщности и необходимости истин науки, исходя из субъекта, а не из самих реальных вещей, представители Марбургской школы из кантовского теоретического наследия убирают понятие «вещи в себе». Они заявляют, что никаких объектов самих по себе не существует вовсе, а есть лишь **предметности, порожденные** **актами научного мышления**. Марбуржцы подвергают критике кантовское представление о пространстве и времени как априорных формах чувственного созерцания, лежащих в основании необходимых и всеобщих суждений алгебры и геометрии. Они считают, что **пространство и время - это не априорные формы чувственности, а формы мышления**.

Марбуржцы подчеркивают роль логических и теоретических критериев истины в познавательной деятельности, а вовсе не практики и не материального опыта, где многие абстрактные математические теории попросту нельзя проверить. Заслуживает также внимания их мысль, что история науки не может быть понята вне внутренней логики развития самих научных идей и проблем. Рост активности человеческого разума в истории науки является одной из важных ее закономерностей. Нельзя не согласиться, когда они признают науку высшей формой человеческой духовной культуры. Действительно, в понятиях, теориях объективируются высшие творческие способности человека.

Вместе с тем, в их программе имеются серьезные недостатки, которые обусловили ее исторический уход с первых ролей на философской арене. Во-первых, отказ от разработки классической гносеологической проблемы взаимосвязи знания и бытия привел их к **иррационалистическому волюнтаризму** (нерациональному своеволию). Во-вторых, их антисубстанциалистский и антиметафизический пафос также оказался достаточно противоречивой и непоследовательной установкой. Марбуржцы все же не смогли полностью отказаться от сугубо метафизических спекуляций о Боге и Логосе как субстанциональных основах мира.

**Фрейбургская** **(Баденская**) школа неокантианства связана с именами В.Виндельбанда, Г.Риккерта. **В.Виндельбанд** (1948–1915 гг.) предложил в качестве основы классификации наук различие между науками не по предмету, а по методу. Он отказался от деления знания на науки о природе и науки о духе. Принципом деления, по его мнению, должен служить «формальный характер познавательных целей наук», так как одни науки отыскивают общие законы, другие - отдельные факты.

Первый тип мышления В.Виндельбанд называет **«номотетическим»** (законополагающим). Тип мышления, противостоящий «номотетическому», он называет **«идиографическим»** (описывающим особенное). Один и тот же предмет может служить одновременно объектом как номотетического, так и идиографического исследования. Причину такой возможности он усматривает в том, что противоположность между неизменным (общим) и однажды встречающимся в известном смысле относительна. Например, наука об органической природе в качестве систематики - наука номотетическая, а в качестве истории развития - идиографическая. Это различие номотетического и идиографического типов мышления, по В.Виндельбанду, и определяет различие между естествознанием и историей.

В случае естествознания номотетический тип мышления стремится перейти от установления частного к пониманию общей связи, направлен на поиск всеобщих закономерностей в той действительности, которая существовала всегда.

Он считает, что идиографический исторический метод находился долгое время в пренебрежении. По Виндельбанду, пренебрежение всем, кроме общего и родового, есть черта греческого мышления, перешедшая от элеатов к Платону, который видел как истинное бытие, так и истинное познание только во всем общем. В Новое время к последователю такого подхода он относит Шопенгауэра, который отказал истории в значении истинной науки именно на том основании, что она имеет дело только с частным и никогда не достигает общего. Он считает, что такой взгляд на идиографический метод является многовековым заблуждением. В противоположность ему, подчеркивает Виндельбанд, «всякий человеческий интерес и всякая оценка, все, имеющее значение для человека, относится к единичному и однократному». Если это справедливо в отношении к индивидуальной человеческой жизни, то это «тем более применимо ко всему историческому процессу: он имеет ценность, только если он однократен». Поэтому, заключает он, во всем историческом и индивидуальном для нас остается доля необъяснимого - нечто невыразимое, неопределимое, что «проявляется в сознании человека как чувство беспричинности нашего существа, т.е. индивидуальной свободы».

Эти суждения получили систематическое развитие в работах другого неокантианца – **Г. Риккерта** (1863–1939 гг.). В книге **«Границы естественнонаучного образования понятий»** он утверждает, что «мир ценностей образует царство трансцендентного (потустороннего) смысла». Он считает, что отношением ценностей к действительности определяется высшая задача философии. Как и В.Виндельбанд, Г.Риккерт сводит различие между науками к различию их методов и полагает, что основных методов существует два.

Всякое научное понятие может иметь задачей либо познание **общих**, тождественных, повторяющихся черт изучаемого явления, либо, напротив, познание **частных,** индивидуальных, однократных и неповторимых его особенностей. В первом случае мы имеем дело с естествознанием, во втором - с историей. Естественнонаучное понятие направлено на общее, историческое - на индивидуальное. Метод естествознания Риккерт называет **«генерализирующим»** (обобщающим), а метод истории – **«индивидуализирующим».**

В обоих случаях научные понятия истолковываются как «упрощающие» действительность и образующиеся путём отбора по телеологическому принципу, которым руководствуется исследователь, отделяя существенное от несущественного. Если в логическом учении о двух типах понятий Риккерт формально признавал равноправие «естественнонаучной» и «исторической» форм познания, то в онтологической концепции он выступал как **сторонник** **номинализма**: общее не существует реально в бытии, действительно только особенное и индивидуальное. Эта номиналистическая концепция служила у него для ограничения компетенции естественных наук и «принижению» их по сравнению с историческими науками. А так как сама история осуществлялась лишь в рамках существования культуры, то центральным вопросом для Риккерта стал вопрос об изучении ценностей. Он отмечает, что лишь благодаря тому, что некоторые объекты имеют для нас ценность, а другие не имеют, мы их или замечаем, или не замечаем.

Неокантианство было использовано в конце XIX в. для ревизии философских основ марксизма. Например, идеологи II-го Интернационала Э. Бернштейн, М. Адлер, К. Форлендер пытались соединить неокантианство и марксизм. Эти попытки философского ревизионизма были подвергнуты резкой критике Г. В. Плехановым («Против философского ревизионизма»), В. И. Лениным («Марксизм и ревизионизм»). Влияние неокантианства прослеживается и в течениях современной идеалистической философии, в частности, в разработке теории ценностей.

**8.6 Формирование основ философской герменевтики Ф.Э.Д. Шлейермахер, В.Дильтей**

Немецкий философ, богослов и филолог **Ф.Э.Д. Шлейермахер** (1768-1834 гг.) стоит у истоков современной философской герменевтики. Он попытался разработать концепцию «универсальной герменевтики» как науки. В своих лекциях и докладах по герменевтике Шлейермахер придерживался принципа: «Понимать речь сперва так же хорошо, а потом и лучше, чем ее автор». Этот принцип подразумевает не проникновение понимающего в объективное значение текста, а усиление «полноты чувств» интерпретирующего.

Рассматривая толкование герменевтики как искусство, он напоминает, что прежде исходной и всеобъемлющей была ситуация понимания, а «непонимание» было исключением из правила. Другими словами, герменевтика требовалась лишь там, где человек сталкивался с проблемой, нарушающей **континуальность** (поле, пространство) понятного. В отличие от такого подхода, Шлейермахер трактует «непонимание» как фундаментальный феномен. По его мнению, **герменевтика должна быть искусством понимания речи** с самого начала, а не только с того момента, когда «понятность» исчезает.

По **Шлейермахер**у, если «грамматическая интерпретация» рассматривает язык с точки зрения языковой тотальности, то «техническая» («психологическая») интерпретация рассматривает языковое выражение как проявление внутреннего отношения к нему. Именно «психологическую интерпретацию» **он** считает наиболее важной проблемой и задачей герменевтики, так как с ней связано его понимание герменевтики как «искусства», обусловленное творческой природой языка.

Неслучайно что, сформулировав множество правил (канонов) интерпретации, **он** не дал «правил применения этих правил». В рамках психологической интерпретации, согласно **Шлейермахер**у, большое значение имеет **«дивинация», «отгадывание».** Это – особая позиция интерпретирующего, соответствующая стилистической продуктивности автора (в случае, когда речь идет о поэтическом творчестве, являющемся расширением и творчеством в области языка). Он полагает, что поскольку понимание не может опереться здесь на некую готовую «технику», оно должно быть конгениальным творчеством, «искусством».

Ф.Шлейермахер заложил основы герменевтики как общей теории понимания, выделил в тексте предметно-содержательный и индивидуально-личностный аспекты. Содержание текста (т.е. то, **что** описывалось) было противопоставлено его выражению (т.е. тому, **как** описывалось событие), особенностям стиля изложения, проставлению акцентов в тексте. Главное в герменевтике, по Шлейермахеру, понять не предметное содержание, выраженное в мысли, а «самих мыслящих индивидов, создавших тот или иной текст».

Немецкий историк культуры и философ **В. Дильтей** (1833-1911 гг.) испытал на себе влияние как немецкого идеализма и романтизма, так и модного в его время позитивизма. Он исходил из тезиса неокантианцев, что естественнонаучное познание противостоит культурно-историческому познанию. Он утверждал, что «реально существуют науки о природе и науки о духе». Дильтей стремился «подтянуть» весь комплекс гуманитарного знания до уровня естественных наук в том смысле, что попытался выявить категориальный аппарат такого знания и некоторые общие принципы и подходы. В этом случае они бы приобрели более строгий вид, наукообразную форму. Таким образом, речь шла о разработке теоретических основ **«наук о духе»,** хотя при этом исключалось перенесение категорий науки на сферу духа.

В своей работе **«Наброски к критике исторического разума»** Дильтей стремился преодолеть спекулятивные (умозрительные) философские системы Канта и особенно Гегеля, а также интеллектуализм Просвещения. Он исходил из того, что в основе гуманитарных наук лежит сама жизнь, которая выражается в **телеологической** (т. е. в присущей ей внутренней божественной цели) связи переживаний, понимания и истолкования выражений этой жизни.

По Дильтею, знание о духовном мире возникает из взаимодействия переживания, понимания других людей, исторического постижения сообществ как субъектов исторического действия и, наконец, объективного духа. **«Переживание»** есть фундаментальная предпосылка всего этого, и оно заключает в себе элементарные акты мышления (интеллектуальность переживания), сюда же включаются суждения о пережитом, в которых переживание предметно. Из этих простых актов возникают формальные категории, как «единство», «многообразие», «равенство», «различия», «степень», «отношение», «воздействие», «сила», «ценность». Они выражают свойства самой действительности.

Из всего этого можно заключить: субъект познания един со своим предметом, и этот предмет один и тот же на всех этапах объективации. Если наполненность реальностью или настоящим существует постоянно, то содержание переживания непрерывно изменяется. Другая важная характеристика жизни, по Дильтею, является её «**связность»**. В историческом мире нет естественнонаучной причинности, ибо она предусматривает обязательность вполне определённых следствий. История же знает лишь отношения **воздействия** и **страдания**, **действия** и **противодействия**.

Оба компонента жизни связаны в одно целое. Люди овладевают **этим целым с помощью понимания**. Дильтей демонстрирует эту мысль, обращаясь к жанру философской автобиографии, представленному тремя выдающимися именами: Августином, Руссо, Гёте. У каждого из них существовал собственный смысл жизни.

**8.7 Феноменология Гуссерля**

Великий немецкий математик, логик и философ **Э. Гуссерль** (1859-1938 гг.) в работе **«Логические исследования»** изложил свое видение трансцендентальной феноменологии как философской системы. На становление его феноменологии оказала большое влияние немецкая классическая философия, в особенности философия Канта и Гегеля. Он заимствует у них многие подходы и в значительной степени понятийный аппарат.

Термин **феноменология** вошел в понятийный аппарат философии в 1700 году и означал абстрагирование сознания и опыта от их реальности. Это также означало исторические исследования в области самоосознания, начиная от первичных чувств и заканчивая разумной мыслью. Гуссерль определил **феноменологию** как философский метод для изучения сущностей и введения их в ткань повседневного опыта. «Назад к предметам!» был его девиз, когда он говорил о каких-либо философских или научных предметах. Для того чтобы вернуться к ним, Гуссерль предполагал вводить в любой философский предмет, в виде его целостной части такую редукцию (сведение), которая утверждала бы существование мира до того, как начинается рефлексия (осмысление). Он трактовал феноменологию как метод достижения живого опыта, позволяющий отследить, как этот опыт возникает во времени и пространстве. С его стороны, это была попытка напрямую описать опыт так, как он происходит, без остановки для определения его происхождения и без объяснения его причин. Для выполнения этой задачи Гуссерль предложил понятие **«epoche»,** означающее движение от самих вещей к их значениям в том виде, в каком они переживаются непосредственно в окружающем мире.

В этом случае «схватывание» и «удержание» сознанием какого-либо предмета, по Гуссерлю, не означает «схватывания» объективности или усмотрения объективной действительности. Это «схватывание» объективного пространства, объективного времени и вместе с ними объективного мира действительных явлений и процессов у человека происходит в его собственных переживаниях. Оно позволяет очистить научное исследование от всякого рода неявных предпосылок, носящих метафизический характер. Такое феноменологическое «очищение» позволяет сделать предмет науки нейтральным для познания. После акта очищения предмет уже никак не связан с результатами чьей-то деятельности и не является продуктом каких-то сил, т.е. это «чистый предмет науки, предмет как таковой». Таким образом, обретение феноменологического взгляда на вещи предполагает возвращение «назад, к предметам!». При этом в его понимании «значение предмета» и «смысл предмета»есть **«ноэма»** (от греч.: «noema» - «мысль»), т.е. мысленное представление о предмете или предметное содержание мысли.

Гуссерль считает, что **явление вещи не есть являющаяся вещь** в том контексте, что «сами явления не являются, а переживаются». Это переживание есть абсолютная субъективность, «**поток сознания»**, который направлен к предмету. Сознание предметно в плане того, что оно интенционально (intentio - стремление) активно. Он считает, что на каждом шагу сознание являет собой непрерывный выход за свои собственные пределы - выход к предмету, т.е. «интенциональность не наличествует, она функционирует».

По Гуссерлю, наше сознание формирует смысл о предмете. В интенциональности сознания, т.е. смыслоформирующей направленности к предмету, впервые возникает **феномен** сознания, в отличие от **явления** сознания. В феномене сознания впервые появляется предмет-существующий. Для феноменологически очищенного сознания предмет есть предмет-существующий, а не предмет-функционирующий (в предметной деятельности), т.е. предмет, о котором сознание формирует смысл.

Таким образом, он различил **феномен сознания** (или чистое сознание, сознание как таковое) и **явление сознания** (или являющееся сознание, проявление сознания). Феноменологическая редукция (сведение, упрощение чего-либо) помогла выявить два аспекта сознания: сознание как **ноэму** (предметное содержание мысли) и сознание как **ноэзис** (смыслоформирование предмета). По Гуссерля, предмет-существующий (ноэматический) преобразуется в предмет-существующий (ноэтический). Выдвижение на первый план смыслоформирующей связи субъекта и предмета - предназначение феноменологии.

Феноменология есть до-теоретическое описание и, формулирование всех возможных видов и степеней смысла, заключенных в слове, на основе их адекватного узнавания. Следовательно, феноменологический метод Гуссерля не является методом как таковым, ибо феноменология задает только смысловую картину самого предмета, описывая его таким методом, как этого требует сам предмет.

**8.8 Иррационалистическая критика немецкой классики: С. Кьеркегор - от Гегеля к Иову и Аврааму**

**С. Кьеркегор**(1813-1855 гг.) – датский теолог, писатель и философ, в своих работах ведет полемику с Декартом, Кантом, Лейбницем и Гегелем. При чтении его произведений чувствуется восхищение античной философией и, прежде всего, Сократом. Но главным источником вдохновения Кьеркегора остаются Слово Божье и протестантская догматика. Датский теолог – один из родоначальников религиозного **экзистенциализма** и направления «**философии жизни**», возникшего в истории философии как «оппозиция классическому рационализму и как реакция на кризис механистического естествознания».

В этот период рационалистическая философия окончательно утвердила свои позиции в западноевропейской мысли. Именно к этому времени относятся основные работы Гегеля, философия которого была наиболее популярна в эти годы. Рационализм «пустил свои корни» в науку, культуру, этику, быт и даже в религию, перекроив по-своему догматы христианства. От этого вездесущего классического рационализма Гегеля Кьеркегор ушел к «Иовуи Аврааму». Он «сместил» абсолютный приоритет **общего** в виде мирового духа и чистой мысли в философии Гегеля в пользу приоритета **единичного** в виде души простого человека, обобщенным образом которого и выступил библейский герой Иов.

В отличие от философов-рационалистов, Кьеркегор и не пытается строить метафизические «картины мира», не создает никаких философских систем. По мнению Л.Шестова, он отошел от традиционного онтологического анализа бытия и сосредоточился на тончайших переживаниях личностью своего уникального бытия. Кьеркегор относится к **человеку** «как к цели и смыслу мировой эволюции». Человек есть синтез бесконечного и конечного, временного и вечного, свободы и необходимости, Духа и индивида («Я»). Вследствие синтеза этих противоположностей «Я» любого человека всегда пребывает «в страхе и отчаянии». И чем выше самосознание индивида, тем глубже эти **страх и отчаяние,** ужас перед непосредственным бытием.

Верующего может понять только верующий, но не атеист. Объясняя, что собой представляет вера, Кьеркегор подчеркивает, что через веру в Бога человек может быть спасен. «Если бы у человека не было вечного сознания, если бы в основе всего лежала, лишь некая дикая сила - сила, что, сплетаясь в темных страстях, порождает все, от великого до незначительного, если бы за всем была сокрыта бездонная пустота, которую ничем нельзя насытить, чем была бы тогда жизнь, если не отчаянием?» Именно, этой мыслью пронизаны все сочинения Кьеркегора.

Кьеркегор стремился снять «шоры категорического императива» традиционной философии, нравственные кодексы которой претендовали на всеобщность. Его несомненная заслуга – в развороте философии к человеку, в постановке «человеческих вопросов», разработке проблем субъективного бытия (экзистенции). Кьеркегор утверждал, что **человек - это свобода**, поэтому он в себе самом несет свой суд и определяет свою судьбу.

Основной принцип кьеркегоровской субъективности это - Entweder - Oder **(«или – или»),** поскольку человек сам должен сделать свой «выбор». «Мое "или - или" обозначает главным образом не выбор между добром и злом, но акт выбора, благодаря которому выбираются или отвергаются добро и зло вместе. Суть дела ведь не в самом выборе между добром и злом, а в доброй воле, в **желании выбрать**, чем само собой закладывается основание добру и злу», - писал он. В книге **«Или – или»** мыслитель отмечает, что в гегелевской философии уничтожается сама возможность выбора и у человека «отбирается» его главное достояние - его свобода**.**

Кьеркегора возмущала попытка Гегеля примирить знание и веру. Вера - это парадокс, и этот парадокс не может быть опосредован, как обычная непосредственность, ведь вера не является непосредственностью. Его понимание веры соответствует формуле веры Тертуллиана: **«Верую, ибо абсурдно».** В этом парадоксе «единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к абсолюту». В вере человек стоит выше всеобщего, именно из-за того, что вера не может быть опосредована через всеобщее. Здесь «Я» индивида выступает в своей наибольшей мощи.

В предисловии к основной своей книге **«Страх и трепет»** Кьеркегор обрушивается с критикой на спекулятивную философию, на тех «спекулятивных регистраторов», которые, начиная со школьной скамьи, подвергают сомнению все, до чего человеческая мысль шла мерной поступью тысячелетиями. Начиная свое «познание» с веры, они «в мгновение ока» оставляют ее позади и идут дальше в своем сомнении, ссылаясь на известные авторитеты, например, на Декарта. В этом суждении Кьеркегор более чем современен: он предостерегает нас от суетности, всеядности и торопливости в познании, напоминая об истинном смысле бытия человека и высших целях.

Сюжетная линия «Страха и трепета» посвящена ветхозаветной притче об Аврааме. «Бог искушал Авраама... Бог сказал: возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Исаака; и пойди в землю Мориа, и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я тебе скажу» (см. Бытие 22.1-2). Этическим выражением действия Авраама было стремление убить своего сына, религиозным же - принести его в жертву.

Кьеркегор пытается проследить движения души Авраама, чтобы хотя бы немного приблизится к его деянию. Он верит, что либо Бог все же не потребует Исаака, либо «даст ему нового Исаака, вновь вернет к жизни принесенного в жертву». Кьеркегор определяет Авраама как **рыцаря веры**. Рыцарь веры совершает бесконечное самоотречение, посредством которого он реализует свое желание духовно и, тем самым, с помощью веры достигает бесконечности. По сути дела, посредством веры происходит примирение **«**конечности человека с отчаянием перед лицом бесконечности». Таким образом, в истории с Авраамом раскрывается сущность парадокса веры: «вера есть такой парадокс: внутреннее выше, чем внешнее».

Вторая проблема, которую ставит Кьеркегор в «Страхе и трепете» может быть сформулирована как: «Существует ли абсолютный долг перед Богом?» Здесь мы также сталкиваемся с парадоксом. **Этическое** - **это всеобщее**, и в качестве такового божественное. Поэтому, любой долг, в конце концов, есть долг перед Богом. Долг любить ближнего - это также долг перед Богом. Однако здесь человек вступает в отношение не с Богом, а с этим ближним. И если кто-то говорит, что его долг - любить Бога, то он занимается тавтологией. Может показаться, что этическое может быть уничтожено, однако это не так. Просто в вере этическое принимает несколько иное, глубинное выражение.

В своем творчестве Кьеркегор объясняет сущность страха, присутствующего в каждом человеке, с точки зрения христианства. Этому посвящена его книга – **«Понятие страха» -** дидактичная по форме и, как иронично заметил сам Кьеркегор, «самое легкомысленное» его произведение. В нем рассматривается проблема первородного греха, лежащего в основе страха. Через грех Адама грех вошел в мир, а через грех каждого человека страх входит в сознание каждого индивида. Но страх также является состоянием, предшествующем всякому греху. Самый первый грех, грех Адама, открыл, вместе со страхом, дорогу смерти.

Философия Кьеркегора по-новому начала осмысливаться только в XX веке. Идеи датского философа повлияли на творчество Мартина Хайдеггера, Карла Ясперса, Льва Шестова, Жан Поль Сартра, Альбера Камю. Его по праву можно назвать проводником философии жизни и **«предтечей экзистенциализма**».

**8.9 «Философия жизни»: А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон**

В последней трети XIX века в Германии и Франции сформировалось течение, получившее общее название «философия жизни». Родоначальник «философии жизни» **А. Шопенгауэр** (1788-1869 гг.) в равной степени критиковал и рационализм, и идеализм Гегеля, и материализм Фейербаха. Он отмечал, что его философская система возникла «как амальгама идей Канта, Платона и индийских буддистов». Из всех кантовских категорий он признал только «причинность», но отнес к числу категорий также время и пространство, а в тезисе Канта о примате практического разума над теоретическим «увидел зародыш» своего учения о **первенстве волевого начала**. В индийской философии его внимание привлекли понятие «майи» и идеал погружения в «нирвану».

Шопенгауэр утверждал, что мир нашего опыта сугубо **феноменален**, он есть всего лишь совокупность представлений, напоминающих «майю» (видимость), но категориально упорядоченных. Весь окружающий нас мир явлений – это совокупность чувственно-интуитивных представлений субъектов (людей). Земля, моря, дома, тела людей суть объекты-представления, представляющие субъекты - люди сами также оказываются лишь представлениями, так что буквально весь мир феноменов не столько представляется, сколько воображается, как греза, как буддийская «майя».

За «явлениями» находится мир «вещей в себе», который есть некая **метафизическая Воля**. Она единственна, а ее проявления множественны. В их числе - гравитация, магнетизм, силы химического сродства, стремление животных к самосохранению, половой инстинкт животных и различные аффекты (страсти) людей. Однако в отличие от Канта, у Шопенгауэра **Воля как вещь в себе** познаваема или хотя бы опознаваема, ее было бы проще назвать **Силой** или **Энергией** с большой буквы.

В книге **«Мир как Воля и Представление»** Шопенгауэр онтологизирует волю и показывает, что ошибкой всех философов было то, что основу человека они видели в интеллекте, тогда как на самом деле она представляет собой исключительно волю. Более того, воля - не только основа человека, но и внутреннее основание мира, его сущностью.

По Шопенгауэру, существует два мира – «по эту» и «по ту» стороны нашего бытия: в первом мире господствует закон причинности; во втором важны не конкретные формы вещей, не явления, а **общие трансцендентные сущности**. В обыденной жизни воля имеет эмпирический (опытный) характер, она подвергается ограничению. Человек в повседневной жизни постоянно делает выбор, но при этом он неизбежно ограничивает свободную волю. По Шопенгауэру, «вне эмпирического мира» воля независима от закона причинности. Здесь она отвлекается от конкретной формы вещей.

Хорошо знакомый с естествознанием, Шопенгауэр все проявления природы объяснял бесконечным дроблением мировой Воли, её «объективациями» (опредмечиваниями). К таким объективациям относится и человеческое тело. Оно связывает индивида и его представления с мировой Волей и, являясь её посланцем, определяет состояние человеческого рассудка. Через тело мировая Воля выступает главной пружиной всех действий человека.

Шопенгауэр считает, что каждый акт воли есть акт тела и наоборот. Отсюда, мы приходим к объяснению природы аффектов (эмоций, страстей) и мотивов поведения, которые всегда определяются конкретными желаниями в этом месте, в это время, в этих обстоятельствах. Сама же воля стоит вне закона мотивации, но она есть основа характера человека. Он «дан» человеку и человек, как правило, не в силах изменить его. Эта мысль Шопенгауэра может быть оспорена, но позже она была воспроизведена и развита 3. Фрейдом в учении о подсознательном.

Высшая ступень объективации воли связана с проявлением индивидуальности в форме человеческого духа. С наибольшей силой она проявляется в искусстве, в нём воля обнаруживает себя в «чистом виде». На основании этих рассуждений Шопенгауэр разрабатывает **теорию гениальности**: гений, человек «не от мира сего», также не следует закону достаточного основания (сознание, следующее этому закону, создаёт науки, являющиеся плодом ума и разумности), гений свободен, так как бесконечно отдалён от мира причины и следствия и в силу этого близок к умопомешательству. Так, гениальность и безумие находят точку соприкосновения.

Шопенгауэр заявляет, что свободу следует искать не в отдельных наших поступках, как это делает рациональная философия, а во всём бытии и сущности самого человека. В текущей жизни мы видим множество поступков, вызванных причинами и обстоятельствами, а также временем и пространством, ими-то и ограничивается наша свобода. Но все эти поступки, в сущности, имеют одинаковый характер, и именно поэтому они свободны от причинности.

В этом рассуждении свобода не изгоняется, а только перемещается из области текущей жизни в сферу высшую, но недоступную нашему сознанию. **Свобода в своей сущности трансцендентальна**. Это значит, что каждый человек изначально и принципиально свободен и всё, что бы он ни делал, имеет в своей основе эту свободу.

Парадоксально обосновывает Шопенгауэр понятие счастья: всякое удовольствие, всякое счастье, к чему стремятся люди во все времена, имеют отрицательный характер, так как они - удовольствие и счастье - есть, в сущности, отсутствие чего-то плохого. Значит, **не наслаждение, а страдание** - вот то положительное, постоянное, неизменное, всегда присутствующее, наличность чего ощущается людьми. Иными словами, счастье есть отсутствие страдания.

Шопенгауэр положил начало процессу утверждения **иррационального**, волевого компонента в европейской философии в противовес сугубо рациональному подходу, сводящему человека до положения мыслящего «тростника». Его идеи о первичности воли поддержали и развили Фр. Ницше, А. Бергсон, У. Джемс, Д. Дьюи и др.

**Ф. Ницше** (1844-1900 гг.) – философ-иррационалист, один из самых блестящих и спорных мыслителей европейской философии ХХ века. Он, по замечанию К. Ясперса, наряду с С. Кьеркегором и К. Марксом стал современником нового века. Время, в которое жил Фридрих Ницше, было очень сложным: Германия переживала болезненный процесс объединения, проводимый жесткой рукой Бисмарка. Ломались столетиями накопленные стереотипы, нормы, правила, которые были так привычны, приятны и любезны немецкой душе, и которые так хотелось сохранить. Немецкая интеллигенция - прекрасно образованная, воспитанная цветом европейской культуры - сонмом великих поэтов, философов и музыкантов, больше всего желала плодотворного развития идей и традиций самой передовой в то время в Европе немецкой культуры и лишь очень немногие видели необходимость радикальных перемен. Одним из них был Фридрих Ницше.

В **первый** период своего творчества Ницше обращается к древнегреческой культуре. Он видит ее жизнеутверждающую **силу в трагедии.** Античная культура для него – это идеал культуры ценностей, которая отвечает природе и склонностям человека. Развивая идеи Шопенгауэра о мире как мире сновидений, Ницше различает **апполонийское** и **дионисийское** начала в искусстве и культуре. В первом типе искусства возвеличиваются отдельные явления, во втором – воспевается грубое «страдающее наслаждение», разгул страстей и «похмелье».

Слабость современной культуры он усматривает в ее аполлонийском начале, в излишнем доверии к научным представлениям и в нарочитом оптимизме. Эта **сократовско - аполлонийская** культура изживает себя. Она «подточила афинского общество», ибо рассудочность Сократа подчинила разуму истинные ценности, естественное вдохновение - логической процедуре майевтики. Главной целью культуры этого типа стало рассудочное познание и просвещение .Именно это одностороннее развитие «истощило ее жизненные силы».

**Во второй** период творчества Ницше занят решением проблемы «очищения» человека. В работе **«Человечское, слишком человеческое. Книга для свободных людей»** он говорит о людях свободных духом, преодолевших устаревшие убеждения, прошедших через переоценку ценностей. Ницше пишет, что необходимо пересмотреть достижения науки в познании мира, представления о морали, религии, культуре, государстве, семье ичеловеке. Общепринятые достижения в науке, сложившиеся представления о формах общественного сознания, социальных институтах общества обусловлены тем, что из страстей вырастают мнения, косность духа превращает мнения в убеждения, которые должны быть подвергнуты переоценке.

**Третий** период его творчества связан с поисками правил измененияубеждений. В работе **«Веселая наука»** Шопенгауэр использует образ песочных часов для выражения идеи возвращения, упоминает **Заратустру, сверхчеловеческое, смерть Бога**. В этой работе он поднимает проблему семантики игры, предполагающей проникновение, вслушивание в смысл и сочетание слов, их воздействие. Игровая тематика этой работы оказала влияние на И.Хейзингу, Л.Витгенштейна, М.Хайдеггера, М.Фуко, Ж.Делеза, Ж.Дериду.

В фрагменте **«Безумный человек»** он выдвигает свой знаменитый тезис **«Бог умер! И мы его убили!».** Ницше отмечает, что развитие современного духа столь велико, что «не должны ли мы сами обратиться в Бога, чтобы оказаться дстойными его». Его идея смены человеческих ориентиров провозглашает «веру в неверие». Неверие, т.е. смерть и опустошение, предполагает отказ от всего навязанного извне, укорененного в коллективном сознании, переоценку ценностей.

Эти проблемы раскрываются в книге **«Так говорил Заратустра»,** которая считается поворотной в философской биографии Ницше. Сам он считал ее «самой глубокой из всех книг, которыми обладает человечество». Образ Заратустры – это образ человека, идущего по пути становления **сверхчеловеком**. Устами Заратустры Ницше описывает три этапа превращения духа в человеке: «как дух становится верблюдом, львом верблюд и, наконец, ребенком становится лев». На пути достижения свободы духа прежде всего необходимо познать трудное, чтобы преодолеть свою слабость. «Не значит ли это: унизиться, чтобы заставить страдать свое высокомерие? Все самое трудное берет на себя выносливый дух, подобно навьюченному верблюду... спешит он в свою пустыню», обретая одиночество.

Так, «взяв на себя все самое трудное», человек вступает в схватку с самим собой. Последним «драконом», «господином» и «Богом», которого он обязан победить, является нравственный закон, моральный императив «ты должен». В этой битве человек становится львом: «дух льва говорит: я хочу». Таким образом, он завоевывает себе право переоценки существующих ценностей и создания новых. Стать ребенком - значит, отринув все прежние установления, вновь обрести вкус к «игре созидания». Играть с миром и с собой, как ребенок - означает **возродить в себе дионисийское начало**. «Да, для игры созидания, братья мои, нужно святое слово утверждения: своей воли хочет теперь дух, свой мир находит потерявший мир». Таков путь к Сверхчеловеку.

В книге **«Воля к власти»** Ницше рассматривает волю как главную созидающую силу, как порыв к утверждению жизни. Воля к власти – это вечное соперничество множества воль, стремление к самосовершенствованию. Он освобождает от догматов старой философии основное понятие своего учения, увязывая его с понятием **свобода,** которая и есть единственная цель жизни, когда Сверхчеловек выступает как высший идеал человека.

Идея Сверхчеловека «есть жесткий закон вечного возвращения жизни». Как говорил Заратустра: «Я приемлю тебя, жизнь, какова бы ты ни была: данная мне в вечности, ты претворяешься в радость и желание непрестанного возвращения твоего; ибо я люблю тебя, вечность, и благославления, кольцо колец, кольцо возвращения, обручившее меня стобой».«Закон вечноговозвращения жизни» выражает также освобождение и избрание, обновление и усиление самой жизни. Тезис о **«смерти Бога»** дополняется идеей о **«смерти того человеческого, что сковывает волю».** Умирает то, что придавало смысл повседневной жизни, что было внешним обоснованием ценностей. На смену **Богу** после его смерти приходит **Сверхчеловек,** а с ним приходят веселье, праздники как добрые знамения грядущих изменений.

В работах **«По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего», «К генеалогии морали»** (1887). Ницше ставит ряд вопросов: откуда и при каких условиях появились понятия добра и зла? В чем ценность самих ценностей? Помогают ли моральные ценности просто поддержать существование человека или делают его более сильным?Он показывает, что чувство вины вытекает из отношений между заимодавцем и должником, когда создается память о долге через боль и страдание. Поэтому происходит «обожествление жестокости». Суверенный человек (господин), равный самому себе, стоит выше морали рабов, сам формирует свою память.

Прежнюю философию Ницше называет философией догматов, которая «назойливо стремилась к истине», в частности, рассматривала вопросы суеверия души, представленные под видом понятий «субъект», «Я» как логических форм обобщения человеческих отношений. Воля к истине должна рассматриваться не в плане противопоставления истины и лжи, правды и заблуждения. Их противопоставление и апелляция к чистому духу, к добру являются опасным заблуждением. **Философия должна рассматривать условия жизни.** На место мстительности и злобы должна придти любовь, утвержающая волю человека. Ницше полагает, что такие ценности, как **демократия, социализм и феминизм** являются препятствием для свободного проявления духа. Они позволяют властвовать массе, слабому, женщине наравне с теми, кто несет в себе воплощенный жизненный закон, кто созидает. Созидание есть избавление от страданий, облегчение жизни.

В работе **«Антихрист»** философ показывает, что моральные и религиозные ценности относительны. Он выступает за создание принциально новой дисциплины - **«Генеалогии»,** которая должна заниматься изучением истории происхождения предрассудков. Критерием ценностей должна стать самоочевидность, а не понятия априорности, логичности, гипотетичности, которые в традиционной философии обосновывали право на существование моральных ценостей.

В этой связи три проблемы оказываются показательными- **рессентимент, вина и нечистая совесть, аскетизм.** Рессентимент есть рефлекторное воспроизведение негативной эмоции, появляющейся из-за бессилия. В силу этого человек чувствует зависть, ревность, ненависть и мстительность. Из-за слабости человека, зависимости его от искусственных запретов, норм они не находят своей реализации. Это приводит к самобичеванию человека, придавая его злобности маску благочестия и моральности. Если рессентимент направлен вовне, то это «восстание рабов в морали», а если направлен вовнутрь, то это аскетизм. Идеи восстания и аскетизма есть идеи социализма и христианства, а последнее, по Ницше, вообще является главнымвиновником разложения духа.

Обоснование основ новой морали «сверхчеловека» взамен «изжившей» себя, непродуктивной христианской морали обернулось в реальной жизни для Ницше манией величия и тяжелой болезнью. Однако его попытка отыскать новый путь формирования религиозного сознания, призванного улучшить тип человеческой личности, получила свое развитие в интуитивизме А.Бергсона, философии культуры О.Шпенглера, теории архетипов К.Юнга, экзистенциональной феноменологии М.Хайдеггера, антропологии М.Шеллера, герменевтике П.Рикера и Г.Гадамера, экзистенциализме К.Ясперса, Ж.-П.Сартра, А.Камю, метафизике власти М.Фуко, удовольствия от текста Р.Барта, в образе множественности поверхности Ж.Делеза, в концепции соблазна Ж.Бодрияра. В тоже время искаженная, утрированная идея сверхчеловека была использована Гитлером для обоснования нацистской идеологии и концепции «высшей арийской расы».

**А. Бергсон** (1859-1941 гг.) - представитель философии жизни разработал учение о роли интуиции в постижении сущего. Он подразделяет сущее на две части: с одной стороны - **жизнь**, которую можно постичь лишь на интуитивном уровне, с другой - **материя**, или вернее, то инертное «что-то», которое интеллект рассматривает как материю. Бергсон утверждает, что вся вселенная есть столкновение и конфликт двух противоположных движений: жизни, которая как некая целостность является субстанцией и «стремится вверх», и материи, которая «падает» вниз. Жизнь есть единственная великая сила, это огромный **жизненный порыв**, данный единожды, в начале мира; встречающий и преодолевающий сопротивление материи.

Бергсон дополняет учение о жизни концепциями о творческой эволюции и об интуиции, предназначенной для постижения сущего; о времени, свободе воли и памяти, в их соотношении со временем. Эволюцию, по Бергсону, невозможно объяснить, традиционно считая главной ее причиной «интенсивные прикосновения к окружающей среде».

Механицизм рациональной метафизики и телеология равно страдают одним и тем же недостатком: они полагают, что в мире нет и не может быть существенных новшеств. Материалистический механицизм рассматривает будущее как нечто «содержащееся в огромном», а телеология утверждает, что цель, которую надо достичь, может быть познана заранее. Они говорят об одном и том же – что результат (каким бы он ни был) заведомо не содержит что-либо принципиально новое.

Эволюция, по Бергсону, имеет творческую основу, как и работа художника. Побуждение к действию, неопределенное желание существуют изначально, но когда желание не удовлетворено, невозможно заранее знать природу того, что удовлетворит это желание.

Выстраивая собственное представление о развитии жизни на Земле, Бергсон указывает, что сначала поток жизни разделяется на животных и растения; растения предназначены, чтобы откладывать энергию в резервуар, животные - чтобы использовать энергию для внезапных и быстрых движений. Но затем среди животных появляется новое разветвление: более или менее разделились интеллект и инстинкт. Противопоставляя их, Бергсон, тем не менее, отмечает, что они никогда полностью не бывают друг без друга, но в основном интеллект есть несчастье человека, тогда как инстинкт в своем лучшем проявлении называется интуицией. Он считает, что необходимо заставить интеллект обратиться к самому себя и пробудить потенциальные возможности интуиции, которые в нем все еще дремлют. Отношение инстинкта к интеллекту он сравнивает с отношением зрения к осязанию.

Существенная особенность интуиции, по его мнению, состоит в том, что она не разделяет мир на отдельные вещи, как это делает интеллект. Интуиция охватывает многообразие целостно, но это многообразие взаимопроникающих процессов, а не пространственно внешних тел. Интуиция для него – это инструмент самопознания жизни. У интеллекта – иная задача. Он оперирует с различными материальными объектами, тогда как интуиция схватывает суть «живой целостности» вещей и явлений. На самом деле «**вещей не** **существует»,** а есть «целостный поток сущего». Бергсон подчеркивает, что такой взгляд на мир кажется интеллекту трудным и неестественным, но он прост и естественен для интуиции.

Интеллект, разделяющий вещи, по Бергсону, это род сна: он не активен, как вся наша жизнь, а чисто созерцателен. Когда мы спим, говорит он, то наше «я» рассеяно, наше прошлое разбито на куски; вещи которые в действительности взаимопроникают друг в друга, кажутся отдельными твердыми телами.

Основой интуитивизма и философии жизни Бергсона является его учение о пространстве и времени, которое во многом перекликающееся с теорией относительности Эйнштейна. Так, в книге **«Время и свобода воли»** он отмечает, что интеллект связан с пространством, а инстинкт или интуиция связаны со временем. Пространство для Бергсона – это характеристика материи - возникая при рассечении целостного потока, оно по сути своей иллюзорно: полезно в некоторой степени на практике, но чрезвычайно вводит в заблуждение в теории. Время, наоборот, есть существенная характеристика жизни или разума. Но время - это не математическое время, не однородное собрание взаимно внешних моментов. Бергсон уточняет, что «математическое время», есть, на самом деле, форма пространства; время же, являющееся сущностью жизни, он называет **длительностью**. Это – «живое» время. Оно - атрибут времени и воспринимается как длительность (событий, явлений). Длительность обнаруживает себя в памяти, так как именно в ней «прошлое продолжает существовать в настоящем».

Бергсон утверждает, что категория «память» обычно объединяет две радикально отличные вещи. «Память» в принципе должна быть силой, абсолютно независимой от материи. И, если дух есть реальность, то именно здесь, по Бергсону, в явлении памяти, «мы можем экспериментально войти с ним в соприкосновение». Наш мозг – это пассивный приемник, раскладывающий и сортирующий полученную информацию. Исходя из этого, Бергсон заключает, что если бы не мозг, мы могли бы воспринимать все, но «на самом деле мы воспринимаем только то, что нас интересует». Жизнь, как некий **жизненный порыв**, при ослаблении этого порыва увядает и распадается, превращаясь в косную материю (неодушевленное вещество).

В памяти прошлое продолжает жить в настоящем и пронизывает его. Не будь разума, мир был бы вечно умирающим и снова рождающимся, у прошлого не было бы реальности, и поэтому не было бы самого прошлого. По его мнению, именно память, со своим желанием все соотносить, делает прошедшее и будущее реальным, и тем самым создает истинную длительность и время. Только интуиция может постичь это смешение прошлого и будущего; для интеллекта они остаются «неопознанными», внешними.

Бергсон считает, что аргументы против свободы воли основываются частично на допущении, что интенсивность психических состояний есть количество, которое можно измерить, по крайней мере, в теории. Опровергая этот взгляд, он утверждает, что **истинная свобода возможна**. Бергсон пишет: «Мы свободны, когда наши поступки вытекают из нашей индивидуальности, когда они ее выражают, когда они имеют с ней такое же неопределенное сходство, какое иногда бывает между художником и его творением».

Таким образом, Бергсон - одним из первых в ХХ веке рассмотрел и философски обосновал сущность времени и его специфику, «переживаемую человеком».

**Контрольные вопросы**

Немецкая классическая философия.

Философия марксизма.

Философия позитивизма: Конт, Спенсер, Милль, Мах.

Основные школы неокантианства, их гносеологическая и методологическая проблематика.

Каковы основы философской герменевтики Шлейермахера, Дильтея?

**Глава 9 Казахская и русская философия XIX - начала XX веков**

**9.1 Философские взгляды, антропоцентризм и гуманизм классиков казахского Просвещения XIX (Ч. Валиханов, А. Кунанбаев, И. Алтынсарин)**

В истории развития духовной культуры казахского народа вторая половина XIX века была переломной. Именно в этот период на казахской земле получила развитие культура Просвещения. Её главными представителями были Ч. Валиханов, И. Алтынсарин, А. Кунанбаев.

**Ч.Ч.Валиханов** (1835-1865 гг.) – первый замечательный казахский учёный – этнограф, востоковед, географ, историк и выдающийся просветитель–демократ. Он написал массу блестящих работ по географии и этнографии, истории и фольклористике, религиоведению и востоковедению, философии и социологии.

После экспедиции на Иссык-Куль как ученый-исследователь он опубликовал историко-этнографические произведения: **«Дневник поездки на Иссык-куль», «Западная провинция Китайской империи и г. Кульджи», «Записки о киргизах»,** получившие высокую оценку Русского географического общества, избравшего его в феврале 1857 г. своим действительным членом. В том же году Валиханов вновь совершает поездку к алатауским киргизам, где, находясь среди кочевий, изучал их жизнь и обычаи, историю, этнографию, устное народное творчество. В этой поездке он записал отдельные части киргизского эпоса **«Манас».**

Соприкосновение с историей соседних народов помогало изучать древнюю и средневековую историю казахского народа. Глубоко проанализировав и сопоставив собранный во время первых экспедиций материал, Чокан пришел к выводу, что «в средние века оседлость здесь (в Киргизии и на юге Казахстана) сильно распространялась в Илийской долине».

Новым этапом научной деятельности Чокана Валиханова стала конфиденциальная (тайная) поездка в Кашгарию в 1858 г., когда впервые после Марко Поло и иезуита Геоса (1603), он побывал в этой закрытой для чужестранцев стране, и написал знаменитый труд: **«О состоянии Алтышара, или шести восточных городов Китайской провинции Нан Лу (Малой Бухарии)»** (1858-1859 гг.). В разделе «Правительственная система и политическое состояние края» своего фундаментального труда он пишет: «Восточный Туркестан как часть Китайской империи подлежит ведомству Западного края, следовательно, илийского цзянь-цзуня».

В этой поездке Ч.Валиханов установил, что главными борющимися партиями, вражда между которыми остаётся практически абсолютно неустранимой, были партии так называемых **белогорцев** и **черногорцев**. Используя свой извечный прием «разделяй и властвуй», китайские колонизаторы добились этого противостояния путем разделения управляемой территории на множество независимых друг от друга ведомств, а также путём искусственного раскола всего населения на различные религиозно-политические партии и разжигания борьбы между ними. «Относительно туземного управления, - пишет Ч.Валиханов, - западные города Малой Бухарии с селениями составляют независимые один от другого ведомства. Шесть городов: Яркенд, Хотан, Кашгар, Аксу, Янысар, Туфан образуют с окрестными селениями шесть независимых округов. Каждый город имеет своё правительство в следующем составе: хакимбек - главный правитель округа, ишкага – его помощник, шанбеги или газначибек – генеральный казначей; эти лица осуществляют общее управление».

Согласно Чокану, китайцы, обустраивая подобным образом управленческие дела, руководствовались двумя мотивами. Во-первых, чтобы сделать местное самоуправление Восточного Туркестана послушным орудием в руках китайских колонизаторов: «Назначение, выборы и утверждение туземных чиновников китайцы предоставили себе, и это составляет предмет особенной их заботливости. Высшие чины дают лицам, испытанным и известным своей преданностью богдыхановскому правителю». Второй мотив состоял в стремлении китайской колониальной администрации превратить раздачу должностей туземного «самоуправления» в свою частную собственность и использовать её как дополнительный источник обогащения. «Раздача должностей составляет для китайских мандаринов также источник своекорыстных выгод и доходов». Исследования Чокана проливают свет не только на истинное положение дел в его время, они служат хорошим уроком и для наших современников.

Валиханов принял непосредственное участие в мероприятиях правительства по реорганизации местного управления в степи, внес ряд практических предложений и рекомендаций. Основные мысли изложены им в ряде «Записок», поданных на имя властей**: «О мусульманстве в степи», «О кочевниках киргизах», «Записка о судебной реформе».**

Оценивая деятельность Чокана Валиханова от имени Русского географического общества и от ученых России, крупный ученый-востоковед И. И. Веселовский отмечал: «Как блестящий метеор промелькнул над нивой востоковедения - Чокан Чингисович Валиханов. Русские ориенталисты единогласно признали в лице его феноменальное явление и ожидали от него великих и важных открытий о судьбе тюркских народов: но преждевременная кончина Чокана лишила нас этих надежд». Он умер от чахотки, не достигнув и 30-летнего возраста.

**Абай Кунанбаев** (1845-1904 гг.) - великий поэт, писатель, просветитель, общественный деятель, основоположник современной казахской письменной литературы. Его творчество и жизнь есть образец высокой духовности. И по сей день народ считает Абая совестью нации. К концу своей жизни он пришел к выводу, к которому приходят многие. Он замечает: когда человек обессилел и устал душой, убеждается в бесплодности своих благих стремлений, в суетности и бренности жизни. Благим стремлением самого Абая было желание научить человека быть человеком. Девизом всего его творчества стал призыв **«Aдaм бол!»**.

Абай был убежден, что человек изначально обладает всеми качествами, присущими Богу. Эти качества находятся в нас в зачаточном состоянии. Сознательно развивая их, человек может и должен уподобиться Богу - стать совершенным Человеком. На этом пути самосовершенствования главное – никому не навредить. Это возможно, если руководствоваться главной обязанностью человека – умением любить. По мысли Абая, поскольку Бог создал человека с любовью, тот должен сначала научиться любить Бога, потом – человечество, затем – справедливость. «По сути, Бог для Абая – это нравственный закон, который превыше всего» (А.Кодар). В трактовке Бога Абай далек от исламской ортодоксии и мусульманского фатализма. Ему ближе и понятнее суфийско-тенгрианское понимание единства макро- и микрокосма, мира и человека.

В абаевской идее «Будь человеком!» «… человечность … была тождественна нравственности, духовности и находилась достаточно далеко от «тварности», что говорит о двойственной и противоречивой природе человека» (М.С. Орынбеков). В этом аспекте «понимания идеального как движущей силы и материального как преображенно-слитного с идеальным» (А.Ф. Лосев), Абай очень похож на русских религиозных философов Вл. Соловьева, П. Флоренского, Н. Бердяева.

Абай, как носитель не только мировой, но прежде всего культуры номадов, высоко ценит слово. Его стихи пронизаны магической силой «бата» - **благословения словом**. И потому, видимо, и по сей день «Слова назидания» (это своеобразное «бата» мыслителя) звучат более чем современно, они понятны и притягательны для народа. В них Абай умело соединил культ слова и культ предков – носителей мудрости, лежащих в основе культуры казахского народа. Он дополнил эти два столпа культуры образом совершенного человека – пытливого, стойкого, нравственного, сознающего себя, как и любой вольный номад, центром мироздания и посредником между Землей и Небом. Это эпический герой, заброшенный волей судьбы в условия жизни XIX века, руководствуется, по Абаю, Умом, Сердцем и Волей, «сшивая» собой средний, верхний и нижний миры космоса казахской культуры, творя гармонию микро- и макрокосма (субъект-объектных отношений). Расставив в своих стихах эти ориентиры, Абай показал, как, при каких условиях может выжить его современник и «стать человеком». Но наряду с этим поэт не уставал говорить своему народу нелицеприятные вещи о патриархально-родовых пережитках, о личном и общечеловеческом несовершенстве, о низкопоклонстве и лени, о жадности одних и беспечности, равнодушии других. Бичуя, Абай будил родовую память соплеменников, открывал им глаза на мировую культуру и призывал к достойному бытию.

Ни одно из его произведений не увидело свет при жизни мыслителя. Лишь через пять лет после смерти поэта в Петербурге был издан сборник его стихов, а прозаические произведения, представляющие сугубо специфический жанр литературы, - «гаклия» **(Слова-назидания)** или **«Кара сёзь»** (слова в прозе, «белая проза») были опубликованы лишь в советское время.

По Абаю, с самого рождения жизнь ребенка определяется двумя побудительными мотивами. Первый - витальный, это потребность есть, пить и спать, без чего тело ребенка не сможет стать приютом души, не будет расти и крепнуть. Второй - стремление к знанию. Человек утверждает себя на земле, постигая тайны явлений природы или делая определенные предположения на этот счет. Это и отличает его от животного, «выдает его душу», свидетельствует о разделении разума и воли. Другими словами, по Абаю, человек отличается от других живых существ наличием разума, свободы воли и двойственной натурой – природной и социальной.

Основой положительных нравственных качеств человека, считал он, является жажда знаний, просвещения, науки. Так как только «в душу просвещённого человека вселяется свет чисто истинной и искренней веры в Бога (иман)», веры, незапятнанной религиозным лицемерием, обманом и ханжеством.

Абай полагал, что, познавая мир посредством своего разума, человек постигает не мнимую, как в религии, а действительную, как в науке, сущность Божества, и таким путём сам приобретает подлинно человеческие черты, становится деятельным человеком, способным понять, что любовь и справедливость, как высшие формы выражения сущности Бога, должны стать его собственной сущностью.

«Двадцать седьмое слово» из «Слов назидания» Абая написано в форме диалога Сократа со своим учеником Аристодемом, рассуждавших о том, какими высокими качествами наделил человека Бог и каким «вечным должником» Бога является человек за то, что он «удостоен его любви».

В «Словах» Абай с презрением говорит о волостных правителях и биях, сидящих на шее народа. «Кто же примет мудрый совет? Кто послушает наставления? Ни волостной старшина, ни бий меня не услышат ... У них в голове своя забота: не оказаться виноватым перед начальством, не пропустить в аул разных смутьянов». «Уважать ли мне волостного старшину и бия? - пишет он в «Двадцать втором слове». - Но нет биев и старшин справедливых! А биям и старшинам, купившим свои места, нет основания, требовать к себе уважения». Но мы знаем, что сам Абай, многие годы исполнявший обязанности бия, снискал у своего народа безграничные доверие, любовь и уважение.

Абай предложил, как до него и Чокан Валиханов, собственную реформу выборов волостных правителей и биев. Он хотел, чтобы волостной правитель был человеком, получившим образование и на казахском, и на русском языке, избирался народом на долгий срок, защищал народные интересы, поддерживал полезный труд, ремесла, просвещение.

Образованию, знанию и науке Абай придавал первостепенное значение. «Без науки… нет блага ни на том, ни на этом свете». «Сорок пятое слово» заканчивается словами: «Тот, у кого больше знаний, любви, справедливости, — тот мудрец, тот ученый, тот и обладает миром».

«Надо создать школы, - писал он в «Сорок первом слове», - надо, чтобы население дало средства на эти школы, надо, чтобы учились все, даже девушки. И вот тогда, когда молодежь вырастет, а состарившиеся отцы перестанут вмешиваться в дела и разговоры молодежи, может быть, тогда казахи исправятся».

В своих стихах Абай учил казахов отличать русский народ и его демократическую культуру от царских колонизаторов и их политики. Абай призывает казахов изучать русский язык, русскую науку и культуру для того, чтобы принести пользу родному народу и вписаться в мировую культуру. Причину прогресса, успехов и достижений в области экономики и культуры он видит в честном труде на благо человека, народа и Родины. «Ум и знания - плоды труда», - пишет он в «Сорок третьем слове».

Философские воззрения Абая направлены на утверждение в обществе таких гуманистических ценностей, как вера, любовь и разум, нравственность, совестливость, ответственность, уважение других, любовь к людям, стремление к знаниям, «к которым ведут живая душа и отзывчивое сердце».

**И. Алтынсарин** (1842-1889 гг.) – выдающийся казахский просветитель, поэт и демократ. По своим политическим убеждениям он был сторонником народного самоуправления, но решительно отказывался от идеи социализма. Возможно потому, что идея социализма в его русском окружении и, тем более, в административных кругах, с которыми ему, как инспектору народного образования, приходилось постоянно иметь дело, была совершенно неприемлема и считалась чем-то губительным для существования общества.

По Ибраю, просвещение народа может заложить основы будущего казахов. Настаивая на организации светских школ в казахской степи, Алтынсарин считал, что они должны давать знания об окружающих человека предметах и явлениях мира. Только светское совместное обучение может обеспечить экономическое и нравственно развитие народа. Он был искренне убежден, что «под просвещением следует понимать такие знания, которые всецело основаны на науке» (О.А. Сегизбаев). Эти идеи казахского просветителя выражали точку зрения лучших представителей прогрессивной мысли той эпохи.

На протяжении всей своей жизни Алтынсарин, избравший путь народного просветителя, стремился, как он сам писал, «где только предстоит возможность противодействовать злу, разъедающему общественное благосостояние…» - в образовательной, политической, культурной сферах. Он собирал пожертвования для открытия народных библиотек и русско-казахских школ с пансионатом (бесплатным общежитием и питанием) для девочек из бедных семей. Как человек, превосходно разбирающийся в литературе, Алтынсарин подготовил учебники по русской литературе для младших классов, унифицировал казахский алфавит на основе кириллицы. Недоброжелатели обвиняли его во многих тяжких грехах – от просоциалистических идей …до антиправительственных действий. На что Ибрай отвечал: «Но пусть твориться воля божья, я не отступлюсь от коренных своих убеждений».

**9.2 Социально-философские, общественно-политические и этико-гуманистические взгляды писателей и поэтов Казахстана конца XIX - первой половины ХХ века (Ш.Кудайбердиев, А. Байтурсынов, М.** **Дулатов, С. Торайгыров, Ж. Аймауытов, М. Жумабаев)**

**Ш. Кудайбердиев** (1858-1931 гг.) – просветитель, ученый, публицист - в книге **«Три истины»** раскрывает предназначение человека в мире. По его мнению, первую истину составляет **истина веры**, признающая Создателя и бессмертие души. Но, поскольку эта истина бралась на веру и не получила сколько-нибудь достаточного научного обоснования, то основная масса людей осталась к ней глухой. Вторая истина – это **истина науки**, основанная на чувственном восприятии и рациональном мышлении. Но доводы науки оказались неоднозначными и подвергались опровержению по мере дальнейшего развития жизни и знания. Поэтому они не могли стать основанием для формирования добрых начал человеческой души. Наконец, третья истина – это **истина души**, субстанциональную **основу которой составляет совесть**. Именно совесть, как изначальная потребность души, и есть та истина, которая может очистить от нравственной убогости и поставить человека на путь праведной жизни.

В «**Записках забытого»** Шакарим отмечает, что основой для хорошей жизни должны послужить **честный труд, совестливый разум и искреннее сердце**. Эти три качества должны господствовать над всем, ибо без них не обрести в жизни мира и согласия. Философия этого самобытного мыслителя «формировалась на основе сопоставления истинной веры и науки, знания и религии» (О.А.Сегизбаев). В советские времена такая позиция оценивалась властями как крамола и была потенциально опасной для любого, кто ее разделял. Однако Шакарима это не остановило. Он не только писал «в стол», но и публиковал свои работы на страницах газет и журналов. Его деятельность можно назвать гражданским подвигом во имя истины и народа.

**А. Байтурсынов** (1873-1937 гг.) – известный казахский просветитель, поэт, учёный, тюрколог, переводчик, педагог, публицист и общественный деятель. Он нередко выступал с разоблачением произвола местных управителей и колониальной политики царского самодержавия. Байтурсынов осознал, что просвещение и образование принесут ощутимую пользу народу лишь при условии социальных перемен

Революция 1905-1907 годов зародила в нём надежду на перемены в общественной жизни. Он активно участвует в народных волнениях, часто выступает перед демонстрантами, организует группу казахской интеллигенции, вместе с ними составляет петицию в адрес правительства в Петербурге. В годы реакции продолжает работу в подпольных организациях. Жандармы арестовали Байтурсынова и его товарищей и в 1909 году заключили в Семипалатинскую тюрьму, продержав под следствием восемь месяцев. Затем его выслали за пределы казахской земли, долгое время он находился под надзором полиции, но борьбу за свободу своего народа не прекращал.

В те годы он писал стихи и делал переводы из русской классики. Сборник **«Сорок басен»** А.Байтурсынова увидел свет в 1909 году в Петербурге. Он принёс ему известность поэта, переводчика и человека, болеющего всей душой за народ. Сборник стихов **«Комар»** вышел отдельными изданиями в 1911 и 1914 годах в Оренбурге. Байтурсынов мечтал о подъёме казахской культуры через просвещение народа и пропаганду достижений общечеловеческих ценностей.

1913-1917 гг. – примечательный период в жизни Ахмета Байтурсынова. Он стал редактором газеты **«Казах»**, единственной тогда на казахском языке, выпускавшейся в Оренбурге. Здесь он публикует немало своих статей по вопросам просвещения, литературы и языкознания, знакомя читателей с богатым культурным наследием народа, призывая к свету знаний, духовному совершенству.

В бурные годы Февральской и Октябрьской революций, как и многие представители российской и казахской интеллигенции, А. Байтурсынов не сразу разобрался в сути происходящих событий. В 1919 году он перешел на сторону советской власти и, получив мандат за подписью Ленина, принял участие в работе Революционного комитета по управлению Казахским краем. После образования Казахской советской республики Байтурсынов вошел в состав правительства как нарком просвещения. В газете **«Ак жол»**, в академическом центре Казахстана при народном Комиссариате просвещения были опубликованы ряд его трудов по языкознанию и литературоведению.

В годы репрессий Байтурсынов в числе трёх десятков государственных и культурных деятелей без всяких оснований был арестован, сидел в тюрьме, затем сослан в Архангельск. В 1934 году благодаря вмешательству М. Горького и его жены Е. П. Пешковой, с помощью Международного Красного Креста его освободили, но свобода длилась недолго, в 1937 году Ахмета Байтурсынова вторично арестовали и вскоре приговорили к расстрелу. Только спустя полвека справедливость восторжествовала, в 1988 году советским судом он был посмертно оправдан за отсутствием состава преступления.

**М.** **Дулатов** (1885-1935 гг.) – общественно-политический деятель, поэт и писатель, член национально-демократической партии «Алаш», в 1928 г., как и другие алашординцы, был приговорен к расстрелу, который за отсутствием состава преступления заменили десятью годами каторжных, ставших для него смертельными, работ.

Задолго до Октябрьской революции Мыржакуп Дулатов написал свою первую поэму – **«Оян, казак!»** («Проснись, казах!»), принесшую ему в среде интеллигенции и простого народа известность. В творчестве Дулатова большое внимание уделялось раскрытию общественных отношений и человеческих характеров. Это отчетливо проявилось в его социально-психологическом романе «**Несчастная Жамал»,** где дан анализ внутреннего мира различных социально-психологических типов личностей, их душевных переживаний.

Выдающийся поэт-демократ. **С. Торайгыров** (1893-1920 гг.) полагает, что в век научно-технического прогресса необходимо уделять должное внимание проблеме человека. В романе **«Камар-слу**» он настаивает на гуманизации общественных отношений, резко выступает против завышенной оценки роли рационального мышления. Критикуя слепое подчинение достижениям техники и цивилизации, он призывает людей к бережному отношению к природе.

**Ж. Аймауытов** (1889-1931 гг.) в своих произведениях выступает за торжество нравственности и не приемлет самодовольной ограниченности человека. Он полагает, что преодоление самодовольства человека возможно через возвышение его разума, поиск им истины, которые сопряжены с сомнениями и даже потерями.

**М. Жумабаев** (1893-1938 гг.) в образной поэтической форме отобразил противоречия социальной действительности начала ХХ века. На его творчество оказали влияние казахская и русская, восточная и западная культуры. В книге «Образы мира Жумабаева» Б.А.Жетписбаева отмечает: «многие произведения свидетельствуют о том, что поэт был блестящим знатоком не только своей, но и восточной поэзии, истории, философии, русской и западной литературы, что он находился в гуще духовных исканий своего времени, изучал ведущие философские идеи, развитые в трудах О.Шпенглера, Ф. Ницше, В.Соловьева, П.Флоренского, Н.Бердяева и других».

Несомненно, что все это нашло отражение в его сборнике стихов **«Шолпан»** («Утренняя звезда»), книге **«Педагогика»** и в других поэтических и прозаических произведениях. Элементами символизма, экзистенциализма пронизаны циклы его стихов **«Туркестан»,** **«Весной»,** поэмы **«Баян батыр»,** **«Коркыт»,** рассказ **«Грех Шолпан»**. Например, в поэме «Баян батыр» он говорит не только о любви, но и о смысле жизни, о развитии природы, общества, о долге и чести человека. В его представлении гуманизм есть право человека на равенство и счастье.

Как видно, в конце XIX –начале XX-го вв. на казахской земле появилась, как это обычно случается в мировой истории при смене эпох, когорта энергичных, образованных, целеустремленных людей, способных понять суть происходящих перемен и намеренных принести максимальную пользу своему народу. В этом конкретно-историческом отрезке времени казахи-пассионарии были большей частью представлены разночинной интеллигенцией. Они не совершили больших открытий в той или иной сфере общественной жизни. Перед ними стояла иная задача – **разбудить и просветить** собственный народ, напомнить ему об истоках родной культуры, помочь вписаться в мировой ход истории и найти ответы на «болевые» проблемы своего времени.

**9.3 Русская философия XVIII**-**XIX века: славянофильство и западничество, славянофильство и евразийство; историософия и религиозно-философские традиции (М.В. Ломоносов, А.Н. Радищев, Г. Сковорода, П.И. Пестель, П.Я. Чаадаев, И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, К.Н. Леонтьев, Н.Я. Данилевский, С.Н. Трубецкой, Л.Н. Гумилев и др.)**

В русской философии Просвещения можно выделить два основных направления. **Первое** – традиционное, берущее начало от древней русской и средневековой протофилософии, которая сформировалась в рамках религиозного мировоззрения и была представлена рукописными текстами «поучений», наставлений, «молений» и раздумий в трудах Феофана Прокоповича, Дмитрия и Антиоха Кантемиров, «Домостроем» (сводом правил поведения горожанина по отношению к властям, церкви, к семье и слугам), составленным протопопом Сильвестром. В них рассматривались проблемы связи Бога с человеком и природой; соотношения теизма и пантеизма; обоснование универсального значения благодати как духовного дара, **духовной свободы** **личности,** обретение которых возможно независимо от национальной принадлежности верующего; общее понимание «мудрости» как способа осуществления и этического ограничения самовластия; этические нормы поведения мирян; политические проблемы взаимных отношений церковной и царской власти и другие насущные вопросы. **Второе** - естественнонаучное, сформировавшееся под знаком петровских реформ, направленных на ускоренную европеизацию Руси и создание светского государства - Российской империи. Именно эта эпоха «ученического усвоения европеизма» положила начало неизжитым и по сей день противоречиям русской жизни, которые проявились в расколе единой культуры, в отчуждении между народом и самой Империей, что в конечном итоге завершилось революциями. Но именно этот период ознаменовался блестящим развитием русской науки, и было положено начало «золотому» и «серебряному» веку классической русской культуры.

Основы философского мышления этого времени представлены трудами М. В. Ломоносова и А. Н. Радищева, Г.С.Сковороды.

**М.В.Ломоносов** (1711-1765 гг.) – первый самобытный русский ученый-универсал и философ-деист, заложил основы естественнонаучного направления философской мысли в России.

**А.Н.Радищев** (1749-1802 гг.) был человеком высокой культуры (Н.Лосский). Знаменитый критик несправедливости русской жизни в работе **«Путешествие из Петербурга в Москву»** выступил за равноправие, человеческое достоинство, духовную и социальную свободу людей. После почти не оставившего в политической жизни страны следа легендарного правления Новгородского вече, России помимо неспешного, всегда запаздывавшего реформирования политической системы «сверху», были присущи и попытки реформаторства «снизу». Начало этому было положено исследованиями Радищева о **«вольном», правовом** государстве без самодержавного гнета. Спустя два десятилетия эти исследования были развиты декабристами и стали основой предложенной ими буржуазно-демократической программы преобразования российской действительности, которую они попытались воплотить в жизнь, решившись на вооруженное восстание против самодержавия.

За критику существующего строя Екатерина Великая сослала Радищева в Сибирь. В ссылке он написал трактат в четырех частях **«О человеке, о его смертности и бессмертии».** Как и другие представители русского Ренессанса XVIII в., Радищев выступил в этом исследовании как деист - привел доводы о смертности души, а затем доказал, что душа бессмертна. Рассуждал он следующим образом: цель жизни заключается в стремлении к совершенству; «поэтому разумно полагать: 1) после смерти одной плоти человек приобретает другую, более совершенную, в соответствии с достигнутой им ступенью развития; 2) человек непрерывно совершает свое совершенствование». Развивая эту мысль, Радищев заявляет, что принципиальное отличие человека от прочих живых существ состоит в наличии у него разума, но еще более важное отличие заключено в его способности к моральным действиям: «Человек единственное существо на земле, ведающее худое и злое», и «особое свойство человека – беспредельная возможность как совершенствоваться, так и развращаться».

В основе социальных воззрений А.Н. Радищева лежала теория естественного права и общественного договора, выдвинутая французскими просветителями. И Ломоносов, и Радищев были убеждены в изначальном равенстве людей, в необходимости институционализации одинаковых прав, свобод и обязанностей граждан

**Г. Сковорода** (1722-1794 гг.) является истинным Сократом на русской почве, так как был провозвестником своеобразной русской философии, а все остальное до него было привозным и неорганичным (А. Ф. Лосев). По преданию этот странствующий нищий философ написал для своего надгробия эпитафию: «Мир ловил меня, но не поймал», под этим «миром» скиталец и аскет подразумевал «внешнюю, суетную» сторону жизни.

Основная идея философских воззрений этого «крестьянского просветителя» – **антропологизм**. Он исходил из того, что познание возможно только через человека. Человек - это микрокосм, потому в познании самого себя может найти последний критерий, основание для познания жизни. Он уделял большое внимание проблеме бытия, которое понимал как три одновременно существующих мира: бытие человека (микрокосма), бытие Вселенной (макрокосма) и «бытие «символической» реальности, которая «связует большой и малый миры и одновременно их в себе отражает».

Поэтому вторая основная идея его системы - **мистический символизм**, который позволяет постичь живую связь бытия и его скрытую сущность. На основе антропологического символизма Сковорода рассматривает Библию как объект любви, даже влюбленности. Потому и его метафизика, и теология имеют мистический характер. Так, он утверждал, что «воля и разум в их божественной глубине суть одно и то же», однако, в жизни они разорваны и мучительно стремятся к первоначальному единству. Воля могуча, однако слепа, а разум ясен, однако бессилен. Цель жизни состоит в том, чтобы «вернуться в отчий дом», чтобы посредством разума уяснить, а посредством воли приблизиться к познанию истины. Исходя из этого, Сковорода приходит к заключению, что счастье состоит в следовании собственной природе, в созидании, в работе над самоопределением в жизни, в тонкой восприимчивости велений своего духа, в счастье переживать собственное «Я».

Социально-политические идеи о преобразовании власти, движущих силах исторического прогресса и роли личности в истории изложены в трудах декабристов (П. И. Пестеля, И. Д. Якушкина и др.). Опережая свое время, **П.И. Пестель** (1793-1826 гг.) утверждал, что для новой буржуазно-демократической формы правления революции недостаточно, ибо она лишь повергнет страну в хаос. Следует ограничиться военным переворотом и поэтапными реформами. Для этого понадобится переходный период сроком в 10-15 лет, - период диктатуры временного Верховного правления, - в ходе которого необходимо будет решить аграрный вопрос. Только наделение крестьян землей после отмены крепостного права обеспечит им действительную свободу. Характеризуя социальную программу Пестеля, Герцен назвал его первым в России «социалистом до социализма» и непосредственным предшественником теории «русского социализма».

**П.Я.Чаадаев** (1794-1856 гг.) – представитель религиозно-философского направления в русском западничестве. В центре его внимания – историософские вопросы метафизического смысла истории и свободы, взаимоотношений Запада и России, предназначения человека. Он обосновал учение о «духовной сущности Вселенной» и «высшем сознании (Мировом разуме), зародыш которого составляет … сущность человеческой природы». Место и предназначение человека в мироздании Чаадаев определяет как «последнюю грань усилий разумного существа, конечное предназначение духа в мире». Задача человечества состоит «в слиянии нашего существа с существом всемирным».

П.Я.Чаадаев резко критикует российское прошлое и настоящее. В трактате **«Философические письма»** он показывает, что культурно-исторический процесс имеет **сакральный** (священный) характер, поскольку, несмотря на трагические противоречия, происходит созидание Царства Божьего. Эта историософия на базе провиденциализма составляет суть его философских воззрений. Мыслитель всесторонне обосновывал ее на протяжении всей своей жизни. В письме к Тургеневу Чаадаев писал о России: «провидение создало нас слишком сильными, чтобы быть эгоистами, оно поставило нас вне интересов национальностей и поручило нам интересы человечества, …таков логический результат нашего долгого одиночества».

Он критично оценивает недостатки и того, и другого пути развития. В «Письмах» Чаадаев говорит о российском народе, как «выпавшем из мирового исторического пути развития», и потому, «…одинокие в мире, мы ничего не дали миру»; но «бесплодность» исторического прошлого России «является в известном смысле благом»: у нас все впереди. Европейцам он ставит в вину излишний прагматизм, «механицизм», крайний индивидуализм и бездуховность: «не все в европейских странах проникнуто разумом, добродетелью, религией, далеко нет».

Обосновывая свои взгляды на ход истории, он исходил из того, что культурно-исторический процесс направляется высшими силами, и вдохновлялся мыслью об исторической перспективе единого для всех пути развития, основанного на идеях добра, долга, добродетели, закона. Для западного человека «…идеи долга, справедливости, права, порядка» уже стали элементом социального уклада, потому и следует брать пример с Запада. Духовность, идеи общности, добра, свойственны народу России. Но как достигнуть единения? Чаадаев дает ответ на этот вопрос: мы «против своей воли влечемся к добру какою-то высшей силой», на нее и следует целиком положиться.

Чаадаев считает, что Россия призвана осуществить религиозный синтез: православие способно оживить «тело католической церкви, которое слишком сильно механизировано». Нам следует в свою очередь усвоить все, что есть ценное в Европе.

За публикацию на русском языке в журнале «Телескоп» первого письма Чаадаева Николай I объявил его сумасшедшим и на год изолировал от общества под домашний арест. Прекратилась и публикация «Философических писем». Лишь в начале ХХ века они увидели свет в журнале «Вопросы философии и психологии».

Будучи сторонником западного пути развития, Чаадаев не идеализировал западноевропейскую историю и был убежден, что России предстоит сыграть всемирно-историческую роль: в будущем «мы станем умственным средоточием Европы». В статье **«Апологии сумасшедшего»** он уточняет: «Мы призваны решить большую часть проблем социального порядка…ответить на важнейшие вопросы, которые занимают человечество».

Славянофилы - **И.В. Киреевский**, **А.С. Хомяков**, **К.Н. Леонтьев** и другие - заложили основу последующего философского движения, вершиной которого стала русская религиозная философия. Самостоятельная русская философская мысль зародилась в начале XIX века, когда, по определению Н. Лосского, «…русское общество уже пережило период увлечения немецким идеализмом Канта, Фихте,…Гегеля», философией природы и эстетикой Шеллинга. Начало этой самостоятельности связано с именами славянофилов Киреевского и Хомякова. Они не создали никакой философской системы, но заложили основы христианской философии (концепцию цельности духа и соборности) и обосновали самобытность русского духовно-исторического процесса.

В теории познания Хомяков и Киреевский придерживались русского интуитивизма, который Н.Лосский называет «формой гносеологического реализма». Но особое внимание они уделяли обоснованию концепции **«цельного знания»,** согласно которой готовое знание «металогических принципов» можно получить, сочетая чувственную, интеллектуальную и мистическую интуиции. Позже Вл. Соловьев разовьет эту идею в своей концепции цельного знания.

Спасение России, по **И. Киреевскому** (1806-1856 гг.), заключается в развитии православного просвещения и православной культуры, а не в подражании культуре европейской. В статье **«О характере просвещения Европы и его отношения к просвещению России»** он показал внутреннюю связь протестантизма с католицизмом. Как известно, в ходе Реформации в протестантизме односторонне усилились рассудочные начала, заложенные еще средневековой схоластикой. По этой причине в европейской культуре недооцениваются духовные основы жизни, в ней стали преобладать прагматизм и атеизм.

И католицизм, и протестантизм, по его мнению, противопоставив единство и свободу, исказили дух первоначального христианства, которое «в полноте своего божественного учения… призывало к единству и свободе на основе нравственного закона взаимной любви». Киреевский считал, что склад ума у восточных Отцов Церкви, - «безмятежная внутренняя целость духа» как основа всего поведения и мышления, - был усвоен русским народом. Он полагал, что для России необходимо, чтобы «православное просвещение овладело всем умственным движением современного мира, чтобы, обогатившись мирской мудростью, истина христианская тем полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого разума».

Славянофильская историософия наиболее полно представлена в **«Записках** **о всемирной истории»** («Семирамиде») **А.С. Хомякова** (1804-1860 гг.). В ней он говорит об изначальном единстве рода человеческого и излагает модель исторического развития народов, лишенную постоянного культурного, географического или этнического центра. Такая модель основана на борьбе двух духовных начал (архетипов) человеческой истории (признающих свободу духа и не признающих ее, ориентированных на вещизм). Самые различные этносы, по Хомякову, становятся участниками всемирной истории, развивая свои культуры под тем или иным знаком, или синтезируя их. Потому он выступал против насильственного разрушения целостности народной жизни и «втискивания» ее в чуждые ей формы культуры.

Киреевский и Хомяков высоко ценили самобытность русской культуры и считали, что Россия в целом ряде случаев стоит выше Европы, поскольку принципы, на которые опирается европейская культура, далеки от идеальных. Они полагали, что Петр I ошибся, когда вообразил, что «подражание Европе является гарантией здорового государственного и культурного строительства». По их мнению, русские являются носителями великой самобытной православной культуры, не менее великой, чем европейская. Но **«обе эти культуры** **не должны отрицать одна другую,** иначе их уделом станет односторонность».

Разделяя эти мысли, писатель и публицист **К.Н. Леонтьев** (1831-1891 гг.) развивает «философию тотальности» (коллективности). История любого общества, по его мнению, в своем развитии проходит три стадии: юношеской простоты, зрелой цветущей сложности и старческого смешанного упрощения. Последний этап мучителен, и потому власть, и идеология призваны всячески препятствовать его наступлению. Самый благодатный этап – второй, который выпал Западной Европе на средние века, потому ныне она уже подошла к своему разрушению. Капитализм Леонтьев рассматривал как явление вырождения, полного «хамства и подлости». Россия, по мнению писателя, благодаря эмансипации, прогрессу и лжи, приблизилась к началу третьего этапа. Чтобы удержать ее на этом краю, надо мобилизовать все консервативные силы, и прежде всего самодержавие и православие.

Леонтьев полагал, что прогресс нельзя рационально ни познать, ни объяснить, так как он - предмет веры. Сам же процесс развитияпонимался им чисто натуралистически, как постепенный переход от бесцветности и простоты к сложности и цветению, которое укреплено «внутренним деспотическим единством». Такое единство прекрасно, несмотря даже на заключенные в нем борьбу и страдание, а красота дороже человека. Бог создал людей неравными, значит, Он не желал единообразия. Публицист оправдывает рабство и насилие, так как считает это достойной ценой национальной крепости, духовной самобытности и культурного процветания.

Идеальным воплощением общества Леонтьев считал византийскую модель. В религиозном смысле она проповедовала аскетизм и православный догматизм, в политическом - абсолютную монархию, в нравственном - отказ от личностного принципа, разочарование во всем земном. Чувствуя приближение революции, и считая ее разрушающим началом, Леонтьев полагал причиной этих процессов неуемную погоню за собственностью и богатством. Выход из положения он видел в переориентации России на Восток и превращении его в новый мировой христианский центр путем политической экспансии. Основой стабильности в обществе, по мнению Леонтьева, должны стать сельские общины и строгое сословное деление.

Опираясь на идеи славянофильства, **Н.Я. Данилевский** (1822-1885 гг.) обосновал концепцию **евразийства.** По определению Г.В.Флоровского, «Не от Духа, а от плоти и земли хотят набраться силы евразийцы». В сущностном плане наиболее ценным в этом мировоззрении является то, что оно представляет собой прообраз, модель **нового типа** **культуры**, особый тип отношения человека к самому себе и к миру: единство людей на основе **«соборности»,** понимаемой как единство людей без эгоизма, как гармоничное отношение человека с самим собой, природой и обществом.

В книге **«Россия и Европа»** он развивает теорию **культурно-исторических типов**, замкнутых в себе и потому навсегда расколовших единство человечества. Обосновывает положение о том, что национальная культура развивается имманентно (внутренне) и во взаимодействии с другими культурами. Но, в то же время **развитие национальной культуры**, согласно этой теории, должно происходить **на собственной основе**, не допуская сильного влияния со стороны другой культуры, или же при творческой переработке ее достижений. По Н.Я.Данилевскому, при соблюдении этих условий возможно образование мощной евразийской культурной традиции, неповторимой по своей оригинальности.

Его теория множественности и разнокачественности культур предполагает отказ от **европоцентристской идеи** культурно-исторического прогресса. Она исключает подмену одной культуры другой. Данилевский показывает опасность навязывания людям единых, так называемых «общечеловеческих ценностей», так как ценности всегда имеют конкретно-исторический характер. В данном случае он употребляет понятие общечеловеческих ценностей в значении ценностей западного общества.

Действительно, экспансия европейской, а в последние годы американской культуры, ставит в крайне невыгодное условие развитие культур других народов. В более широком контексте глобализация (повсеместная европеизация и американизация) культуры ведут к уничтожению единства и целостности других наций, расчленению их на этносы. Видимо, Данилевский исходил из довольно распространенного в его время представления **о нации** как о социально-исторической общности, для которой характерно единство территории, языка, культуры и исторической судьбы, социокультурную основу которой составляют **этносы** как устойчивые, естественно сложившиеся во времени и пространстве общности людей.

**Мультилинейная** схема культурно-исторического процесса наиболее полно получила свое обоснование в книге князя **С.Н. Трубецкого** (1862-1905 гг.) **«Европа и человечество»**. В ней он критикует концепцию линейного развития культурно-исторического процесса. Российский мыслитель пересматривает традиционное представление о прогрессе как поступательном движении вперед, противопоставляя ему идею **прогресса как реализации разнообразия возможностей, заложенных в различных культурах**.

В статье **«Об истинном и ложном национализме** (1921 г.) Трубецкой пишет о трех видах ложного национализма, пагубных для любой национальной культуры. **Первый** вид, основанный на игнорировании самобытной национальной культуры, приводит к **денационализации культуры**; **второй** – пронизан воинствующим шовинизмом и ведет **к** **утрате «чистоты расы** носителей этой культуры»; **третий** – культурный консерватизм – чреват культурным застоем, это предвестник **«смерти культуры**». Трубецкой предупреждает, что эти разновидности ложного национализма, обладающие способностью объединяться и образовывать смешанные типы, имеют одно общее свойство – в противоположность истинному национализму, всегда обращенному к национальной культуре, они не основываются на национальном самосознании. Между тем, **истинный общеевразийский национализм** в многонациональном государстве предполагает конгениальность (самоценность) входящих в него наций. В таком государстве «хоровая», полифоничная, целостная нация творит как культуру, так и само государство.

Трубецкой предсказывает, что в силу своей ментальности народы Евразии не станут европейцами, и не будут развивать в рамках западной цивилизации свои собственные ценности. Их культура «нисколько не хуже европейской» культуры, просто она иная. На основе сопоставительного анализа различных культур он приходит к выводу о **равноценности и качественной несоизмеримости** всех культур и народов.

Православная культура, основанная на **идее соборности**, противопоставлялась им рационалистическому и индивидуалистическому **европейскому католицизму**. В работе **«Общеевразийский национализм»** Трубецкой высказывает ряд интересных мыслей по данному вопросу. Можно с ним согласиться в том, что **западный человек** не способен понять категорию «целостность», он воспринимает «лишь логические абстракции, этику сводит к казуистике, а науку возводит в чисто деструктивный анализ**»**.

В его интерпретации космос трактуется не как нечто единое, универсальное, а как расщепленное на множество «миров», сущность которых различна. Исходя из этого, Трубецкой заключает, что «**культуры и языки совершенны каждый по-своему»**. Культурный полифонизм, геополитическое положение России обуславливают ее особый исторический путь. Он отмечает, что русской культуре всегда приходится искать в разных направлениях, тратить свои силы на согласование элементов разнородных культур, выискивать подходящие друг другу элементы из груды ценностей двух культур.

По Трубецкому, только истинное самопознание укажет человеку (или народу) его настоящее место в мире. Он подчеркивает, что лишь вполне самобытная национальная культура есть подлинная, и только она соответствует этическим, эстетическим и утилитарным требованиям, которые выдвигаются любой культурой.

Принципиально новым в учении евразийцев является то, что развитие общества рассматривается ими как становление социально-природной целостности, в рамках которой только и возможно адекватное понимание культурно-исторического места каждого народа. При изучении культурно-исторического развития той или иной страны они используют многозначное понятие **«месторазвитие»,** позволяющее при историческом исследовании использовать в качестве системообразующего фактора развития общества не только временную составляющую, но и пространственные координаты. **Л.Н.Гумилев,** называвший себя «последним евразийцем», разделял такой подход: «Характерной чертой евразийства вообще и идеократического государства в особенности является взаимосвязанность и взаимозависимость всех его элементов». **Идеократия**, то есть власть идей, по Гумилеву, - одна из «основ евразийства».

Совокупность народов, живо ощущающих «общность культурных и исторических традиций» ведет автаркическое хозяйство (соответствующее типу местности) на определенном «месторазвитии». Тем самым, по Гумилеву, сохраняется преемственность взаимодействия этноса и кормящего ландшафта, национальный характер культуры, как в «целом», так и в «индивидуациях», составляющих «целое». Важно добавить, считает он, что необходимым условием осуществления идеократии является сдвиг в самосознании людей и народа в сторону понимания ими своей исторически определенной функции в жизни «органического целого», и опора на собственную национальную основу.

**9.4 Философские и общественно-политические воззрения, нигилизм В.Г. Белинского, А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского, М.А. Бакунина**

Воззрения **В.Г. Белинского** (1811-1848 гг.) – разночинца, публициста и литературного критика формировались под влиянием немецкой философии, в частности, эстетики романтизма, идей Шеллинга, Фихте, Гегеля. Увлечение Гегелем не прошло для него бесследно: Белинский стал убежденно пропагандировать прогресс как «закон развития общества». Однако верным «гегельянцем» он был сравнительно недолго, так как уже в начале 1840-х годов выступил с резкой критикой рационалистического детерминизма гегелевской концепции прогресса, утверждая, что «судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира». «Страстный» **персонализм** Белинского был неразрывно связан с его увлечением «идеей идей» - социализмом. Идеал общественного строя, основанного «на правде и доблести», должен быть воплощен в реальность, прежде всего во имя суверенных прав личности, ее свободы от любых форм социального и политического гнета. Публицист довольно упрощенно понимал этот строй, и верил, что при социализме «не будет богатых, не будет бедных, ни царей и подданных, но будут братья, будут люди». Он писал, что «человек метафизически не прочен... Мертвая и бессознательно разумная природа поступает с индивидуумом хуже, чем злая мачеха». Но если природа безжалостна, то тем более оснований для людей бережно заботиться о каждом человеке.

Виссарион Белинский не создал собственной антропологии как стройной философской системы. Однако все его размышления, так или иначе, носят антропоцентричный характер. Его **персоналистические** искания «социальной правды» во имя освобождения личности от гнета современного строя вместе с Белинским разделяли и другие представители западничества.

Литературно-философское творчество **А. И. Герцена** (1812-1870 гг.) легло в основу идеологии народничества и теории русского крестьянского социализма. Решающее влияние на формирование мировоззрения Герцена оказало восстание декабристов. Четырнадцатилетним подростком после казни декабристов он во время коронации Николая I в Москве, «находясь перед алтарем, оскверненным кровавой молитвой, …клялся отомстить за казненных и обрекал себя на борьбу с этим троном, с этим алтарем …» («Былое и думы»). На Воробьевых горах Герцен с другом Огаревым поклялись отдать свою жизнь в борьбе за дело, начатое декабристами.

В своем духовном развитии Герцен прошел через период глубокого увлечения гегельянством, что отчетливо прослеживается в его работах философского характера. В молодости он испытал также влияние Шеллинга, романтиков, французских просветителей (в особенности Вольтера), социалистов-утопистов (Сен-Симона) и Фейербаха.

В начале 40-х годов XIX века он был арестован и сослан в ссылку за увлечение и пропаганду революционных воззрений Сен-Симона. Спустя десятилетие, эмигрировав во Францию, стал издавать общественно-политические журналы **«Полярная Звезда»** и **«Колокол»,** где критиковал «темные стороны современной жизни», крепостное право и славянофилов, идеализировавших православие и поддерживавших самодержавие. Со страниц «Колокола» на весь мир прозвучал его призыв: «К топору зовите Русь!».

Философское мышление Герцена было глубоко экзистенциальным, он трагически переживал судьбы Европы и России, нигде не находя возможность реализовать религиозно-социалистические идеалы и выработать новый достойный общественный идеал, который позволил бы воплотить на практике социальную справедливость. Взгляды Герцена отразили противоречивость сознания русской интеллигенции накануне буржуазной и социалистической революций.

В цикле статей **«Дилетантизм в науке»** (1842-1843) он обосновывал и интерпретировал гегелевскую диалектику как инструмент познания и революционного преобразования мира («алгебру революции»). Будущее развитие человечества, по его убеждению, должно привести к революционному «снятию» антагонистических противоречий в обществе. На смену оторванным от реальной жизни научным и философским теориям придет научно-философское знание, неразрывно связанное с действительностью, итогом такого развития окажется «слияние духа и материи». Центральной творческой силой «всемирного реалистического биения пульса жизни», «вечного движения», по Герцену, выступает человек как «всеобщий разум» этого универсального процесса. Эти идеи получили развитие в его основном философском сочинении – **«Письма об изучении природы»** (1845-1846).

Будучи сторонником социализма, Герцен, тем не менее, оценивал его критически, и не рассматривал его как лучшую форму общественных отношений. Он предсказывал, что «Социализм разовьется во всех своих фазах до крайних последствий, до нелепостей…», «…и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущею, неизвестной нам революцией». В конце своего творческого пути Герцен, разочарованный «мелкобуржуазным духом» Западной Европы, подавившей революцию 1848 года, отходит от идей революционного преобразования общественной жизни и выступает за «постепенные» социальные реформы. Ставку он делает на русскую деревенскую общину и артель.

«Поздний» Герцен в **«Письмах издалёка»** пессимистически оценивает западную цивилизацию, породившую новый тип массового сознания – потребительское, основанное на индивидуализме (эгоизме). В горниле общественной жизни «личности стирались…Люди, как товар, становились…чем-то оптовым…, но многочисленнее и сильнее в массе. Индивидуальности терялись, как брызги водопада в общем потопе. … Отсюда, противное нам, но естественное (для Запада) равнодушие к жизни ближнего». По признанию Герцена, разочарование в европейском прогрессе привело его «на край нравственной гибели», от которой спасла лишь «вера в Россию». Отныне надежду на светлое будущее своей страны он увязывал с «крестьянским» социализмом.

**М.А. Бакунин** (1814–1875 гг.) - один из наиболее ярких представителей российских западников-радикалов. Его философское образование начиналось с усвоения идей Канта, Фихте и Гегеля. Определенное воздействие на молодого Бакунина оказали сочинения европейских мистиков, в частности, Сен-Мартена. В статье **«Реакция в Германии»** он писал о гегелевской диалектике Абсолютного духа как о процессе «революционного разрушения и творчества». Впрочем, уже в этот период его отношение к философии становится все более критическим. «Долой, – заявлял Бакунин, – логическое и теоретическое фантазирование о конечном и бесконечном; такие вещи можно схватить только живым делом». Таким «живым делом» для него стала революционная деятельность. Исключительный по своему напряжению пафос **революционного утопизма** **и экстремизма** пронизывает все последующее творчество Бакунина. «Радость разрушения есть в то же время творческая радость», – утверждал он. И это одно из многих его утверждений подобного рода. «Светлое будущее», ради которого Бакунин-революционер был готов жертвовать своей и чужой жизнью, предстает в его описании в виде некой грандиозной утопии, не лишенной религиозного мессианства: «Мы накануне великого всемирного исторического переворота... он будет носить не политический, а принципиальный, религиозный характер...». В 1873 в работе **«Государственность и анархия»** он пишет о гегельянстве как о «веренице сомнамбулических представлений и опытов». В своей радикальной критике всяческой метафизики поздний Бакунин не ограничивался неприятием философского идеализма. В метафизичности он упрекал Л.Фейербаха, философов-позитивистов и даже таких материалистов, как Бюхнер и Маркс.

Сходные умонастроения незрелой философской мысли суммируются в некое психологическое единство и переживаются как отличия «новых людей» второй половины XIX века от предыдущего поколения. Идейным вождем и ярким представителем материализма и радикализма этого периода был Н.Г.Чернышевский.

**Радикальные воззрения Н.Г.Чернышевского** (1828-1889 гг.) сформировались под влиянием разворачивавшихся в Российской империи событий и философских учений Л.Фейербаха, О.Конта. Собственные материалистические воззрения Чернышевский изложил в работах **«Эстетические отношения искусства к действительности»** (1885), **«Антропологический принцип в философии»** (1860), «**Характер человеческого знания»** (1885). Он обосновал теорию «разумного эгоизма», в основе которой - принцип самопожертвования как нормы для человека для достижения общественного благополучия.

В середине XIX в. Чернышевский выдвинул программу демократического преобразования политической власти в России. Он был убежден, что существуют общие закономерности общественного развития, в рамках которых и у Европы, и у России огромные исторические перспективы. Автор идеи крестьянского социализма считает, что **«сжимание» исторического времени** обусловлено тем, что «у отставшего развитие общественного явления благодаря влиянию передового народа прямо с низшей степени перескакивает на высшую, минуя средние степени». В отличие от Герцена, опиравшегося на идею цикличности развития, идею «старых» и «молодых» народов, Чернышевский решает эту проблему, ссылаясь на законы диалектики и идею спиралевидности общественного развития. Он убежден, что прогрессивны те общественные формы и те объективные условия, которые способствуют умственному и нравственному развитию людей. При этом Чернышевский выдвигает тезис, что необходимое условие общественного прогресса - добровольная, свободная деятельность людей, когда каждый действует «по собственному убеждению».

Он обосновал теорию **«разумного эгоизма»,** поставив задачу размежевать мораль и политику. «Разумный эгоист» - это «новый человек», революционер, для которого на первом месте стоит «большая польза», т.е. интересы большинства. По Чернышевскому, это и есть «добро». Посвящая свою жизнь служению общим интересам, новый человек может не связывать себя «ни традиционной моралью, ни нравственной нормой», а руководствоваться лишь разумом.

**9.5 Религиозная философия и космизм (В.С. Соловьев, Н.Н. Федоров, Э. Циолковский, В.И. Вернадский**, **А.Л.Чижевский)**

Вершина развития русской философии – религиозная философия Х1Х – начала ХХ веков, родоначальником которой является **В.С.Соловьев** (1853-1900 гг.), выдающийся русский философ, мистик, поэт и публицист. Философская сущность его учения, скрытая за своеобразной религиозной терминологией, - «это учение о жизни, о бытии, включая всю человеческую и космическую сферу как нерушимую и всеединую целостность» (А.Ф. Лосев).

В работах **«Критика отвлеченных начал»,** **«Кризис западной философии (против позитивистов)»** он пишет о несостоятельности отвлеченных принципов (начал) любого порядка, будь то религиозные или спекулятивно-теоретические (рациональные) предшествующей философии - от античности до Гегеля, Конта, Милля и Спенсера. В рамках этого анализа Соловьев показывает, что бескомпромиссная гегелевская философия доводит до абсурда абстрактный рационализм, панлогизм, восходящий еще к Платону. Выход из кризиса западного рационализма Соловьев видит в создании **«новой философии»,** как системы **цельного знания** - синтеза мистического и естественнонаучного знания, и теософии как учения о «всеединстве».

Новую философию и теософию Соловьев разрабатывает в работах **«Оправдание добра. Нравственная философия», «Философские основы цельного знания», «Чтения о Богочеловечестве».** Здесьосновное внимание уделено вопросам соборности, всеединства и абсолютной ценности человека.

Под **соборностью** Соловьев понимает добровольное единство людей на основе любви к Богу и друг к другу.Это – «самоорганизующаяся общность людей, которая не знает над собой внешнего авторитета». Основной принцип всеединства - «Всё едино в Боге». Бог Соловьева – это абсолютная личность - любящая, милостивая, волевая, которая обеспечивает материальное и духовное единство мира. Он характеризует Бога как **«космический разум»**, «существо сверхличное», «особую организующую силу, действующую в мире».

**Всеединство** рассматривается им в трех аспектах:

- гносеологическом – как единство трех видов знания: эмпирического (научное знание), рационального (философия) и мистического (религиозное созерцание), основанного на вере;

- социально-практическом – как единство государства, общества и вселенской (объединенной) церкви на основе слияния православия, католицизма и протестантизма;

- аксиологическом – как единство трех абсолютных ценностей – добра, красоты, истины.

Абсолютная ценность человека, по Соловьеву, заключается в том, чтобы добровольно, сознательно стать со-творцом Бога (богочеловеком), т.е. руководствоваться любовью к Истине как единому Первоначалу сущего и, таким образом познать разумом идеальную сущность бытия - Бога.

Учение о «Софии», «душе мира» - мистическая сторона его философского учения, которую следует рассматривать как связующее звено между творцом и творением, придающее общность Богу, миру и человечеству. Реальным и совершенным воплощением богочеловечества, по Соловьёву, выступает Иисус Христос, являющийся, согласно христианскому догмату, и истинным Богом, и истинным Человеком. Его образ служит не только идеалом, к которому должен стремиться каждый верующий, но и высшей целью развития всего исторического процесса.

Христос открыл человеку всеобщие моральные ценности, создал условия для его нравственного совершенствования. Приобщаясь к учению Христа, верующий идёт по пути своего одухотворения, который занимает весь исторический период жизни человечества. Единство «вселенской (единой) церкви» и монархической власти приведёт к торжеству мира и справедливости, правды и добродетели.

В трактате **«Смысл любви»** наиболее ярко представлена этика Соловьева. Он выделяет три ее вида: любовь, которая больше дает, нежели получает, или **нисходящая** любовь (родительская, она создает отечество); любовь, которая больше получает, нежели дает, или **восходящая** (это любовь детей к родителям, которая за пределами семьи рождает представление о духовных ценностях); полнота жизненной взаимности достигается в половой любви, она создает «расцвет индивидуальной жизни», **утверждение себя в другом**.

Таким образом, смысл любви (и божественной, и человеческой), по Соловьеву, это создание нового человека (и в прямом, и в метафизическом смысле). Любовь – не только субъективное переживание, но и активное вторжение в жизнь, со-творчество.

**«Космическую» философию** развивали ученые Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, Д. И. Чижевский.Они не были философами в «чистом» виде. Их заслуга в том, что они впервые поставили проблемы человека и космоса, человека и Вселенной в повестку дня, показали их злободневность. Космисты попытались осмыслить многие человеческие проблемы во вселенском масштабе, определить - что следует ожидать от будущего, на каком этапе развития находится человеческая цивилизация.

**Н.Ф. Федоров** (1828-1903 гг.) занимает в христианской и «космической» философии особое место. Обладая огромной эрудицией во всех областях знаний и феноменальной памятью (об этом в Москве ходили легенды), он вел аскетический образ жизни и всецело посвятил себя служению обществу.

В **«Философии общего дела»** он писал о том, что экологический и нравственный кризис человечества можно преодолеть, изменив саму природу человека и управляя с помощью науки земной природой и космическими процессами. Долг человека – нравственная жизнь для осуществления синтеза теоретического и практического разума и «становления разумом всеобщего». Человек может и должен превратить слепые и подчас враждебные ему силы природы в «орудия и органы человечества». Федоров говорил об управлении метеорологическими процессами; об использовании солнечной энергии и замене ею каменного угля; предлагал так освоить электромагнитную энергию земного шара, чтобы регулировать ее движение в пространстве и превратить в подобие корабля для полетов в космос и заселения других планет. Он считал, что научным познанием и трудом человечество может овладеть стихийными силами вне и внутри себя, выйти в космос для его освоения и преображения, обрести новый бессмертный статус бытия, причем в полном составе прежде живших поколений (через «научное воскрешение»). Федоров предвосхитил идеи ноосферы, поставил вопросы экологии, перенаселения и голода и предложил, как их решить во всемирном масштабе. Учение Федорова получило развитие в работах К. Э. Циолковского, В. И. Вернадского, А. Л. Чижевского.

**К.Э.Циолковский** (1857-1935гг.) – ученый-самоучка и оригинальный мыслитель, «отец русской космонавтики», разработавший ее теоретические основы. Философские проблемы русского космизма он изложил в работах, изданных небольшим тиражом за собственный счет: **«Монизм Вселенной», «Причина Космоса», «Будущее Земли и человечество», «Воля Вселенной. Неизвестные разумные силы», «Животное Космоса. Самозарождение».**

В этих работах Циолковский рассматривает вопросы «взаимоотношения человека и космоса как элементов единой системы». Он называл Землю колыбелью человечества. Его самое знаменитое высказывание: «Человечество не останется вечно на Земле, но в погоне за светом и пространством сначала робко проникнет за пределы атмосферы, а затем завоюет себе все околосолнечное пространство».

Ученый утверждал, что жизнь и разум являются атрибутами материи и материального мира в целом. Космос подчиняется единым физическим закономерностям и состоит из одинаковых по своему строению атомов, обладающих различной степенью чувствительности: «В математическом же смысле вся Вселенная жива». Она развивается. Бесконечные и вечные во времени атомы гарантируют разуму космическое бессмертие. По сущности своей Вселенная – это единая саморегулирующаяся система, «не знающая горести и безумия», производящая собственную радость и совершенство. Обусловлено это тем, что создала Вселенную нематериальная Первопричина, которая есть **высшая любовь и беспредельное милосердие разума**. Согласно Циолковскому, на планетарном уровне познающая воля и коллективный разум человечества тоже способны сделать людей счастливыми. Но этому препятствует человеческая природа, излишне подверженная страстям, которые – «от блаженства до агонии» - есть источник всех человеческих страданий. Эти недостатки рода человеческого вполне можно преодолеть. Циолковский предлагает программу совершенствования человечества. «Нет ничего важнее, как наше счастье и счастье всего живого в настоящем и будущем». По его мнению, бесконечный и счастливый прогресс человечества возможен только при условии выхода в космическое пространство и дальнейшего расселения по просторам Вселенной. Человечество способно жить в космосе, но это будут уже другие, «энергетические» существа, - считал Циолковский и сообщал, что в его жизни состоялось три встречи с подобными существами, находящимися на более высоком уровне развития и обладающими не грубыми материальными телами, а более совершенными и с энергетической точки зрения более «тонкими».

Критерием высшего развития человеческой цивилизации, по Циолковскому, является способность трансформировать структуру Вселенной, как и эволюционных процессов в целом. Его научные разработки в сфере астронавтики и ракетной динамики были предприняты для экспериментального подтверждения выдвинутых им оригинальных философских концепций.

Циолковский считал, что жизнь и разум являются непременными атрибутами Вселенной. Сомнений в том, что существует внеземная жизнь, более того, внеземные цивилизации, у него не было. «В известной Вселенной можно насчитать миллионы миллиардов солнц. Стало быть, мы имеем столько же планет, сходных с Землей. Невероятно отрицать на них жизнь».

**В.И.Вернадский** (1863-1945 гг.) выдвинул идею «ноосферы», т.е. сферы разума. Он развил представления других ученых о биосфере, в частности, Тейяр де Шардена. Биосфера – особый тип природы, в котором идет взаимодействие живого и неживого. Живые организмы погибают и накапливаются в земной коре. Он утверждал, что «взаимодействие живой природы с омертвевшей природой, а через нее и с косной материей», формирует биосферу.

В. И. Вернадский считал, что высшим уровнем развития биосферы является ноосфера. Он писал: «… область человеческой культуры, и проявление человеческой мысли – вся **ноосфера** – лежит вне космических просторов, где она теряется как бесконечно малое …». Этим термином он хотел подчеркнуть, что влияние разума на процессы, происходящие на поверхности Земли, необыкновенно усиливается вплоть до того, что разум начинает господствовать и возникает ответственность разума перед живой природой и самим собой. Ноосфера постепенно становится реальной силой общепланетарного масштаба. Человек все больше осознает, что его деятельность кардинально меняет облик планеты. В XIX веке такой проблемы не существовало, однако в наше же время ситуация изменилась коренным образом. Мы все – творцы и заложники глобальных проблем современности как побочных результатов деятельности ноосферы.

Идея единства живого и неживого, человека и космоса, психического и физического являлась основной для известного российского ученого **А.Л.Чижевского** (1897-1964 гг.) и определила направления его научных исследований. Выдвижение смелых гипотез с последующей их эмпирической проверкой становится для него основным методом научного познания природы. В работе **«Основное начало мироздания»** он писал, что единство природы обусловлено единым природным субстратом и единым принципом.

Чижевский рассматривает в качестве «субстрата-первоосновы» электрон, который был открыт в конце XIX в. «Материальный мир есть арена последовательных, а потому закономерных, комбинаций единого субстрата-электрона» и далее утверждал: «…механика природы должна покоиться на едином, всеобъемлющем принципе» - принципе всеобщего кругообращения энергии, которому подчинены все явления.

**9.6 Философия и литература (Ф.М.Достоевский, Л.Н. Толстой)**

Ф.М. Достоевский и Л.Н. Толстой – два титана русской культуры – были философствующими писателями, поднимавшими моральные и нравственные проблемы.

**Ф. Достоевский** (1821-1881 гг.) родился в эпоху кризиса русской культуры, «когда, - по определению известного русского писателя XIX в. Н.Анциферова, - особенно остро пробуждается сознание содержащихся в ней духовных ценностей, особенно ярко поднимается чувство любви к ним, и вместе с тем желание и жажда хранить их и защищать». Он опалил об эту эпоху свою чуткую душу, а своим творчеством обогатил душу народа. По определению Добролюбова, уже в первом своем романе - **«Бедные люди»** - Достоевский выступил как гуманист, основная черта воззрений которого – боль о человеке.

Свой гуманистический идеал Достоевский выразил формулой **«Красота** **спасет мир»,** философский смысл которой состоит в том, что «Красота есть истина и добро, воплощенные в материальном мире». Вне добра и истины красота превращается в орудие зла, разрушения человека, в его трагедию.

Жизнь Достоевского была наполнена поисками духовности и трагическими обстоятельствами. В 28 лет он был приговорен к смертной казни через расстрел за участие в кружке петрашевцев, пропагандировавших идеи утопического социализма. В последнюю минуту команду «Пли!» отменили, а приговор заменили многолетней каторгой и шестилетней солдатской службой (в Сибири и на территории Казахстана). Вернулся писатель глубоко верующим человеком, убежденным в бессмысленности революционных акций для улучшения общественной жизни: революции не искоренят зло, заложенное в человеческой природе изначально. Однако его по-прежнему привлекала идея «русского социализма», который он трактовал отныне в духе первоначального христианства, как религии, основанной на любви к ближнему и общинности.

Достоевский был убежден, что мир людей не может быть спасен насильно, потому революционеров он называет «бесами, толкающими людей на насилие». Каждый человек носит в себе частицу этих бесов, но «истина состоит в примате добра над злом и насилием». Следовательно, нет, и не может быть такой цели, ради которой была бы допустима жертва, «хотя бы в одну человеческую жизнь, в одну каплю крови, в один детский мизинец» или слезинку.

К Европе отношение у Достоевского критическое: Запад порочен, поскольку в нем отсутствует «братское» начало и процветает индивидуализм, эгоизм, утилитаризм. Он не видит у Запада перспектив ни духовного, ни социального развития. Один из героев Достоевского называет Западную Европу «самым дорогим кладбищем». Сам же мыслитель, побывав в 60-х годах XIX века в Лондоне у Герцена, выдвинул взамен «мещанскому идеалу» капиталистического Запада «новую русскую идею» - «почвенничество», суть которой в мирном, нереволюционном объединении высших слоев общества с «почвой» - русским народом, носителем идей общинного, «всебратского единения в любви». Достоевский видит в этой идее корни «нашего русского социализма» - не материалистического и не атеистического наследия католицизма, а христианско-православного социализма, основанного на любви и «всесветном объединении». Он предполагал, «что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые… развивает Европа в отдельных своих национальностях».

Существует определенная историческая закономерность в том, что спустя столетие - в 60-х годах ХХ века - на русской земле вновь появилось в среде писателей, поэтов, публицистов сходное движение - «деревенщики», лучшие представители которого – В.Астафьев, Вас.Белов, П.Проскурин, Н.Рубцов, А.Яшин – вновь подняли проблемы нравственного и духовного объединения народа, призывая возродить извечные моральные ценности крестьянской Руси. Как и Достоевский, они надеялись, что, развернув страну лицом к моральным ценностям, они закладывают почву под фундамент духовного возрождения народа и его культуры.

Все творчество Достоевского пронизано религиозно-философскими исканиями Бога и раскрытием сущности человека, который «есть тайна» и эту тайну «надо разгадать». Подчеркивая ограниченные возможности разума в познании человека, он заявляет, что сущность человеческой личности нельзя свести лишь к «сознательному субъекту», как это принято в рациональной философии. Рациональному знанию и иррациональной воле писатель противопоставил «русскую духовность» - «несвоевременные мысли» и «архаические» понятия любви, долга, морали. В то же время, не будучи профессиональным философом, он мечтал поднять философский рационализм до высокой степени искусства: «Философия есть та же поэзия, только высший градус ее». Это типичный для русских мыслителей подход. Литература, поэзия, публицистика в России всегда отличались высокой степенью гражданственности и философичности. Они исполняли роль связующего моста между чувством и разумом, занимая «философскую нишу». И спустя столетия «Поэт в России больше чем поэт».

Достоевский утверждает, что в глубине человеческой души сталкиваются, порой переходя друг в друга, «демоническое» и «божественное» начала, страдание и наслаждение, бесчестие и совесть... Природа человека двойственна. И от самого человека зависит, победит ли в его душе добро или зло. Рассматривая проблемы веры и неверия, герои Достоевского ставят вопрос «ребром»: - «Если Бог умер, значит все дозволено?». И приходят к однозначному ответу: «Бог нужен человеку!». Теряя Бога, люди теряют смысл жизни.

Сложность человека, считает Достоевский, проявляется в факторах его формирующих (биологическое и социальное), в его структуре (сознательное и бессознательное), в его нравственных качествах (добро и зло). При самых сложных качествах человека, в последнем есть что-то определяющее. Оно характеризует личность человека. В своих произведениях Достоевский говорит о духовном очищении, о нравственных ценностях, таких как любовь, достоинство, совесть, справедливость, счастье. При этом он верит, что совесть человека неистребима, именно она «вводит» людей в проблему счастья.

Гуманность в его романах, таких как «Идиот», «Преступление и наказание» - это умение прощать и не требовать от другого того, на что сам не способен. Гуманность, по Достоевскому, есть такая нравственная ценность, без которой не устоит мир. Для него - это аксиома.

По Достоевскому, от социального зла может спасти человека христианская этика, обеспечивающая его духовную свободу и ответственность. Для того чтобы сделать сознательный выбор между добром и злом, человеку нужен Бог. В его представлении человек сам по себе, в своем материальном естестве, является «сосудом пороков и грехов». И поэтому человеческая природа, не обузданная верой, порождает безмерный эгоизм. Истинная вера, по Достоевскому, сопряжена с «переделкой» человека, с аскетизмом, с моральным и нравственным самосовершенствованием.

Он считал, что следует усваивать результаты европейской цивилизации, избегая вражды сословий, свойственной западному обществу. Во всеобщей реализации этического идеала, тесно связанного с православием, Достоевский видел историческую миссию русского народа. Настаивая на «всечеловечности» русского национального идеала, он поясняет, что в нем не заключено никакой враждебности к Западу. В представлении Достоевского, это свобода и всеобщее прощение в рамках одной нации, то есть индивидов по отношению друг к другу, а в перспективе - это нравственная чистота и единение всех народов в рамках духовной свободы.

В «Братьях Карамазовых» мыслитель подчеркивает, что русский народ имеет глубокие нравственные корни, он носитель морали внутренней свободы. Потому от России Достоевский ждал «воскрешения и обновления всего человечества». Он утверждал, что русский человек «сочувствует всему человечеству вне различия национальностей, у него инстинкт общечеловеческий». А потому «русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые …развивает Европа в отдельных своих национальностях».

Достоевский отдавал себе отчет в том, что на почве православия сохраняется вся правда свободы, данная человеку, но преодолеть хаос, на почве православия невозможно. Социальные противоречия должны разрешаться не через насильственное навязывание человечеству единой морали, а через примирение всех и всего в Церкви. «Оцерковление» всей жизни он понимал не как внешнее подчинение светской жизни церковному уставу, а как свободное и внутреннее условие жизни во всех ее формах христианских начал. По сути это соответствует «литургии» Вл. Соловьева.

Роман «Братья Карамазовы» - это вершина философского осмысления Достоевским сознательного выбора человека между добром и злом. Англоязычный писатель ХХ в. С.Моэм называл это произведение «одной из самых выдающихся книг всех времен и народов». В текст «Братьев» писатель включил легенду о Великом инквизиторе, которая является и «кульминационной точкой» романа, и самостоятельным философским сочинением о личности Богочеловека – Христа. Многоплановое концептуально-символическое содержание легенды позволяет одним видеть в ней теодицею, другим - антихристианскую направленность.

Не будучи профессиональным философом, Достоевский заложил основы **философии жизни** и **экзистенциализма** в России и оказал значительное влияние на становление религиозной философской мысли и культуры конца Х1Х-ХХ вв., передав ей многоплановую систему идей, которую известный русский философ Г.В.Флоровский назвал «раздвижением и углублением самого метафизического опыта». При всей сложности и противоречивости воззрений Достоевского они высказаны им, по словам Т. Манна, «во имя человечества и из любви к нему: во имя нового гуманизма, углубленного и лишенного риторики, прошедшего через все адские бездны мук и познания».

В работах **«Исповедь», «В чем моя вера», «Царство Божие – внутри нас»** **Л.Н.Толстой** (1828-1910 гг.) обосновал моральное учение «непротивление злу насилием». По его мнению, драматизм человеческого бытия состоит в противоречии между неотвратимостью смерти и присущей человеку жаждой бессмертия, что получает воплощение в вопросе о смысле жизни. Для спасения своей души, придания жизни смысла человек должен перестать делать зло, совершать насилие, даже тогда, когда он сам становится объектом зла и насилия. Не отвечать злом на зло, не противиться злу насилием – таков смысл его морального учения.

Обратившись к духовному опыту простых людей, живущих собственным трудом, Л. Н. Толстой понял, что они стараются жить по закону божьему и жить так, чтобы не погубить свою душу. Он признает, что «у всего живущего человечества есть еще какое-то другое знание, неразумное – вера, дающая возможность жить».

В его философских воззрениях понятие веры включает «знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет. Вера есть сила жизни». Исходя из этого, Толстой заявляет, что жизнь человека имеет смысл, когда она основана на вере. Писатель считает, что суть нравственного идеала наиболее полно выражена в учении Христа, который разрушил старые и дал новые основы жизни. Однако учение великого реформатора, изложенное в Евангелиях, по его мнению, было извращено в догмах православия и других христианских церквей. Толстой отмечает: «то, что любовь есть необходимое и благое условие жизни человеческой, было признаваемо всеми религиозными учениями древности. Во всех учениях: египетских мудрецов, браминов, стоиков, буддистов, даосистов и др., дружелюбие, жалость, милосердие, благотворительность и вообще любовь признавались одною из главных добродетелей». Однако настаивает писатель, только Христос возвысил любовь до уровня основополагающего, высшего закона жизни, вечного идеала. В его трактовке христианская любовь представлена в таких заповедях, как «не гневайся»; «не оставляй жену»; «не присягай никогда никому, и ни в чем; не противься злому силой» и «не считай людей других народов своими врагами».

В трактате **«Философия истории»** Толстой рассматривал «историческое движение человечества». Он считал, что это движение непрерывно, а, следовательно, постижение законов этого движения и есть цель истории. Согласно Толстому, важнейшую роль в истории играют свобода и необходимость. Это философские категории, выражающие взаимоотношение между деятельностью людей и объективными законами природы и общества. Свобода - это способность человека действовать в соответствии со своими интересами и целями, опираясь на «опознание объективной необходимости». Необходимость - это то, что не может в данных условиях не произойти, и обязательно произойдет. Это также развитие явлений, которое с неизбежностью вытекает из внутренних существенных взаимосвязей, взаимоотношений и взаимодействий этих явлений. Соотношение свободы и необходимости всегда меняется, то есть религия, здравый смысл, наука права и сама история одинаково понимают это отношение между необходимостью и свободой.

**9.7 Рационализм и иррационализм конца XIX - начала ХХ веков: неогегельянство, неокантианство, эмпириомонизм, интуитивизм, экзистенциализм (Н.Н. Страхов, Б.Н. Чичерин, А.И. Введенский, А.А.Богданов, Н.О.Лосский, Л.Шестов)**

**Н.Н.Страхов** (1828-1896 гг.) – ученый-естествоиспытатель и писатель, в работе **«Мир как целое»** показал, что мир является гармоничным и органическим целым, в нем все взаимосвязано и составляет «иерархию существ и явлений», в центре которой – человек.

Он был сторонником прогресса, основой которого, как полагал, является эволюция духовной жизни. Но и в России, и на Западе Страхов отмечает упадок духовной культуры, причину которого он видит во «вредоносном влиянии материализма, позитивизма и нигилизма» (Н.Лосский). Выступая за духовный подъем России с позиции славянофильства, Страхов указывал на деструктивный характер и материализма, и позитивизма в философии.

В духе либерализма интерпретировал гегелевское наследие русский юрист и историк **Б. Н. Чичерин** (1828–1904 гг.), один из видных представителей «государственной школы» в русской историографии, сторонник конституционной монархии. Он убежден, что именно в монархии может быть достигнуто гармоническое единство прочной государственности и общественной жизни, основанной на либеральной идее суверенных прав и свобод личности. Основные философские идеи Чичерина содержатся в его трудах **«Наука и религия»** (1879), **«Мистицизм в науке»** (1880), **«Основания логики и метафизики»** и др.

Пережив в молодости страстное увлечение гегелевской философией, он и в дальнейшем руководствовался ее фундаментальными принципами. Чичерин писал, что подлинно философский подход к действительности «состоит в сочетании противоположностей» прежде всего материального мира и «мира мыслящих субъектов». Деятельность людей, как разумных существ, определяет универсально-онтологический характер прогресса, поскольку, в конечном счете, эта деятельность коренится в Абсолютном духе, который направляет диалектический процесс развития мира и человечества.

Чичерин высоко ценит человеческую свободу, которая присуща людям потому, что человек изначально причастен Абсолюту, будучи одновременно конечным и бесконечным существом. «Абсолютность» и «бесконечность» человека определяется в первую очередь его разумом как реальной формой Абсолютного духа. «Верховной наукой», постигающей смысл происходящего в мире, по Чичерину, является история, а точнее – метафизика истории. В историческом процессе он обнаруживает логику развития идей, которая и выражает суть данного процесса, поэтому особое значение среди исторических дисциплин имеет история человеческой мысли, история философии.

**А.И. Введенский** (1856-1925 гг.) – профессор Петербургского университета, наиболее выдающийся представитель **неокантианства** в России. Свои исследования и курсы лекций он основывал на «кантовском критицизме». Введенский разработал оригинальную форму неокантианства, т.н. **логизм** (учение о логической связи между субъектом и предикатом аналитического суждения). Его смысл заключается в том, что доказать «общие синтетические суждения» можно при помощи априорных принципов, однако сами эти принципы, являясь мыслями познающего субъекта, не могут быть доказаны опытом. В логизме имеются истины, носящие характер недоказуемых, общих и необходимых синтетических суждений. Его концепцию можно назвать аналитической, поскольку она «рассматривает умозаключение как некоторую систему, подобную аналитическому суждению».

Как последователь Канта, Введенский признавал его этику, но отмечал, что для полного понимания нравственного поведения недостаточно трех кантовских постулатов практического разума (веры в существование Бога, бессмертие души и свободной воли), их необходимо дополнить четвертым - о **«чужом одушевлении»,** т.е. убеждением, основанным на вере в существовании других «Я».

Русский философ-идеалист, экономист и политический деятель **А. А. Богданов** (Малиновский) (1873–1928 гг.) в начале 90-ых годов прошлого века был революционным народником, затем перешел на позиции социал-демократии, а позднее примкнул к большевикам. Первый научный труд Богданова - **«Краткий курс экономической науки».** От стихийного материализма в работе **«Основные элементы исторического взгляда на природу»** Богданов пришел к ревизии марксистской философии. Превосходство своей философии – **эмпириомонизма** над эмпириокритицизмом Маха и Авенариуса - Богданов видел в том, что она не ограничивается констатацией двух видов опыта – физического и психического, а устанавливает генетическую связь и зависимость между ними путем отнесения «физического» ряда (природы) к опыту коллектива, а «психического» к индивидуальному опыту. Эта перестановка Богдановым коллективного опыта на место индивидуального при идеалистическом понимании опыта лишь облегчала проникновение махизма в общественные науки.

Во взглядах Богданова идеализм и релятивизм особенно проявились в трактовке им общественного сознания. На место материалистической теории отражения он выдвинул идею **«приспособления»** сознания к бытию и пришел к ошибочному мнению, что «фетишистское» сознание «практически удобно», «целесообразно» и «вполне достаточно» в обществе. По его словам, общефилософские понятия – такие, как материя и дух, субстанция, абсолютная истина, также представляют собой «идолы и фетиши познания», порожденные трудовыми отношениями людей в определенную эпоху и потому не имеющие никакого смысла за пределами этой эпохи. Истину он рассматривает как «организующую форму коллективного опыта», потому усматривает ее объективность в ее «общезначимости». Подобными организующими формами опыта для него выступают время, пространство, причинность, закономерность.

Материалистическую диалектику Богданов считал «формальным законом мирового развития» и противопоставлял ее механистической теории «равновесия». Производственные отношения, по Богданову, есть «группа первично организующих идеологических комбинаций». Потому понятия «общественное бытие» и «общественное сознание» можно считать тождественными.

Ярким представителем **иррационализма** в русской философии является экзистенциалист **Л.Шестов** (1866-1938 гг.). На его творчество большое влияние оказали Шекспир, Достоевский, Толстой, Плотин, Паскаль, С.Кьеркегор, И.Кант, Ф.Ницше. Как и Бердяев, начинавший с приверженности марксизму, свои дальнейшие философские поиски он сам описывает так: «Моим первым учителем философии был Шекспир». В книге **«Умозрение и откровение»** он писал: «От Шекспира я бросился к Канту, но Кант не мог дать ответы на мои вопросы. Мои взоры обратились тогда в иную сторону, к Писанию». В труде **«Афины и Иерусалим»,** предваренном эпиграфом из Тертуллиана, он задается риторическим вопросом: «Что общего между Афинами и Иерусалимом, Академией и Церковью, между еретиками и христианами?»

Исходя из глубинного переживания трагичности человеческого существования, он критикует рационализм, который оправдывает страдания и ужасы жизни. Шестов считает, что вера преодолевает ограниченность разума. В этой связи он подчеркивает, что страх кажется неестественным: «его будто бы нашептывает некий змей-искуситель, который есть разум, ставящий себя на место Бога; разум, полагая, что человеку нужен не Бог, а гарантии, пытается их ему и всучить взамен якобы шатких посулов веры. Может быть, в алхимии, богословии и философии результаты оказались столь жалкими именно потому, что люди не хотели или не умели отказываться от водительства разума как раз там, где по природе вещей разуму полагалось уйти и умолкнуть».

В своей теории познания он заявляет, что задача гносеологии может заключаться в том, чтобы определить момент, когда «должно устранить разум от руководящей роли или ограничить его в правах». Русский **религиозный экзистенциалист** полагает, что именно разум является причиной страха, страха перед «ничто», который, в свою очередь, ведет к грехопадению. По его мнению, разум есть неотъемлемая часть теории познания, «которая должна предшествовать метафизике». Стало быть, философия есть необходимая, но недостаточная часть теории познания мира, которая должна дополняться религией.

В книге **«Киргегард и экзистенциальная философия»** Шестов рассматривает место и роль иррационального в бытии человека. Он отмечает, что до Гуссерля принято было думать, что «если мудрость и глубокомыслие, гонимые всюду, могут найти себе где-нибудь прочное пристанище, то разве только на груди философа, там же, где обыкновенно ютилась тоже никогда не знавшая, где приклонить свою бедную голову добродетель». Но он решительно отказывается дать приют в философии мудрости и добродетели, иронично замечая, что «…средства к существованию они должны добывать где-либо в иных местах: хотя бы им пришлось обратиться к помощи частной или общественной благотворительности». Тем не менее, такой недостаток, такое свойство присуще всему мыслящему человечеству. Шестов говорит: «Я думаю, что люди, так же как и сам Гуссерль, никогда не могли и не хотели признавать бога, о котором разум отказался бы свидетельствовать». Это его ответ на претензию Гуссерля сказать принципиально новое слово в философии. Шестов не считает философию строгой наукой. «Она для него - искусство изображать жизнь как можно более таинственной и проблематической». Разум – это не конечная инстанция в познании мира, точно так же, как и вера, поскольку «идолов веры», по его выражению, известно не меньше, чем идолов разума, - заключает Шестов.

Теория **интуитивизма** в русской философии была разработана **Н.О. Лосским** (1870-1965 гг.), одним из крупнейших русских философов, высланным Лениным из советской России вместе с другими лучшими представителями интеллигенции на «философском пароходе». Лосский разработал также антропологическое учение о «Я» как «субстанциональном деятеле»; обосновал систему «**иерархического персонализма**»; внес весомый вклад в историю философской мысли. **«История русской философии»** Лосского, изданная за границей на английском языке, была признана в США и Западной Европе «классическим руководством по изучению русской религиозно-философской мысли» и получила мировую известность. Его перу принадлежат также ряд оригинальных трудов, изданных на французском, словацком, немецком, русском языках: **«Условия абсолютного добра: Основы Этики», «Основные вопросы гносеологии», «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция», «Бог и мировое зло»** (написана в1941 году, как метафизическое осмысление проблемы Бога, открывающегося в мистической интуиции, и проблемы зла, рассматриваемого на примере ужасов фашизма), **«Логика», «Свобода воли»** и ряд других произведений, получивших мировое признание. На примере творчества русских философов Лосский убедительно показал, что «истинный философ должен быть человеком чистой нравственности, доброты и твердых убеждений, - не только мыслителем-профессионалом, но и служителем Истины.

Развивая взгляды А.Бергсона, Лосский разработал учение о «координационном восприятии», согласно которому стимулирование отдельного органа чувств и соответствующий этому физиологический процесс в коре головного мозга служат стимулом, побуждающим человека «направлять внимание и акты различения» на реальные предметы окружающего мира. Лосский полагает, что реальное бытие может быть познано интеллектуальной интуицией. Она позволяет понять Бога как высшую ценность, как благо, истину, любовь и доброту.

**9.8 Религиозно-идеалистическая философия и рационализм конца XIX - первой половины ХХ веков: Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, И.А. Ильин, Г.Г. Шпет, С.Н. Булгаков, С. Л. Франк**

**Н.А. Бердяев** (1874–1948 гг.) - один из тех философов, профессоров и писателей, которых большевики по указанию Ленина первым выслали из страны в 1922 году на «философском пароходе» как чужеродный и особо опасный для советской власти «элемент».

За границей он написал массу книг и статей, большинство из которых из цензурных соображений, так и не были переведены в советский период на русский язык. Они представляли реальную опасность для советской власти до конца ее правления. Основными сочинениямиБердяеваявляются **«Смысл истории»,** **«Смысл творчества», «Философия неравенства», «О назначении человека», «А.Хомяков. Рабство и свобода человека», «Миросозерцание Достоевского», «Философия свободного духа», «Русская идея», «Самопознание», «Судьба России».**

В начале своего творчества с позиции «легального марксизма» он выступал против идеологии народничества. Увлечение марксизмом, участие в социал-демократическом движении послужили причиной ареста и исключения его из университета в 1989 г. Бердяев попытался сочетать марксизм с неокантианством, но вскоре отказался от этого, так как не принял идеи пролетарского «мессианства», диктатуры и революционного насилия, и приступил к разработке собственного учения. С позиций персонализма и экзистенциализма Бердяев рассматривает смысл существования человека и смысл бытия в целом. Он заключает, что объективная (абсолютная) истина существует независимо от классового (эмпирического) сознания и открывается в той или иной мере человеку в зависимости от его жизненного опыта и ценностных установок. Смысл же бытия может быть понят человеком только «антропоцентрическим».

В книге **«Самопознание. Опыт философской автобиографии»** Бердяев описал, какой духовный путь развития он прошел – от марксизма через религиозно-мистические, исторические искания к персонализму, философии жизни и экзистенциализму. На любом этапе своей духовной эволюции, - от марксизма до персонализма, - Бердяев беспощадно раскрывал как светлые, так и темные стороны русской жизни, русской религиозной и философской мысли, бездонность человеческого духа, свободу человеческой личности и свободу творчества.

Его современник, русский философ и богослов В.В.Зеньковский в книге **«История русской философии»** писал, что эволюцию философских идей Бердяева можно подразделить на четыре периода. В первый период разрабатывается преимущественно этическая проблематика; во второй – происходит религиозно-мистический перелом в мировоззрении; в третий – идет активный поиск ответов в рамках историософии и эсхатологии; четвертый период – разработка и обоснование персонализма.

Наследие Бердяева огромно. Он привнес в копилку русской и европейской философской мысли (многие его работы публиковались на английском, французском и немецком языках) ряд оригинальных концепций. Основная тема его творчества - **свобода человека во всех ее проявлениях**. Человек, по Бердяеву, это средоточие всех мировых сил, это микрокосм со сложным экзистенциальным устройством. Человеческая личность - это не часть общества или космоса, напротив, общество и космос – части человеческой личности. По этой причине он несет в себе биполярный мир индивидуального бытия. Несмотря на то, что каждый из нас изначально божественен, в реальной жизни человек гораздо чаще реализует в себе образ **звериный,** а не **Божий**. Именно в глубине человеческой личности коренится потенциал духовной свободы человека. Бердяев утверждал, что по сравнению с человеческой личностью «весь мир – ничто… все внешнее, предметное, материальное есть лишь символизация свершающегося в глубине духа, в Человеке». Свобода имеет «небытийный» характер. Изнутри нее человек делает себя личностью.

Бердяев различает три вида свободы:

- первичную иррациональную свободу, т.е. произвольность;

- рациональную свободу, т.е. исполнение морального долга;

- и, наконец, свободу, проникнутую любовью Бога».

Свобода не создается Богом, «у него нет власти над несотворенной свободой». Она коренится в великом «ничто», в произвольности. Эта свобода стоит над добром и злом, она обусловливает существование и того, и другого. Когда появляется зло, это приводит к рабству вместо свободы в сфере материального и естественного бытия.

На протяжении почти всей истории люди боролись за свою свободу и все же оставались несвободными, они меняли одну несвободу на другую: вначале человек был рабом природы и в борьбе с ней за независимость создал культуру, государства, классы … и стал рабом государства, национальности, классов; в следующий период человек стремится овладеть иррациональными общественными силами и создает цивилизацию, но становится рабом организованного общества и техники, орудием и рабом машины, в которую превращается незаметно и общество, и сам человек. Где же выход?

Ответы на эти вопросы Бердяев дает в работах **«Смысл истории»,** **«Философия неравенства»** и **«Новое средневековье».** Он считает, что суть исторического процесса заключается «в борьбе добра против иррациональной свободы». И уточняет: «Мессианство - основная тема истории: истинное или ложное, явное или тайное. …Три силы действуют во всемирной истории: **Бог, судьба и человеческая свобода**. Вот почему история является столь сложной. Судьба превращает человеческую личность в арену иррациональных сил истории». Все великие народы проходят через мессианское сознание, - продолжает он в «Судьбе России».

Когда иррациональная свобода господствует, наша объективная реальность начинает распадаться и возвращается к первоначальному хаосу, к несвободе, рабству (перед силами природы или социальными, зависит от обстоятельств). Поэтому революции, никогда и ничего не могут создавать, они, не бывают творческими, они только разрушают.

Бердяев, не колеблясь, указывает на положительные и отрицательные стороны таких социальных явлений, как капитализм, демократия, социализм, коммунизм. Ни один из этих «измов» не решает «духовной проблемы» и проблемы свободы, наоборот, и капитализм, и социализм, и коммунизм оборачиваются новыми формами рабства, несвободы. В книге **«Смысл истории»** Бердяев предупреждает: «человеку угрожают новые формы рабства; они являются результатом социализма, подменившего истинную соборность, основанную на любви… фальшивой, основанной на принудительном служении личности обществу ради удовлетворения своих материальных потребностей».

Постановка вопросов свободы личности и ее творчества Бердяевым была результатом внутреннего опыта, «озарения». Как человек глубоко религиозный, следуя по пути духовности, он пережил острый период сознания подавленности собственным грехом. Однако мыслитель не замкнулся в себе от сознания этого, а преодолел его, ощутив сильнейший творческий подъём.

Каждый человек, по мнению Бердяева, должен отгадать «Божью идею о себе», самореализоваться и «помогать Богу в осуществлении замысла Божьего в мире». Он считает, что Бог действует в царстве свободы, а не в царстве необходимости. Именно в духе, а не в природе Бердяев усматривал несводимость свободы к необходимости: «свобода имеет небытийную природу».

Разрабатывая концепцию метаистории, Бердяев писал, что смысл истории находится «по ту сторону границ истории». Он описывает целостность исторического процесса как «борьбу между добром и злом, цель которой может быть достигнута вне истории». Между этими «двумя историями» существует различие. Историческое время простирается «вперед, в будущее, к новому». В экзистенциальном времени **метаистории** «нет различия между прошлыми и будущим, началом и концом». Поэтому жизнь в царстве Бога является частью не истории, а метаистории. Но между ними нет непреодолимой грани: «Метаистория всегда присутствует как фон в истории», т.е. в нашем объективированном мире. Он считает, что в мировом и историческом процессе нет необходимости закономерного развития, нет заданной программы. По его словам, возможны как периоды реакции и тьмы, так возможны в той же степени и творческие прорывы, открытие «…новых миров». Вся истинная «творческая деятельность человека в открытии «новых миров» происходит в экзистенциальное время» и является «божественно-человеческой».

При рассмотрении истинной «творческой деятельности» человека Бердяев обращается к национальным особенностям русской души. По его мнению, в основу русского национального типа легли два противоположных начала: 1) природная, языческая, **дионисийская** стихия; 2) аскетически ориентированное православие. Он считает, что русский народ по своей душевной структуре народ восточный. Россия - христианский Восток, который в течение двух столетий подвергался сильному влиянию Запада и в своем верхнем культурном слое ассимилировал все западные идеи. Потому историческая судьба русского народа была несчастной и страдальческой, и его развитие имело катастрофический характер, в частности, через прерывность и изменение типа цивилизации.

В книге **«Судьба России»** он попытался выявить причины этой катастрофичности. Находит он ее - в слабости русской воли, в недостатке общественного самовоспитания и самодисциплины. Русскому обществу, согласно Бердяеву, недостает характера, способности определяться изнутри. Бердяев считает, что русского человека слишком легко заедает «среда», и он слишком подвержен эмоциональным реакциям на все внешнее. Его душе не сидится на месте, поскольку она суть не мещанская, «не местная душа», она есть какое-то бесконечное искание, искание невидимого града Китежа, незримого дома. «Перед ней открываются дали, и нет очерченного горизонта перед духовными ее очами. Эта душа сгорает в пламенном искании абсолютной, божественной правды и спасения для всеобщего воскресения к новой жизни».

Бердяев отмечает, что русская душа вечно печалиться о горе своего народа, и муки ее не знают утоления. Она поглощена решением конечных, проклятых вопросов о смысле жизни, мятежна и непокорна. «Здесь тайна русского духа». Дух этот «устремлен… к абсолютному во всем. Но в природно-историческом процессе царит относительное среднее. И потому русская жажда абсолютной свободы на практике слишком часто приводит к рабству».

Этими особенностями души народа Бердяев пытается объяснить истоки и смысл русского коммунизма. Русский коммунизм, по его мнению, трудно понять вследствие двойного его характера. С одной стороны, он есть явление мировое и интернациональное, с другой стороны, явление русское и национальное.

Согласно Бердяеву, первоначально марксизм на русской почве был крайней формой русского западничества. Первые поколения русских марксистов прежде всего боролись со старыми направлениями революционной интеллигенции, с народничеством и нанесли ему непоправимые удары. Согласно русскому марксизму, капиталистическая индустрия должна привести к образованию и развитию рабочего класса, который и есть класс-освободитель, поэтому марксисты стояли за пролетаризацию крестьянства, которой народники стремились не допустить. Марксисты думали, что они, наконец, нашли реальную социальную базу для революционной освободительной борьбы. Единственная реальная социальная сила, на которую можно опереться, это «образующийся» (организующийся) пролетариат. Нужно развивать классовое революционное сознание этого пролетариата. Нужно идти не к крестьянству, которое отвергло революционную интеллигенцию, а к рабочим, на фабрики. Марксисты сознавали себя реалистами, потому что развитие капитализма в это время в России действительно происходило. Они хотели опереться не столько на революционную интеллигенцию, на личности, сколько на объективный социально-экономический процесс.

В марксизме-большевизме пролетариат, по Бердяеву, перестал быть эмпирической реальностью, ибо в качестве эмпирической реальности пролетариат был ничтожен. Он составлял незначительное меньшинство среди населения, но зато был хорошо организован и дисциплинирован. Благодаря этому, согласно Бердяеву, Ленину удалось совершить революцию **«во имя Маркса, но** **не по Марксу».** Он считал, что революция в России совершалась во имя тоталитарного марксизма, «марксизма как религии пролетариата», но в противоположность всему, что Маркс говорил о развитии человеческих обществ. Бердяев отмечает, что не революционному народничеству, а именно **ортодоксальному, тоталитарному марксизму** удалось совершить революцию, в которой Россия перескочила через стадию капиталистического развития, представлявшуюся столь неизбежной первым русским марксистам.

Он показывает, что в тот момент большевизм оказался наименее утопическим и наиболее реалистическим, наиболее соответствующим всей ситуации, как она сложилась в России в 1917 году. В известной степени он даже оказался наиболее верным некоторым исконно русским традициям, и русским исканиям «универсальной социальной правды», и русским методам управления и властвования насилием. По словам Бердяева, это было определено всем ходом русской истории, слабостью творческих духовных сил народа. Потому «коммунизм оказался неотвратимой судьбой России, внутренним моментом в судьбе русского народа».

Народные массы были дисциплинированы и организованы в стихии русской революции, согласно Бердяеву, через коммунистическую идею, через коммунистическую символику. Он считает, что в этом бесспорная заслуга коммунизма перед русским государством. Анархический распад России был остановлен коммунистической диктатурой, выдвинувшей лозунги, которым народ согласился подчиниться. Бердяев отмечает, что к этому времени церковь потеряла руководящую роль в народной жизни, что привело к утере соборного духа, низкому культурному уровню духовенства. По его мнению, все это имело роковое значение для самостоятельной ценности и достоинства каждой человеческой личности, ее духовной свободы. И он оказался глубоко прав.

Выступая против коммунизма и социализма (как, впрочем, и других «измов»), - с одной стороны, и осознавая пагубность формально-коллективистских, прагматичных идей – с другой, Бердяев выдвинул собственную оригинальную концепцию **персонализма**. По его мнению, отдельная человеческая личность (персона) - главная движущая сила истории. Ее права и свобода – то, на что должно ориентироваться государство и общество.

Бердяев провозгласил примат личностного начала над социальным и в рамках персонализма обосновал концепцию отчуждения личности от мира. Он выступил против тотального подчинения индивида общественно-полезным целям, **провозгласив духовную свободу человека в качестве абсолютной** **ценности**, обосновал неотъемлемое право на эту свободу и достойные условия жизни. Подводя итог своего видения проблемы свободы, Бердяев в книге «Судьба человека» заключает, что «**реализация личности** **означает восхождение от подсознательного через** **сознательное к** **сверхсознательному».** Он предсказывает, что «Россия должна пройти через религиозную эмансипацию личности», переориентировать общественное сознание на высшие духовные ценности, на понимание свободы в религиозном, «святорусском» ее толковании». И с этой точки зрения творческая деятельность человека представляет собой дополнение к божественной жизни. Поэтому она имеет некоторое теогоническое (т.е. божественно-космическое), а не только антропологическое значение.

Бердяев морально восстановил, реабилитировал индивидуализм, хотя во второй половине XIX века и начале XX века русская интеллигенция была заражена идеологией коллективизма.

Он высказывает парадоксальную мысль: к русской интеллигенции могли принадлежать люди, не занимающиеся интеллектуальным трудом и вообще не особенно интеллектуальные. По Бердяеву, многие русские ученые и писатели совсем не могли быть причислены к интеллигенции в собственном смысле этого слова. Он считает, что в России интеллигенция скорее напоминала монашеский орден или религиозную секту со своей особой моралью - очень нетерпимой, со своим обязательным миросозерцанием, со своими особыми нравами и обычаями, и даже со своеобразным физическим обликом, по которому всегда можно было узнать интеллигента и отличить его от других. Интеллигенция в России, - подчеркивает Бердяев, - была идеологической, а не профессиональной или экономической группировкой, образовавшейся из разных социальных классов, сначала по преимуществу из более культурной части дворянства, позже из сыновей священников и диаконов, из мелких чиновников, из мещан и, наконец (после освобождения), из крестьян. Это и есть «**разночинная интеллигенция»**, объединенная исключительно идеями и притом идеями социального характера.

Бердяев заключает, что «Россия может осознать себя и свое призвание в мире в свете проблемы Востока и Запада. Она стоит в центре восточного и западного миров и может быть определена как «Востоко-Запад».

Отец **П. А. Флоренский** (1882-1937 гг.) – один из самых одаренных представителей русской религиозной философии, снискавший среди соотечественников славу «нового Леонардо да Винчи», - был математиком, астрономом, музыковедом, искусствоведом, физиком-изобретателем, поэтом, профессором перспективной живописи и профессором Московской духовной академии, доктором теологии. По свидетельству Н.Лосского, «Флоренский был полиглотом, в совершенстве владевшим латинским и древнегреческим и большинством современных европейских языков, а также языками Кавказа, Ирана и Индии. В 1927 году он изобрел необычайную машину, которую большевики назвали «Десятилетием» в честь Х годовщины советской революции…».

В первую мировую войну ушел на фронт армейским священником. После революции этот великий ученый неоднократно сидел в тюрьме и был сослан за свои религиозные убеждения на Соловки, где и погиб в концентрационном лагере, отказавшись отречься от веры и священства.

Как философ, он, разделяя взгляды основоположника школы русской религиозной философии Вл.Соловьева, разработал в книгах **«Смысл идеализма»** и **«Столп и утверждение истины»** теодицею и метафизику «всеединства», где на каждой странице поражает блестящей эрудицией в области философии, теологии, филологии, лингвистики, медицины, психопатологии, математической логики и математики.

Основная идея его метафизики заключена в утверждении, что «все сотворенные личности, составляющие часть мира, суть существа, сосуществующие друг с другом». При обосновании концепции «всеединства» его мысль движется по линии «восхождения» от космоса к его основе в Абсолюте, утверждая «единство всей твари в Боге». Для понимания этого единства он обращается к софиологии. **София** – это многозначный и наиболее сложный элемент христианской теологии. По определению Н. Лосского, это «вселенская реальность, собранная воедино любовью Бога и озаренная красотой святого Духа». Флоренский рассматривал Софию, как «четвертую ипостась Бога», которую теологи трактуют по-разному. Для Флоренского она, прежде всего, «первозданное естество твари, творческая Любовь божия», Идеальная личность мира. Далее он уточняет, что с точки зрения трех ипостасей София есть **идеальная субстанция** сотворенного мира; **разум**, или правда сотворенной твари; **духовность** а, значит, красота ее.

Концепция Флоренского об «ипостасности» Софии критиковалась ортодоксальными православными богословами, поскольку сразу же вставала проблема «четвертой ипостаси» в Троице. У них вызывал неприятие вопрос Флоренского по поводу Софии: если она есть «корень» твари, то **откуда зло и** **страдание**?

Флоренский же считал, что догмат о единстве Бога в трех лицах обнаруживает догматизм и недостаточность сил человеческого разума.

Разрабатывая главный вопрос философии – **что есть истина**, - Флоренский утверждает, что это абсолютная реальность, сверхрациональная цельность и, учитывая весь предшествующий философский опыт, очень важно понять, «что представляет собой…истина - абстрактную форму или живую реальность?». По-видимому, она есть и то и другое, но, прежде всего истина познается благодаря религиозному переживанию, в котором мы узнаем, что **любовь** – основа живой реальности и истины. Любовь означает переход существа (А) от полной разобщенности к «другому» (не-А), утверждает с ним сосуществование. Следовательно, существо, т.е. А, находит себя в не-А (живой реальности). А потому, заключает Флоренский, то, что возникает в нашем сознании, является не субъективной копией объекта или созданием разума, как думал Кант, а действительным объектом внешнего мира. Иными словами, истина познается интуицией в процессе непосредственного созерцания «живой реальности так, как она есть в себе». Единая истина возможна только «там, на небе», тогда как разумная интуиция позволяет нам познать «множество истин, осколков единой Истины». И великодушно добавляет: «Дробность нашего знания не такой уж большой недостаток».

Его метафизика заслуживает самой высокой оценки. Так, А. Ф. Лосев признавался, что «Флоренский дал концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую все, что я читал о Платоне». Известный экономист, религиозный философ С.Булгаков полагал, что в нем «встретились культурность и церковность. Афины и Иерусалим, и это органическое соединение само по себе уже есть факт церковно-исторического значения».

**И.А.Ильин** (1883-1954гг.) – профессор философии права Московского университета, высланный большевиками за границу. В работах **«Религиозный смысл философии»**, **«Путь духовного обновления»** он утверждал, что задача философии заключается в познании Бога и божественных основ мира. Деградацию современного искусства он объяснял недостаточным распространением религии: лишь возрождение религиозной духовности вызывает расцвет искусства. В противовес Л.Толстому Ильин, как и Соловьев, выдвинул тезис **«О сопротивлении злу насилием»**. Правовед и философ, он исходил из того, что «не всякое применение силы является насилием». Оно не может считаться насилием, если направлено на благую цель. «Справедливо оттолкнуть от края пропасти рассеянного путника;… в нужный момент ударить по руке политического убийцу…; вовремя сбить с ног поджигателя; выгнать из церкви бесстыдных осквернителей святынь…». Ильин предупреждает, что «сопротивление злу силой и мечом позволительно не тогда, когда оно возможно, но **когда оно необходимо, потому что нет других средств**».

Полемизируя с девизом иезуитов - «Цель оправдывает средства», Ильин заключает в лучших традициях русской философии, что путь силы и меча «как обязателен, так и справедлив», поддерживая тем самым тезис Вл.Соловьева, что «Добро должно быть с кулаками».

**Г.Г.Шпет** (1870-1937 гг.) в работе **«Явление и смысл»** развивает феноменологию Гуссерля и закладывает основы **герменевтики**. По его мнению, философия в своем развитии проходит стадии мудрости, метафизики и строгой науки. Границы возможного дискурса (с лат. рассуждение) являются одновременно границами философского рассуждения, отрицание которого приводит к эмпиризму, критицизму, скептицизма и догматизму. Основой философского знания является «только жизненное знание». Это знание не ограничено рамками рассудочного членения, «оно есть конкретное единство текучего смысла». Сам же смысл должен рассматриваться как предельное основание явлений. Из этого следует, что **любую познавательную ситуацию необходимо рассматривать в социокультурном контексте**.

Учение о Софии, Премудрости БожиейП. А. Флоренского получило развитие у **С.И. Булгакова** (1871 - 1944 гг.). Известный русский богослов и философ создал целый ряд богословских сочинений – **«Трагедия философии**» (о связи религии и философии), **«Святые Петр и Иоанн»,** **«Купина неопалимая»**, **«Икона и иконопочитание»**, большую трилогию **«О богочеловечестве»,** куда вошли **«Агнец Божий»**, **«Утешитель»** и **«Невеста Агнца».** В этих работах он показывает, что, если Бог Абсолютен, то, значит, Он и всеедин. Бог и сотворенный Им мир связаны «премудростью Божьей» - **Софией***.* Следовательно*,* София выступает как четвертая ипостась к Триединому Богу и существует в виде идей, логических абстракций, схем знаний, вещей, тел и ангелов мира. Булгаков считает, что на Земле Царство Божие недостижимо, так как в результате грехопадения людьми овладела жажда знаний, получаемых вне любви к Богу. Христос искупает все грехи мира через личное страдание и тем, с одной стороны, оправдывает творение несовершенного мира Богом, а с другой стороны, не дает миру развиваться по своим собственным законам.

Его учение о Софии было объявлено еретическим. Правда, сам Булгаков не был согласен с этим, поскольку считал «свободу богословствования одним из преимуществ православия».

Булгаков внес большой вклад в теоретическое обоснование **экуменического** движения(стремление к объединению всех христианских церквей), которое практически начинает реализовываться лишь в третьем тысячелетии н.э. Он считал, что наше общество постигла дисгармония в силу того, что разобщенно функционирует каждая его составляющая - экономическая, политическая, духовная, нравственная и другие. Если все их перестроить на общие принципы, то конфликтность навсегда покинет социальный организм.

### С. Л. Франк (1877-1950 гг.) – самобытный русский мыслитель, профессор философии Московского университета, социолог, высланный большевиками из России, в молодости был марксистом, затем идеалистом и, наконец, религиозным философом. Эволюция его взглядов вполне закономерна для послереволюционной России.

### Франк разработал философские основы психологии. В работах «Душа человека», «Предмет знания» и «Непостижимое» он исследовал сферу интеллекта «как существования, проникнутого субъективностью» и попытался разъяснить природу человеческой души и знаний. Для выполнения этой задачи он обосновал в своем учении два понятия: интуиция и логическое знание. Он не был согласен с Лосским, который утверждал в рамках «онтологической теории познания», что интуиция есть «непосредственное восприятие». Разделяя концепцию «всеединства», Франк указывает, что бытие человека коренится в Абсолюте, поскольку «мы слиты с ним не через посредство сознания, а в самом нашем бытии».

Франк считает, что абстрактное логическое знание, имеющее дело с элементами, выделенными из целого, относится к низшему слою бытия – прерывистому и лишенному жизни, - и низшему виду знания, которое возможно только благодаря созерцательной интуиции «всеединства». Все живое бытие, по его мнению, развертывающееся во времени в форме сплошного творческого становления, относится к области магического; для постижения его требуется не созерцательная интуиция, не знание-мысль, а … «**живое знание»**, знание-жизнь, достижимое в те моменты, когда наше «Я» «не только созерцает объект, но и живет им».

В книге **«Душа человека»** Франк исследует стихию душевности как бытия, проникнутого субъективностью; изучает изменения, происходящие в нем, когда оно становится осознанным как объект; и разграничивает сферу **духовного** **и душевного**.

В книге **«Непостижимое»** Франк ставит вопрос, как это возможно, что мистики, признавая Бога непостижимым, в то же время дают много сведений о Нем. Отвечая на этот вопрос, он замечает, что рациональное знание достигается путем различения, средством которого служит отрицание. Непостижимое находится по ту сторону отрицания: «оно есть область отрицания самого отрицания или преодоления отрицания». По его словам, о непостижимом нельзя сказать, что оно есть «либо одно, либо другое», **как всеобъемлющая** **полнота оно есть «и то, и другое».** По Франку, непостижимое понять невозможно, так как люди являются частью этого **«самобытия».**

Излагая основы христианства, Франк в книге **«С нами Бог»** доказывает, что все существенное содержание христианства основано на религиозном опыте, на «встрече человеческого сердца с Богом», на живом «общении с Богом». Различая два понятия веры, - «веру как доверие, и веру, как достоверное знание», - он показывает, что доверие к авторитету предполагает такие переживания, которые свидетельствуют, что авторитет действительно выражает истину о Боге. Следовательно, даже и вера в религиозный авторитет **опирается на веру как знание**, **основанное на религиозном опыте**.

В работе **«Очерк методологии общественных наук»** Франк рассматривает общество как первичную целость, как единое существо, в котором «сознания различных индивидуумов не обособлены, а всегда до некоторой степени слитны», и что **общение индивидуальных сознаний** есть «первичное свойство всякого сознания». По его мнению, индивидуальное сознание не первично, оно лишь постепенно дифференцируется из сознания вообще, никогда не отрываясь от целого, так что индивид в подлинном и самом глубоком смысле слова «**производен от общества, как целого»**. Франк утверждал: «...Мы потеряли веру в «прогресс» и считаем прогресс понятием ложным, туманным и произвольным. Человечество вообще, и европейское человечество в частности, вовсе не беспрерывно совершенствуется, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. Напротив, оно блуждает без предуказанного пути, подымаясь на высоты и снова падая с них в бездны, и **каждая эпоха живет какой-то верой**, ложность или односторонность которой потом изобличается». Франк считает, что в итоге этого яркого и импонирующего развития культуры, просвещения, свободы и права человечество совершенно неожиданно для себя пришло к состоянию **нового варварства**. Он заключает, что «…прогресса не существует. Нет такого заранее предуказанного пути, по которому бы шло человечество, и который достаточно было бы объективно констатировать, научно познать, чтобы тем уже найти цель и смысл своей собственной жизни».

Как видно, русская философия несет на себе отпечаток национальной культуры, национального характера, национального психологического склада, особого типа мышления и мировосприятия. И в то же время она органично «вписана» в историю европейской философии, являясь ее оригинальной и неповторимой составной частью.

Контрольные вопросы

В чем выражается специфика и сущность казахского Просвещения?

Социально-философские, общественно-политические взгляды А. Байтурсынова, М. Дулатова, С. Торайгырова.

Материалистическая философия А.И. Герцена и Н.Г. Чернышевского.

Религиозно-идеалистическая философия В.С. Соловьева.

Философские взгляды Н.А. Бердяева.

**Глава 10 Западная философия XX и начала XXI века**

**10.1 Традиции и инновации позитивизма и рационализма: структурализм, герменевтика, постпозитивизм (Л. Витгенштейн,** **Р. Карнап, К. Поппер, Т.Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд, М. Полани)**

**Третья** историческая форма позитивизма – **неопозитивизм.** Он разделяется на два направления – **логический позитивизм** и **аналитическая философия.**

Логический позитивизм возник в 20-е годы ХХ в. Его идейным ядром стал **Венский философский кружок**, члены которого предложили программу развития «научной» философии. В него входили М. Шлик, Р. Карнап, Г.Рейхенбах, Г. Фейгель, О. Нейрат, Э. Нагель. Этот кружок нашел в Англии своих активных сторонников и пропагандистов в лице А. Айера, Г. Райла. В Польше его сторонники создали Львовско-варшавскую школу логиков во главе с А. Тарским и К. Айдукевичем. Отвергая психологизм и биологизм махистов, члены кружка и его сторонники придерживались принципа о внеопытно-аналитическом характере положений логики и математики.

В центре их внимания оказываются вопросы значения и эмпирической осмысленности научных утверждений. Они отвергают понимание философии как теории познания, и рассматривают ее **как род деятельности, направленный на анализ естественных и искусственных языков.** Такая философия должна удалять из науки все не имеющие смысла рассуждения и псевдопроблемы, чтобы обеспечить построение идеальных логических моделей осмысленного рассуждения. В качестве идеального средства модели построения осмысленного рассуждения они используют **аппарат математической логики.**

Позитивизм вообще содержит в себе попытку отрицания философии как определенной формы теоретического знания, он утверждает, что все подлинные теоретические, познавательные проблемы могут быть решены средствами «позитивного» специально-научного мышления. Но позитивизм не есть просто подмена философии специально-научным мышлением, не является он и просто своего рода примитивным сциентизмом. Он выступает как философское учение уже потому, что пытается дать какую-то теоретическую оценку возможности решения «предельных» философских проблем, а не уходит от этих проблем и не игнорирует их.

Все это относится и к **логическому позитивизму**, который отнюдь не сводится к подмене философского анализа научного познания его формально-логическим анализом. Логический позитивизм претендует на выработку известной концепции научного познания в целом, на что не претендует ни формальная логика, ни какие-либо другие специально-научные дисциплины, изучающие познание. Но, поскольку упомянутая выше концепция познания в целом формируется на основе частных формально-логических моделей, связанных с исследованием каких-то отдельных сторон познания, постольку, естественно, нельзя решить с этих позиций философские проблемы познания. Логические же позитивисты эту ограниченность частнонаучных методов анализа знания подвергают своего рода философской канонизации, заявляя о принципиальной невозможности теоретического решения соответствующих философских проблем.

Программа логического позитивизма включает ряд положений: принцип верификации; сводимости содержания истинных теоретических утверждений к опытным «данным»; деления всех осмысленных научных утверждений на аналитические и синтетические. Принцип верификации разработан членами Венского кружка для опытной проверки высказываний на истинность. Иными словами, только то высказывание имеет научный смысл, если оно может быть сведено к непосредственному чувственному опыту индивида, к «атомарным фактам», или к «протокольным положениям». Сущность принципа верификации состоит в отождествлении наблюдаемого и реального (реально то, что наблюдаемо), а истина понимается как совпадение высказываний с непосредственным опытом человека.

Исходными предпосылками всякого познания логический позитивизм считал «события» и «факты», подразумевая под ними чувственные данные, «находящиеся в сфере сознания субъекта». Одной из особенностей данного течения является то, что оно отождествило объект с теорией объекта. Это сразу снимало вопрос о существовании объективного мира и приводило к ограничению сферы философского познания лишь анализом логического языка.

Логические позитивисты рассматривали проблему разработки логики науки как анализ ее языка. Она была призвана, по их мнению, заменить не только традиционную **философскую онтологию, но и традиционную гносеологию** (теорию познания). Логические позитивисты, несомненно, привлекли внимание философов и других специалистов, занимавшихся проблемами методологии науки, к вопросам логической формализации и способствовали внедрению в исследования по методологии науки понятий и методов современной математической логики, при помощи которых они стремились осуществлять свою программу широкого логического анализа языка науки.

Но заменить философский анализ научного познания «строго позитивной», «свободной от всяких философских предпосылок» логикой науки они, конечно, не смогли. В настоящее время это общепризнанный факт в философско-методологической литературе.

Предлагаемые логическими позитивистами модели логического анализа языка науки отнюдь не были «беспредпосылочными» в философском отношении. Претендуя на некоторый универсальный «метод анализа языка науки», логические позитивисты вынуждены были исходить из определеннойконцепции, способа установления критерия истинности, отношения языка науки к действительности и прочих традиционных методик. Вся эта проблематика и способы ее решения, хотя и выступали у логических позитивистов в форме, внешне весьма далекой от традиционных философских гносеологических формулировок, по существу, носили философский характер. Нетрудно убедиться в том, что постановка и решение многих из этих проблем имели весьма определенные точки соприкосновения и аналогии с рядом позитивистских и феноменалистских концепций традиционной гносеологии.

Концом логического позитивизма можно считать публикацию в 1950-х годах серии статей, одного из бывших членов «Венского кружка» К.Гемпеля, в которых были отмечены принципиальные трудности и даже неясности, связанные с самим ключевым понятием осмысленности. Эти трудности и неясности понятия осмысленности логического позитивизма начинают рассматриваться в рамках другой разновидности неопозитивизма - аналитической философии.

Аналитическая философия – это не столько некая «школа», сколько «определенный стиль философского мышления, подразумевающий строгость и точность используемой терминологии наряду с осторожным отношением к широким философским обобщениям». Это особое интеллектуальное «движение» в границах философской мысли ХХ века в ранге специфической метафилософской дисциплины. Оно крайне неоднородно и многие ведущие представители аналитической философии на разных этапах ее развития были антипозитивистски ориентированы. Исключение - члены Венского кружка (А.Грицианов).

Представителианалитической философии (Дж.Мур, Л.Витгенштейн, Дж.Уиздом. Дж.Райл, Дж.Остин) исходили из того, что философия сама по себе не может нести никакой новой информации, «она имеет дело лишь с выяснением того, что говорят наука или опыт». С позиций субъективно-идеалистической теории познания, восходящей к Давиду Юму, они дополнили методы логического анализа доктриной «логического атомизма» Рассела и принципом верификации. Представители аналитической философии обосновали собственную философскую доктрину, согласно которой философия – не теория, и может рассматриваться лишь как дисциплина, занимающаяся «нейтральной» аналитической деятельностью на основе математической логики. «Цель философии – логическое прояснение мыслей» (Витгенштейн).

**Людвиг Витгенштейн** (1889-1951 гг.) в работе **«Логико-философские трактаты»** ориентирует аналитическую философию на идеалы ясности, точности и логической строгости, присущие, как он полагает, некому идеальному, логически совершенному языку. Мир открывается человеку через язык, - рассуждал он, - поэтому о языке и нужно размышлять в первую очередь. Он – универсальный ключ к решению научных проблем. Язык обладает способностью на основе своих правил формировать представления о мире. Руководствуясь этими идеалами, аналитики изучали не только логическую структуру языка, но и употребление его в обыденных, повседневных контекстах. Они подчеркивали, что повседневные контексты языка необходимо принимать во внимание, так как при использовании языка в **специфических** «несобственных» смыслах (как это принято у философов), неизбежны затруднения, которые в принципе не могут быть устранены.

Витгенштейн считает, что «нельзя выработать строгое определение языка» или видеть в нем совокупность символов, однозначно соединенных с их объектами. Язык – «это часть обычной человеческой деятельности», «это форма жизни», игра по произвольным правилам. Тем важнее определиться с «метафизикой языка», которой следует исследовать формирование реального языка науки и его функционирование не в сфере искусственно построенных исчислений, а в жизни.

Представители аналитической философии считали, что логико-семантическое рассмотрение языка науки следует ограничить кругом так называемых «внутренних» вопросов, на которые он может дать ответ, оставаясь в пределах правил и средств данного языка. Но эти правила и средства языка не могут дать ответы на вопросы «внешнего» круга, т.е. о том, существует ли нечто в объективном мире им соответствующее.

В 40-50 гг. XX в. логические методы аналитической философии сменяются лингвистическими, а те в свою очередь, отказываются от использования математических методов и атомарной теории. «С этого момента аналитическая философия начинает вновь обращаться к **традиционным философским** **проблемам»** (А.Грицианов), и на следующем этапе своей эволюции приходит к заключению, что «метафизика – не бессмыслица», она задает специфическое видение мира.

На базе критики, самокритики и дальнейшей эволюции неопозитивизма (логического позитивизма и аналитической философии) в середине XX в. появилась четвертая историческая форма позитивизма - **постпозитивизм**. Его представители, К. Поппер, Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд и другие. Они видят отграничение научного знания от ненаучного в том, что научное знание принципиально может быть опровергнуто с помощью данных опыта. Потому любое научное знание носит лишь гипотетический характер и подвержено ошибкам. Это направление философии, целью которого является исследование не структуры научного знания (языка, понятий), аего развития. Согласно постпозитивизму, наука развивается не строго линейно, а скачкообразно, имеет взлеты и падения, но общая тенденция направлена к **росту и совершенствованию научного знания.**

Английский ученый **Карл Поппер** (1902-1994 гг.), разработавший концепцию роста знаний, считается одним из крупнейших философов науки ХХ века. Говоря о росте знаний, он имел в виду не накопление наблюдений, а «повторяющееся ниспровержение научных теорий и их замену лучшими и более удовлетворительными теориями». Для обоснования своей концепции он использовал идеи неодарвинизма и принцип эмерджентного (эволюционного) развития. К необходимым средствам роста науки он относил такие моменты, как язык, формулирование проблемы, появление новых проблемных ситуаций, конкурирующие теории, взаимная критика в процессе дискуссий.

Первая работа К.Поппера **«Logik der Forschung»** (Логика исследования. Вена, 1934) была посвящена вопросам философии науки. Английская версия этой книги, изданная четверть века спустя (1959) под названием **«Логика научного открытия»**, получила широкую известность и стала, по сути, классикой. Проблемы философии науки определили содержание таких работ К. Поппера, как **«Предложения и опровержения»** (1963), **«Объективное знание: эволюционный подход»** (1972), а также книга «**Самость и мозг»** (1977), написанной в соавторстве с лауреатом Нобелевской премии по физиологии и медицине английским нейрофизиологом Дж. Эклсом.

Место философии квантовой механики в философии науки К.Поппера определяется той ролью, которую играет этот раздел в философии науки. Известно, что философия квантовой механики является одним из наиболее разработанных разделов философии науки. В этом разделе активно обсуждаются вопросы математических и концептуальных методов науки. В интерпретации квантовой механики Поппер выступает против представителей копенгагенской школы (Н.Бор, Гейзенберг, В.Паули, а также отчасти М.Борн и П.А.М.Дирак). Его позиция в данном вопросе близка к точке зрения А.Эйнштейна, Э.Шредингера.

Дискуссии в квантовой механике определили его позицию в вопросе о взаимосвязи философии и науки. Для их разграничения Поппер вводит понятие «демаркация». Он вспоминает: «В то время меня интересовал не вопрос о том, «когда теория истинна?», и не вопрос «когда теория приемлема?», - писал Поппер. Я поставил перед собой другую проблему. Я хотел провести различие между наукой и псевдонаукой, прекрасно зная, что наука часто ошибается и что псевдонаука может случайно натолкнуться на истину». Для проведения различия между ними он выдвинул принцип **фальсификации** (от лат. falsus – ложный, facio – делаю), который предполагает принципиальную опровержимость любого научного утверждения. Введение этого принципа позволило Попперу окончательно решить проблему **демаркации** – отделения научного знания от ненаучного. При этом в отличие от логических позитивистов, он отказывал метафизическим утверждениям не в осмысленности, а лишь в научности, ибо они не опираются на эмпирические факты.

Поппер критикует концепцию Витгенштейна, согласно которой научными являются только те предложения, которые выводятся из истинных «предложений наблюдения» или могут быть верифицированы (проверены) с их помощью. Поппер не согласен с ним, что «любая теория, претендующая на то, чтобы быть научной, должна быть выводима из опыта».По его мнению, любое научное наблюдение уже предполагаетнекоторую теоретическую установку, некоторую исходную гипотезу, потому что нельзя просто наблюдать, не имея для этого никаких предпосылок. Следовательно, наблюдение всегда избирательно и целенаправленно, так как исходит из определенной задачи и наблюдает только то, что нужно для ее решения.

В предисловии к **«Логике научного открытия»** Поппер характеризует свою философию науки как причастную к космологии — «познанию мира, включая нас самих (и наше знание) как часть этого мира ... Вся наука, есть космология». Для Поппера значение философии не в меньшей степени, чем науки, состоит исключительно в том вкладе, который та вносит в ее разработку. Его идеалом является «**открытая наука в открытом обществе»**, поддерживающем свободу критики, составляющей существо научной деятельности. Открытость же науки означает участие ученых в философских дискуссиях и разработке того, что Поппер называет «метафизическими исследовательскими программами». Наука будет открытой системой, если ученые будут с уважением относиться к философии и здравому смыслу. Отсюда, разумеется, не следует требование некритически воспринимать философские доктрины и постулаты здравого смысла. Он утверждает взгляд на науку как на динамический процесс, определяя научные знания как процесс выдвижения новых смелых гипотез и их последующего опровержения. Наука и философские доктрины, по Попперу, должны постоянно доказывать свое право на существование, участвуя в конкурентной борьбе и подвергаясь критическому испытанию на смелость, ясность и продуктивность.

Заслуга критического переосмысления и дальнейшего развития попперовских идей принадлежит его ученику **Имре Лакатосу** (1922–1974 гг.), который сохранил приверженность **историцистскому** направлению в философиинауки. По его мнению, всякая методологическая концепция должна быть и историографической, а оценка ее может быть дана по той рациональной реконструкции истории науки, которую она предлагает. В то же время Лакатос различает реальную историю познания с ее социально-психологическим контекстам, и ее логическую реконструкцию, используемую при анализе научного познания, называя ее «внутренней историей».

Он соглашается со своим учителем в том, что философское изучение науки должно сосредоточиваться прежде всего на выявлении ее рациональных оснований, определяющих, по его мнению, профессиональную деятельность ученого. Эту мысль он обосновал в книге **«Методология фальсификационизма и закономерностей научного знания».** Лакатос считает, что реальны лишь те науки, которые позволяют изучать себя с точки зрения определенных логических требований. Это могут быть и эмпирические и теоретические науки, но они должны подчиняться целому **ряду логических правил и законов**, которые являются основными путями роста научного знания.

В то же время, подчеркивая связь проблем научной рациональности с методологией, он констатирует неопределенность рациональных оснований применительно к попперовской модели науки. Более того, по Лакатосу, попытки решения проблемы обоснования знаний приводят к бесконечному регрессу оснований: основание любого знания должно иметь свое основание и т.д.

В своей работе **«История науки и ее рациональные реконструкции»** Лакатос выделяет четыре типа методологических доктрин (одновременно – и критериев рациональности). Три первые методологии – индуктивизм, конвенционализм и фальсификационизм – признаются им неэффективными с точки зрения адекватности рациональной реконструкции науки. Поиск оснований, которые позволяли бы с единой точки зрения изучать и объяснять познавательную деятельность ученых, логику научного исследования и исторический прогресс науки, приводит философа к четвертой доктрине – **концепции научно-исследовательских программ** (НИП), с помощью которых можно избежать проблем обоснования конкретных теорий.

У Лакатоса критический рационализм Поппера утрачивает свой негативно-разрушительный характер и становится конструктивным, так как создает альтернативные концепции для рассмотрения исследуемой проблемы с максимального числа точек зрения. Признание НИП исходным пунктом научного исследования позволяет показать автономность и действительную познавательную роль «теоретической науки», чего, по Лакатосу, не позволяет сделать попперовская концепция научного исследования. Он считает, что его концепция научного исследования позволяет объяснить известную непрерывность в развитии научного знания, и его относительную независимость от эмпирического уровня. Непрерывный характер развития науки в рамках концепции НИП сближает последнюю с «нормальной наукой» Т. Куна. Однако в отличие от него, в концепции Лакатоса рост научного знания объясняется с помощью **объективной логики этого процесса, а не психологией научного сообщества**.

В работах «**Доказательства и опровержения**», **«Фальсификация и методология научно-исследовательских** **программ**» Лакатос рассматривает развитие науки как «борьбу конкурирующих программ». В качестве объективного критерия сравнения исследовательских программ он принимает «прогрессивный или дегенеративный» сдвиги проблем. В первом случае сдвиг сопровождается ростом эмпирического базиса программы, а во втором - соответственно его сужением. Кроме того, исследовательская программа прогрессивна, если ее теоретический рост предвосхищает рост эмпирический. Иными словами, она прогрессирует, когда успешно предсказывает новые факты и регрессирует, когда дает лишь запоздалые объяснения новым фактам, которые уже предсказаны конкурирующей программой. Когда эвристические возможности программы исчерпываются или оказываются меньшими по сравнению с конкурирующей, она вытесняется из научного оборота.

Идея научно-исследовательских программ ориентирует философию на осмысление глубоких изменений в характере современной науки. Хотя следует отметить, что в концепции науки Лакатоса реальную структуру научного исследования заменяет методологическая концепция ученого, организуемая правилами научной игры. По вопросу связи правил этой игры с действительностью он не дает однозначного ответа.

Наиболее радикальную позицию в рамках постпозитивизма занял американский философ **П. Фейерабенд** (1924-1994 гг.). Он разработал концепцию **«эпистемологического анархизма**», последовательно отстаивая научный, мировоззренческий и методологический плюрализм. Фейерабенд называл себя «эпистемологическим анархистом», так как поставил под сомнение фундаментальные основы науки (но не саму науку). В своей основной работе **«Против методологического принуждения. Очерк анархисткой теории познания»** Фейерабенд выдвинул три тезиса - пролиферация (увеличение количества идей и теорий), контриндукция (исследование от общего к частному) и акцент на язык наблюдения.

Он исходит из того, что рост знания происходит в результате **пролиферации** (от лат. proles – потомство, ferre – нести) – «размножения» теорий, которые несоизмеримы, то есть имеют разный эмпирический базис, используют различные методы, стандарты и нормы, дедуктивно не связаны между собой. Создание таких альтернативных теорий способствует их взаимной критике, ускоряя тем самым развитие науки – это т.н. **периоды борьбы альтернатив.** Тем самым Фейерабенд отвергает идею поступательного развития науки. Он считает, что открытия в науке происходят не на основе индукции и дедукции, а на базе контриндукции. Значительные открытия в науке, по Фейерабенду, хотя и основаны на ранее добытых знаниях, но появляются в результате резкого противопоставления тем выводам, которые были сделаны ранее. Новые открытия несут в себе некоторый отрицательный, разрушительный, но жизненный заряд. Наконец, адекватная методология должна быть предельно внимательна к языку наблюдений, должна выработать в себе методы решения подобных проблем.

Следуя постпозитивистской традиции науки, **Т**.**Кун** (1922-1996 гг.) не приемлет понимание процесса развития науки как процесса кумулятивного (от лат. comulatio – увеличение), то есть осуществляемого путем постоянного добавления нового знания. Он полагает, что в развитии науки неизбежны существенные преобразования, или «научные революции», когда происходит пересмотр как значительной части ранее признанного и обоснованного знания, так и способа деятельности научного сообщества.

Основой философского наследия Куна является его знаменитая **«Структура научных революций»**, появление которой на рубеже 1960-х гг. прошлого века вызвало «эффект разорвавшейся бомбы» в западноевропейской философии. В этой работе он разделяет критическое отношение Лакатоса к неопозитивистской и попперовской концепциям развития науки. В центре его внимания находится **раскрытие механизма трансформации и смены ведущих представлений в науке, движения научного знания**.

Для описания этого процесса Кун в работе «Структура научных революций» использует понятие **парадигма** или «дисциплинарная матрица», под которой подразумевает признанную всем научным обществом совокупность фундаментальных теорий и методов исследования, задающую в течение определенного времени модель постановки проблем и их решения.

Кун исходит из того, что деятельность ученого в рамках нормальной науки носит предсказуемый характер в плане того, он изучает предметы через те концептуальные рамки, которые дало ему профессиональное образование. Потому нормальная наука не предсказывает новые виды явлений, которые выбиваются из ее концептуальных рамок. Следовательно, проблематика нормальной науки принципиально не ориентирована на крупные открытия, будь то открытие новых фактов или создание новой теории. В ее рамках ученый настолько жестко запрограммирован, что не только не стремится открыть или создать что-либо принципиально новое, но даже не склонен их признавать.

Проблемы нормальной науки не выходят за границы, определяемые парадигмой, поэтому Т. Кун называет их задачами-головоломками, поскольку имеются образцы, правила их решения, ученому остается только испытать свою личную изобретательность для их решений. Это объясняет привлекательность нормальной науки для ученого, которому остается заниматься проверкой и уточнением известных фактов, а также сбором новых фактов, в принципе предсказанных или выделенных теорией.

Кун показал, что научная традиция является необходимым условием быстрого накопления знаний. Например, ценность нормальной науки заключается в том, что она порождает точность, надежность и широту методов. Так, при изучении новых явлений в рамках нормальной науки ученые опираются на принятую научным сообществом, парадигму. Она определяет использование учеными стандартных способов анализа или объяснения явлений, помогает ученым во взаимопонимание и сопоставление научных результатов, формирует деятельность научного сообщества, создает условия для организации «индустрии» производства знаний в современной науке.

Благодаря тому, что ученые работают в соответствии с принятыми правилами действия, они чутко улавливает любые несоответствия решений, полученных в результате исследований, ожиданиям, вытекающим из принятой теории. Иногда проблема нормальной науки, которая должна быть решена с помощью известных правил и процедур, принципиально не поддается этому решению. В других случаях эти известные правила, процедуры нормальной науки оказываются неспособными функционировать в соответствии с ожиданиями. Развитие науки, по Куну, это процесс чередования периодов «нормальной науки» (период безраздельного господства парадигмы) и научных революций, в процессе которых распадается старая парадигма и в результате конкурентной борьбы альтернативных концепций утверждается новая.

Взгляды Куна разделяет британский постпозитивист **М. Полани** (1891-1976 гг.). Он считает, что задачей философии науки является изучение человеческого фактора. Отказываясь от неопозитивистского противопоставления объекта и субъекта познания, Полани настаивает на том, что человеку свойственно не абстрактное проникновение в суть вещей самих по себе, а соотнесение реальности с человеческим миром. Это связано с тем, что любая попытка устранить человеческую перспективу из картины мира ведет не к объективности, а к абсурду. Основу научного прогресса составляет **личностное** **знание**, т.е. проникновение ученого в суть исследовательской задачи. Условием же успешного функционирования научного коллектива является приобретение его членами общих интеллектуальных навыков, составляющих основу совместной работы ученых.

Смысл научного исследования, по Полани, заключается в изучении объективной рациональности и внутренней структуры реальности. Научные гипотезы не могут быть выведены непосредственно из наблюдения, а научные понятия – из экспериментов, ибо невозможно построить логику научного открытия, как формальную систему. Его концепция нацелена на отказ и от чисто эмпирического и от формально-логического подходов, ее основу составляет **эпистемология «неявного знания».** В работе **«Неявное знание»** он выдвинулряд фундаментальных идей, в частности, несоизмеримость различных концептуальных систем, изменчивость норм научной рациональности, представления об аномалиях научного развития. Решение этих проблем во многом определили дальнейшую эволюцию постпозитивизма.

С концепцией неявного знания связана **теория личностного знания** Полани. Он исходит из того, что знания получают конкретные личности, процесс познания неформализуем, а качество знаний зависит от оригинальности конкретного ученого. Хотя Полани уделяет недостаточно внимания социальным аспектам познания, тем не менее, тезис о личностном характере процесса познания приводит его вслед за К. Поппером к выводу об относительности любого знания.

Главным моментом, определяющим принятие ученым той или иной научной теории, по Полани, является не степень ее критического обоснования, и не сознательное соотнесение ее с принятыми в науке нормативами, а исключительно степень личностного «вживания» в эту теорию, доверия к ней. Категория **веры** является для него центральной в трактовке познания и знания. Приобщение человека к науке он рассматривает как акт некоего личного обращения, по аналогии с обращением в религиозную веру.

**10.2 Экзистенциализм: новая постановка проблемы человека в новейшей философии (К.Ясперс,** **М.Хайдеггер, Ж.,-П. Сартр, А. Камю и др.)**

Экзистенциализм, или философия существования (от позднелатинского existentia - существование), зародился в начале ХХ века и в течение нескольких десятилетий завоевал широкое признание и популярность. Первыми представителями экзистенциализма принято считать русских философов Льва Шестова и Николая Бердяева, хотя основное развитие это течение получило после 1-ой мировой войны в трудах немецких мыслителей Мартина Хайдеггера и Карла Ясперса, а в сороковых годах XX в. в работах Альбера Камю, Жана Поля Сартра. Сами экзистенциалисты своими предшественниками признают также Паскаля, Кьеркегора, Достоевского и Ницше. В философском отношении на экзистенциализм оказали существенное влияние такие направления, как философия жизни и феноменология.

Экзистенциалисты художественными и философскими средствами отразили эфемерность и трагизм жизни людей в мире, обусловленный ужасами социальных революций и двух мировых войн, когда сама жизнь обесценилась и потеряла смысл.

Экзистенциальная философия рассматривала индивидуальное бытие в его субъективной духовной форме. Человек обретает свою сущность, уже существуя, потому он сам решает, что хорошо и что плохо. Вступая во взаимодействие с внешним миром, индивид придает этому миру значение и смысл. Он несет ответственность и за себя, поскольку «выбирает» себя и «делает» себя, и за тех, кто его окружает.

Для этого пессимистического (на первый взгляд) философского направления центральным стал вопрос: - «Как жить человеку в мире острейших противоречий и исторических катастроф?». Отвечая на него, экзистенциалисты противопоставляют способ человеческого бытия-в-мире бытию вещей. Они обращаются к предшествующей философской мысли и к изучению современных форм человеческого бытия, культуры, к исследованию переживаний субъекта, его внутреннего мира. Среди экзистенциалистов имеются не только философы–профессионалы, но также и писатели, художники, кинорежиссеры. Например, Уолт Уитмен – американский поэт, писатели Чингиз Айтматов, Сент-Экзюпери, режиссер Андрей Тарковский. Систематическое упорядочение идей философии существования появляется у немецких философов, прежде всего в трехтомной «Философии» К. Ясперса, в книге «Бытие и время» М. Хайдеггера, а также у французского философаЖ.-П. Сартрав работе «Бытие и ничто**»**.

Немецкий экзистенциалист **К.Ясперс** (1883-1969 гг.) занимался исследованием человека и его роли в «истории как измерении человеческого бытия». Он рассматривает человека не односторонне – с эмпирической или рационалистической позиций, - а с учетом «целостности» мышления, чувств и деятельности. Смысл бытия, по Ясперсу, «раскрывается человеку лишь … в моменты потрясений», в пограничных ситуациях между жизнью и смертью, в момент выбора между добром и злом, когда он «сознает, насколько его жизнь не принадлежит ему самому».

В работах **«Философия**», «**Разум и экзистенция**» Ясперс показывает, что экзистенциальную ситуацию задает историческая уникальность человеческой судьбы. И неверно было бы описывать человека и его бытие через его тело или разум, как это делала рационалистическая философия Нового времени.

«Экзистенция», как ее понимает Ясперс, есть подлинное собственное существование индивида, не обусловливаемое ничем внешним, лишь собственной его индивидуальностью, - это прежде всего **свобода,** и потому она не может быть «найдена» среди предметного мира, на вещном уровне бытия. Поскольку человек постигает себя, исходя из свободы, он, таким образом, постигает собственную трансценденцию, и осознает, что в этой свободе он оказывается «исчезающим явлением». Трансценденция, по Ясперсу, находится за краем человеческого существования и мира, она придает им смысл и ценность. Природа, мифология, поэзия, философия – лишь шифры трансценденции, которые человек с помощью метафизики должен расшифровать как тайнопись, исходя из «действительности нашего существования».

**М.Хайдеггер** (1880-1976 гг.) – крупный немецкий религиозный философ-экзистенциалист ХХ века, Он занимает особое место в экзистенциальной философии и философской герменевтике, феноменологии и в философском мистицизме. Гуссерль считает Хайдеггера своим главным учеником и последователем. Он сказал Гадамеру: «Феноменология - это я и Хайдеггер».

Его философское мировоззрение имеет социально-политическую подоплеку - идеология национал-социализма во многом была созвучна его философии, которая несла в себе заряд властности, скрытой идеологичности, агрессивного антропоцентризма. Так, будучи ректором Фрайбургского университета, Хайдеггер настаивал на том, чтобы «академическая» свобода была изгнана из немецких университетов», как свобода неподлинная, уничтожающая немецкий дух. Подлинная свобода, по Хайдеггеру, должна включать в себя три составляющие «служения своему народу»: - трудовую повинность, воинскую повинность и духовное служение на основе знания.

Эволюционный поворот в его воззрениях наступил после поражения фашистской Германии в мировой войне. С этого времени собственно и началась его продуктивная творческая деятельность. Вышел ряд его работ: **«Кто есть Заратустра?»,** двухтомник **«Ницше»,** **«Неторные тропы»,** **«Что называется мышлением?»** и другие, составившие 100 томов его полного собрания сочинений. Но настоящий триумф принесли ему работы **«Бытие и время»**, **«Ничто»,** основная цель которых – поиск смысла бытия и смысла человеческого существования.

Так, в работе **«Бытие и время»** Хайдеггер рассматривает многоплановость индивидуального бытия человека новейшего времени. Он отмечает, что в начале ХХ века «перед нами точно так же, как в античности перед Сократом и Платоном, снова стоит вопрос о смысле бытия», но решать его следует с учетом современных реалий. Отказавшись от традиционного разделения бытия на «реальное» и «идеальное», Хайдеггер использует при его изучении экзистенциальный и феноменологический методы. Он раскрывает бытие через такие категории, как «время» (темпоральность), «экзистенция» (существование), подлинное и неподлинное бытие, жизнь и смерть. Рассматривая смысл реального бытия через человеческое бытие, он обосновывает принцип «**Жить – значит существовать**». По Хайдеггеру, «человек обретает свою сущность, уже существуя». Человеческое существование заключается в том, что «человек конечен, временен, историчен». Именно временность человеческого бытия обуславливает единство его повседневного существования. По этой же причине сам «**человек есть нечто незаконченное**, **проект»**. Он волен выбирать для себя подлинное или неподлинное «бытие-в-мире». В структуре экзистенциального бытия Хайдеггер различает подлинное и неподлинное существование; в структуре времени выделяет его моменты (будущее, прошедшее, настоящее).

**Время** и временные характеристики играют в учении Хайдеггера ключевую роль. Так, прошлое – это не то, чего уже больше нет, оно постоянно присутствует и определяет настоящее и будущее. Будущее же он трактует как «направленность к смерти», а настоящее – как «обремененность», обреченность вещами (материальной стороной жизни), как предметное бытие. В рамках этой градации он определяет подлинное и неподлинное бытие человека. В «неподлинном существовании» на первый план выдвигается настоящее: «мир вещей заслоняет от человека его конечность».

«Подлинное существование» означает для Хайдеггера осознание человеком своей конечности, историчности и свободы. А это возможно только перед лицом смерти. **Смерть** - часть подлинного бытия-в-мире. В широком смысле она есть феномен **жизни**. «Смерть надо рассматривать не как отсутствие жизни, а как предстояние. Смерть – это возможность бытия».

Рассматривая основные проблемы метафизики, человека, науки, техники и языка, Хайдеггер показывает изначальную связь «языка, бытия и человеческого существования». В философских исканиях позднего Хайдеггера **язык,** который он понимает не лингвистически, а онтологически, становится «главной и единственной силой», которая имеет глубокую бытийную основу. По существу у Хайдеггера происходит «сращивание» языка и бытия. «Для него язык – самостоятельная сила: не человек говорит на языке, говорит сам язык, самовластно, а через него само бытие. Таким образом, язык, по Хайдеггеру – это и «дом бытия», … и «жилище самого человека» (В.Семенова).

Разрабатывая проблему человека, Хайдеггер показывает, что тот становится человеком (субъектом) тогда, когда вынужден опираться лишь на самого себя, занимая господствующее положение посреди сущего и задавая тем самым **антропологическое** понимание сущего. В Новое время для него «достоверным является не мир, не благо, не Бог, а лишь он сам». Таким образом, изменяется не только положение, но и сущность самого человека. Выбирая свой способ бытия, он держит в своих руках все нити, связывающие его с миром. «Не выбирая свою эпоху, он выбирает себя в ней» (Т.М.Тузова).

Обосновывая свой «проект человека», Хайдеггер показывает изначальную «втянутость» человека в бытие, их взаимосвязанность и взаимонеобходимость. Развитие западной цивилизации, вся история западного мира представляют собой отрицание и разрушение естественного природного состояния человека, что ведет к **«смерти субъекта».** Подчеркивая зависимость новоевропейского человека от окружающего его безликого мира, от нацеленности жизни и сознания на преобразование этого самого мира, Хайдеггер показывает, что «в таком мире все «другие», даже по отношению к самому себе человек является «другим»; **личность умирает»,** растворяется в усредненности.

Выход из этого положения Хайдеггер, занявший позицию «надвременного» наблюдателя, который в силу своей внеисторичности обладает свободой суждений, а, следовательно, истинным «знанием», видит в «приобщении человека к бытию через язык». Заново осознавая через язык свою принадлежность к бытию, человек сможет заново осознать и себя частью этого истинного бытия. Хайдеггер претендовал на «создание … совершенно нового языка, преодолевающего метафизичность обыденного человеческого языка». Выдвигая идею о герменевтичности бытия, он усматривал в нем не второстепенные факты жизни человека, а саму жизнь как таковую.

Экзистенциальная философия французского писателя, драматурги эссеиста **Ж-П.Сартра** (1905-1980 гг.) сформировалась под влиянием Бергсона, Гуссерля и Хейдеггера. Его философия представляет собой одно из современных ответвлений феноменологии Э.Гуссерля, приложение его метода к «живому сознанию» (субъективно-деятельной стороне сознания) индивида, «заброшенного в мир конкретных ситуаций». Как известно, суть же феноменологического методаЭ. Гуссерля заключалась в **непосредственном усмотрении сущности вещи, в процессе переживания этой вещи**, в уяснении сути «акта понимания»**.**

Известность Сартру принесли роман **«Тошнота»** (1938) и сборник рассказов **«Стена».** Его философская концепция в книге **«Бытие и ничто»** строится на основе абсолютного противопоставления понятий «объективность» и «субъективность», «необходимость» и «свобода». Современного человека Сартр понимает как отчужденное существо и возводит эту отчужденность в метафизический статус человеческого существования вообще. Он не приемлет действительность современного общества и его культуру, где индивидуальность стандартизирована, лишена экзистенции, а отчужденный от себя человек обречен на «неподлинное» существование. В таком обществе, считает Сартр, благополучно устраиваются только «подонки», а человек испытывает **«тошноту»** и «**космический ужас**». Сартр утверждает активную субъективность – подлинную человечность, и выражает свою позицию краткой формулой экзистенциализма: «…существование предшествует сущности…». По мысли Сартра, «…человек, без всякой опоры и помощи, осужден в каждый момент, изобретать человека», а тем самым **«человек осужден на свободу»**. Но тогда основой его подлинного бытия могут быть только иррациональные силы «человеческого подполья»: интуиция, безотчетные душевные порывы и рационально не осмысленные решения. Существование человека абсурдно, - заключает Сартр.

Экзистенциальные понятия он относит не только к отдельному индивиду, но и ко всему человечеству: оно находится в «пограничной ситуации», охвачено чувством страха перед глобальными катастрофами. Сартр заявляет: - **«Экзистенциализм – это гуманизм!»,** его задача – помочь человеку, которыйнеотделим от человечества.Но историческийвыбор всегда принадлежит только самому человеку.

Проблема личностного бытия и «пограничных ситуаций» стоят и во французском экзистенциализме. Лауреат Нобелевской премии **А. Камю** (1913-1960 гг.) пишет об одиночестве и безысходности человека в «абсурдном мире». В **«Мифе о Сизифе»** он ищет ответ на вопрос: в чем найти надежду на позитивное бытие в мире, в котором религиозная надежда умерла? Определяя изначальное мироощущение человека как абсурд, Камю исследует его как человеческое «бытие-в-мире», отчужденном и неразумном. Абсурд – это граница осознанности и ясности понимания бытия.

Продолжая развивать эту тему в «**Бунтующем человеке»,** Камю утверждает, что чувство абсурда, по его мнению, возникает прежде всего на основе противоречия между человеком и окружающим его миром, или, как он это определяет, - «между актером и декорациями». Камю исходит из того, что «если мир поддается объяснению, даже и не слишком убедительному, он понятен и приемлем для человека». Но, как только человек осознает всю иллюзорность этого объяснения, он начинает ощущать себя чужим во вселенной. Перед человеком встает вопрос: «стоит ли жизнь того, чтобы быть прожитой?».

Абсурд проникает в сознание человека неожиданно, когда он в какой-то момент вдруг чувствует опустошенность, усталость от повседневного бытия и перестает понимать смысл и цель этой повседневности. Цепочка привычных поступков разрывается, и именно в этот момент, по мнению автора, сознание человека, застывшее до этого «в машинальной жизни», начинает приходить в движение. Еще один фактор абсурда – время. Человек, живущий будущим, неожиданно осознает, что как раз время – его враг. Как говорит Камю, «возникает своего рода бунт плоти, направленный против воздействия времени».

Камю заявляет, что абсурд сводит к нулю все шансы человека на призрачную вечную свободу, исповедуемую в религии, но «возвращает свободу поступков и воодушевляет на нее». Осознав абсурдность своего бытия, человек понимает: «**нет более высшей свободы, чем свобода быть»**, единственной свободы, которая служит основанием для истины. Он считает, что осознание абсурда предполагает замену качества опыта бытия его количеством. Иными словами, важно не «**прожить** как можно лучше», а «**пережить** как можно больше», чтобы прочувствовать свою жизнь, свой бунт, свою свободу как можно сильнее.

Чувство абсурда, возникающее в результате работы сознания, позволяет человеку переоценить свою судьбу. Это можно считать одной из предпосылок для другого явления, рассмотренного Камю, - понятия бунта. «Что же представляет собой человек бунтующий? - вопрошает Камю - Это человек, говорящий «нет». Но, отрицая, он не отрекается: это человек, уже первым своим действием говорящий «да». Раб, всю жизнь исполнявший господские распоряжения, вдруг считает последнее из них неприемлемым».

Бунт, выводящий индивида из одиночества, является, по Камю, основной ценностью для всех людей. Если первоначально значение бунта для индивида можно выразить фразой **«я бунтую – значит, я существую»**, то дальнейшее созидательное «развитие» бунта позволит сказать: **«я бунтую, следовательно, мы существуем»**. Иными словами, бунт индивида, развиваясь, становится ценностью множества людей, объединяя их как созидательную силу. Понятиям «абсурд» и «бунт» Камю придает позитивный, созидательный, жизнеутверждающий, гуманистический смысл.

Известный еврейский религиозный философ-экзистенциалист **Мартин Бубер** (1878-1965 гг.) за свою долгую жизнь издал массу книг: **«Я и ТЫ», «Религия и философия», «Хасидские книги», «Проблема человека», «Пророчество, Начало и Конец», «Пути в утопию»** и др.

Бубер характеризует отношение «Я» и «Ты» как взаимность: «Ты» воздействует на меня, как и «Я» воздействует на него. Это отношение, по Буберу, заполняет собой поднебесное пространство. Конечно, «это не означает, что ничего кроме него не существует, но все остальное, - отмечает Бубер, - живет в свете отношения «Я-Ты». Человек тем в большей степени личность, чем сильнее выражена в нем двойственность отношения «Я-Ты», позволяющим выбирать и быть избранным, страдать и действовать. Закупоренная в себе, изолированная от других и от Бога, личность разрушается, ибо она отрешается не от «Я» когда она, например, «бежит в сферу обладания вещами», она отказывается все видеть в «Ты», она исключает тем самым встречу с Богом

**10.3 Философская герменевтика, постмодернизм, структурализм и постструктурализм** (**Г.-Г.Гадамер, Р.Рорти и др.)**

Свое название герменевтика получила от имени греческого бога **Гермеса**, который истолковывал волю богов людям и доносил пожелания людей богам. Традиции герменевтики были заложены в экзегетике средневековья при истолковании библейских текстов. Они способствовали их разъяснению и легли в основу перевода текстов с языка одной эпохи на язык другой.

С прошлого века этим словом обозначается философское учение о предпосылках, возможностях и особенностях процесса понимания и постижения смысла («сути дела») феноменов духовной культуры.

Философская герменевтика оформилась в особую область научного исследования благодаря работам Ф.Шлейермахера, М.Хайдеггера и особенно Х.-Г.Гадамера – классика герменевтики ХХ века. Их исследования позволили подойти к решению проблем научного моделирования поведения и деятельности человека, игровых способов организации действий, построения типологии коммуникативных связей и отношений, социокультурной реальности в целом.

**Г.-Г.Гадамер** – один из основоположников герменевтики, в своих воззрениях опирается на Хайдеггера и предлагает рассматривать герменевтику не в качестве учения о методе и механизмах понимания, а как **учение о бытии, как онтологию**. Для негопонимание – способ существования познающего - действующего и оценивающего человека, универсальныйспособ освоения человеком мира в «опыте жизни», «опыте истории» и «опыте искусства».

Главная идея герменевтики: «существовать – значит быть понятым» (В.Дильтей). Предметом исследования, как правило, является текст. В работах **«Истина и метод», «Диалог** **и диалектика»** Гадамер развивает этот дильтеевский тезис. Он исследует природу, границы и условия понимания. Суть его концепции кратко сводится к следующему. **Человек живет в мире, запечатленном в языке, лингвистически оформленном**. В таком мире язык есть самостоятельная субстанция, поэтому понимание в человеческом бытии онтологично.

Рассматривая понимание и истолкование как составные части единого процесса, он подчеркивает его «горизонтность», открытость, незамкнутость. Понимание включает в себя и являет собой «применение подлежащего пониманию текста к той ситуации, в которой находится интерпретатор». И понимание, и истолкование по природе своей плюралистичны и историчны. Они основаны на диалоге «Я с ТЫ». Этот диалог не ограничивается общением двух лиц – автора и толкователя, он «встроен» в отношения между интерпретатором и текстом. Толкователь задает вопросы историческому и литературному тексту. Работая с текстом, он стремится не только «понять» его, но и вложить в него «новые интерпретации. Он должен уметь задавать вопросы историческому и литературному тексту, а не его автору». Философское значение герменевтического опыта - «**герменевтического круга**» (круга понимания) состоит, по Гадамеру, в том, что «в нем постигается истина, недостижимая для научного познания».

С точки зрения герменевтики мир человеческого общения – это единственно доступный и ценный для нас мир. Поскольку «… именно внутри него образуется мир культуры, ценностей и смыслов». Поэтому Гадамер рассматривает понимание как необходимое условие осмысления социального бытия, постижения смыслов и феноменов культуры. Процесс понимания, как и процесс познания, бесконечен.

Сначала Гадамер, не отрицая сложившихся определений герменевтики как методологии понимания, пытается синтезировать «язык» Хайдеггера и «идею» («Логос») Гегеля и построить герменевтику как философию, в которой существенная роль отводится онтологии. Его позиция в герменевтике состоит в онтологическом прочтении субъекта познания. Это означает, во-первых, что, в отличие от разработки методов и методик понимания текстов в герменевтике как таковой, Гадамер стремится преодолеть односторонне гносеологическую ориентацию, включив в проблематику герменевтики вопросы **мироощущения, смысла жизни**, – идеи, почерпнутые им из фундаментальной онтологии своего учителя – М.Хайдеггера. Во-вторых, он рассматривает герменевтику не в качестве способности воссоздания аутентичного (авторского) текста, а в **качестве возможности продолжения действительной истории текста, в построении каждым новом интерпретатором нового смысла**, а по сути, нового текста.

Со временем Гадамер все активнее выступает против толкования герменевтики как метода,– технического инструмента интерпретации текста. Такая герменевтика не имеет никакого отношения к смыслу. Он выступает и против понимания герменевтики как метода постижения духовной реальности, против понимания текста как узнавания смысла, поскольку и в такой интерпретации герменевтический текст перестает быть текстом в собственно герменевтическом смысле слова, превращаясь в объект исследования, аналогично объекту естественнонаучного знания.

Цель понимания, по Гадамеру, состоит не в должной интерпретации текста, не в реконструкции идей и мнений интерпретируемого, а в **активизации** **собственных мыслительных процессов** через формирование диалоговой вопрос-ответной системы. Интерпретация текста становится продуктивной, творческой стороной герменевтического опыта. Акцентируя внимание на онтологическом прочтении проблемы понимания, Гадамер обозначает «понимание как состояние, в котором открывается возможность достижения полноты бытия».

Понимание, по Гадамеру, это не акт мыслительного анализа, а повод к размышлению над текстом, в ходе которого осуществляется самоутверждение интерпретатора. В процессе Встречи с Другим (с большой буквы, поскольку речь идет о встрече онтологической) формируется «Ты-опыт». Такое понимание является базисом деятельности человека и даже жизни в целом именно потому, что в диалоге рождается настоящее действительное смыслоформирование. Рождение смысла выполняет функцию инициатора понимания. Смысл «вплетен» в строение самой жизни, можно сказать даже, в густоту и плотность жизни.

Таким образом, закрепление в философии термина «герменевтический опыт», в котором выражается принципиальная открытость миру и построенный на ней процесс смыслоформирования, позволили сформулировать требования **методологического плюрализма**, что в структуре социального познания приобретает известную познавательную ценность.

Термин «**постмодернизм»** (post – после) используется для обозначения как специфики культуры второй половины ХХ в., так и философской мысли, представленной следующими именами: **Ж. Лакан, И. Деррида, Ж. Делез, М. Фуко** и др. Постмодернисты выдвигают новый тип философствования – философствование без субъекта. Можно сказать, что постмодернизм представляет собой реакцию на изменение места культуры в обществе: на сдвиги, происходящие в искусстве, религии, морали в постиндустриальном обществ. Постмодернизм настаивает на гуманизации и антропологизации научного знания. Это проявляется в том, что он пытается по-новому решить вопросы истины и обоснования. Таким обоснованием служат коммуникация, общение, диалог.

Под влиянием идей М.Фуко, Ж.Дерриды американский ученый **Ричард Рорти** участвует в дискуссиях постмодернистов, «деконструктивистов», герменевтиков. Итогом его размышлений явилась книга **«Философия и зеркало природы»,** представляющая собой массированную атаку на идею «философии как эпистемологии».

Философия Рорти это не поиск истины, а **разговор и коммуникация**. В своей книге он отмечал: «Видеть в поддержании разговора самодостаточную цель философии и усматривать смысл мудрости в способности его поддержания - значит видеть **в человеческих существах генераторов новых описаний, нежели людей, от которых следует ждать точные описания».** Переориентация с познания истины на разговор и коммуникацию могли бы создать основу для изменения образа философии и утверждения в жизни новой философской идеологии, **построенной не на «объективности», а на «иронии» и «солидарности».** Цель деконструктивистского проекта сформулирована Рорти следующим образом: «Подорвать доверие читателя к сознанию» как к чему-то, о чем следует иметь «философское» мнение, к «знанию», о чем надлежит иметь, опирающуюся на «фундаменты», «теорию», и к философии, какой она представляется после Канта».

Рорти не предлагает отсекать от философии какие-то виды деятельности. Менять что-то в философском здании не нужно, можно оставить все как есть. Единственное, что требуется, - разрушить представление, что у этого здания есть фундамент. Что существуют какие-то «данные», удостоверяющие философское знание, критерии различения истинного и ложного.

Он предупреждает, что осознание того, что у здания нет естественных фундаментов, что философия представляет собой «языковую игру», - не повод для нигилистических выводов и отчаяния. Философия может быть вполне жизнеспособной и процветающей областью культуры, если без гносеологических претензий будет работать просто **как «жанр литературы» или «литературной критики»,** т.е. не скованного жесткими академическими канонами, пользующегося метафорическим поэтическим языком повествования. В этом случае вместо логики и гносеологии будет «заинтересованный разговор», а вместо теоретического согласия по поводу того, что считать истинным, - «солидарность» несоизмеримых и не редуцируемых верований.

**Структурализм и постструктурализм** – общее название для ряда направлений в современном философском и гуманитарном знании, связанное с поиском логических структур объективно существующих за многообразием явлений культуры. Структурализм появился в 20-е годы ХХ в. Как новое научное направление в гуманитарном знании оно получило различные идеологические и философские интерпретации. Структурализм – это общее название некоторых направлений в социокультурном знании, связанных с выявлением структуры, то есть совокупности отношений между элементами целого, детерминированных взаимодействием всех элементов между собой. Предпосылки структурализма можно проследить даже из античности (пифагорейцы, неоплатоники), но в современную философию идеи структурализма пришли из специальных областей знания (лингвистики, литературоведения, этнографии).

Структуралисты – философы поставили целый ряд интереснейших проблем: возникновения и развития языка, мифологии, религии, культуры и их влияния на социальные структуры; взаимосвязей психического и социального, структуры личности и ее самосознания. Свою основную задачу они видит в поисках устойчивых логических структур, т. е. устойчивых связей объектов. Структурализм добился значительных успехов в выявлении глубинных структур культуры. Продолжением, но и самокритикой структурализма стал постструктурализм, признавший невозможность редукции субъекта к структурам, что в значительной степени означало возвращение к человеку как субъекту. Основные представители структурализма: К. Леви-Строс, М.П. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Лакан, К. Барт.

Леви-Стросс считает, что понятие структуры содействует проникновению в закономерности развития объективной реальности, но может и подвергнуться фетишизации, гипостазированию и привести к «выведению за скобки» скрытой за ней действительности. Для этого достаточно оторвать язык от речи, чтобы вывести из пределов анализа тот внелингвистический контекст, который решающим образом определяет языковую (и всякую другую) практику. Например, такой отрыв и проделывает М. Фуко в книге «**Слова и вещи»**. Рассматривая историю становления трех наук: языкознания, биологии и политической экономии - на протяжении трех периодов истории — Ренессанса, классики (XVII-XVIII вв.) и современности (XIX-XX вв.), он берет за точку отсчета состояние метаязыка и в зависимости от эволюции языковедческой науки прослеживает развитие биологии и политической экономии. Согласно Фуко, состояние языка в каждом из исследуемых периодов и является эпистемой, или комплексом формальных условий, создающих возможности для развития каждой из названных наук. По его мнению, эпистема представляет собой фактически набор научных приемов, используемых в рамках каждой науки, и реализуется бессознательно на уровне научной речи как универсальная характеристика многих наук.

Как видно, структурализм как конкретный метод исследования обращается к процессам деятельности, опосредуемым общением их участников с помощью знаковых систем, прежде всего естественного языка, а также первобытных социальных и культурных структур. Применение метода системно – структурного анализа конкретными науками дало положительные результаты. Например, в лингвистике с помощью этого метода были решены задачи, связанные с описанием бесписьменных языков. В 60-е годы прошлого века не только изучается и используется системно-структурный метод, но происходит его возведение в ранг философской системы. Такой процесс определяется потребностями развития науки и практики. Например, характерной чертой социальных концепций структурализма является исследование различных форм общественного сознания, как определяющих социальных структур.

Так, значение языка для формирования личности Лакан определяет, опираясь на работы Леви-Стросса. Сетка символов, по его мнению, пронизывает насквозь бытие индивида и составляет его транссубъективную реальность. Овладение языковыми кодами приводит к тому, что языковые правила оформляют, структурируют бессознательное, это хранилище хаотических влечений, желаний. Языковые символы, в которых объективируется бессознательное, окутывают собеседников; происходит замыкание речевых цепей, вовлекающих в свою орбиту говорящего и слушающего.

Литературовед **Р. Барт** (1915–1980 гг.) распространили методы структурной лингвистики на все поле культуры, полагая, что всякий продукт культуры опосредован разумом, а значит, может быть формализован, подвергнут структурному анализу. В своих работах **«Нулевая степень письма», «Мифология», «Империя знаков»** он показывает, что любым когнитивным или перцептуальным актам познания предшествует языковая деятельность. В этом случае структура оказывается объективнее, «первичнее» произведенной культурной реальности, а знание считается объективным (истинным) в той степени, в какой ему удается выявить на различном социально-культурном материале первичные структуры.

**10.4 Психоаналитическая философия (З. Фрейд, Э. Фромм, К.Г. Юнг)**

Психоанализ – это разработанный З.Фрейдом метод изучения и объяснения бессознательных психических процессов и явлений. Распространение его на комплекс гуманитарных дисциплин для осмысления культуры, общества, человека было обусловлено «выпадением» человека Нового времени из области веры. **З. Фрейд** (1856-1939 гг.), родоначальник этого метода, исследовал природу и формы проявления бессознательного в работах **«Толкование сновидений»** (1900), **«Тотем и табу»** (1913), «**Лекции по введению в психоанализ»** (1915-1917), **«По ту сторону принципа удовольствия»** (1920), **«Я и Оно»** (1923) **«Очерк психоанализа»** (1938).

Фрейд утверждал, что психика человека включает две противостоящие друг другу сферы - сознательного и бессознательного, которые разделяются «предсознательным». Роль бессознательного в жизни человека чрезвычайно важна. Оно подавляется человеком, но иногда прорывается наружу в форме сновидений, оговорок, описок, непроизвольных движений, неврозов. Бессознательное **иррационально и вневременно**. По Фрейду, все «душевные процессы в основе своей бессознательны». Сознание надстраивается над бессознательным и, являясь отпечатком внешнего мира, выступает посредником между этим миром и бессознательным.

Раскрывая роль бессознательного и инстинктов в жизни человека, Фрейд ввел в психологию понятие двух противоположных по своей сути основных инстинктов **-** **«либидо»** (половой инстинкт, сексуальная энергия, «стремящаяся к обновлению жизни») и **«мортидо**» (врожденное саморазрушительное начало в человеке, проявляющееся в стремлении к смерти).

Либидо не появляется в каком-то определенном возрасте, считает Фрейд, а присуще человеку от рождения, и проявляется оно в различных формах, к примеру, в «эдиповом комплексе». При рождении ребёнок переживает психологическую травму – разрыв с целым, с матерью; виновником этого становится отец, появляется бессознательное желание «убить отца» (это также связано с восхищением, преклонением, соперничеством). Так называемая «детская сексуальность», как ее называет Фрейд, выражается в характерном для грудных детей сосании, и эрогенной зоной у человека первоначально является рот. Развитие, вернее, эволюция сексуальности у человека, согласно Фрейду, совершается по закону рекапитуляции, согласно которому каждый индивид в своем индивидуальном, онтогенетическом развитии как бы повторяет ступени эволюции вида.

Энергия сексуального влечения, с точки зрения Фрейда, может проявляться косвенно или непосредственно. Если же эта энергия не проявляется непосредственно и не сублимируется, то она вызывает различные нервные и психические заболевания. Обосновывая природу и механизм функционирования либидо, Фрейд использует понятие **«сублимация**» (замещение, превращение), утверждая, что сексуальное влечение может преобразовываться в более ценную в социальном отношении творческую энергию. В последних работах понятием «либидо»он охватывал не только сексуальное влечение, но всю **сферу** **человеческой любви**, в том числе дружбу, родительскую любовь.

Фрейд, одни и те же влечения вызывают душевные расстройства и «участвуют в создании высших культурных, художественных и социальных ценностей человеческого духа, и их вклад нельзя недооценивать».

В работе **«Тотем и табу»** Фрейд распространил метод психоанализа на сферы общечеловеческой культуры и ранние формы религиозных верований. Тем самым в духе традиций социологии и антропологии XIX в. он осуществил **биологизацию** человеческого существования. В книге **«Я и ОНО**» Фрейд предпринял попытку сблизить психологию и философию, обосновав модель личности: описал ее структуру и ее защитные механизмы. Структура личности, по Фрейду, включает «**Оно**» (бессознательное), «**Я»** (предсознательное) и **«сверх-Я»** (сознание, проявляющее себя как совесть). При наличии «сверх-Я» психика человека действует как единое целое.

На основании своей концепции Фрейд заключает, что человек – уникальное существо, и, несмотря на то, что его удел – неизбежные перманентные конфликты с самим собой, обществом и миром культурных установок, он может разрешить их, «взнуздав» с помощью «сверх-Я» свое подсознание и направив деятельность в творческое русло.

Открытие Фрейда заключается в том, что, помимо сознательного «Я» и «сверх-Я», в глубинах человеческой души таится бессознательное «Оно». Если в философии человеческая душа рассматривается как нечто идеальное, то у Фрейда духовную жизнь человека определяет генетически наследуемое «Оно». Причем о природе «Оно» Фрейд нигде не высказывается ясно и определенно. Связанное с энергией сексуального влечения, «Оно» должно быть биологическим началом в человеке. Но на уровне фактов существование такого начала в человеке не подтверждается. В результате сам Фрейд говорит об «Оно» как о неком изобретении, «умозрительной конструкции», объясняющей особенности поведения человека.

Его учение подводит научную базу под одно из основополагающих явлений в культуре XX века – кризис духовной жизни общества. Но осуществляется это биологизаторскими методами. У Фрейда все меняется местами: культура и натура, норма и патология. То, что веками считалось извращением, в теории Фрейда — только этап в нормальном развитии либидо и, наоборот, обычная культурная жизнь оказывается результатом «противоестественного» употребления сексуальной энергии. В дальнейшем такого рода «переворачивание» станет основой постмодернизма, так кризис духовной жизни получил свое «научное» оправдание, а патологическое состояние личности — статус нормы.

Стремление сохранить сильные стороны учения Фрейда и преодолеть его откровенный биологизм породило в XX веке целый ряд направлений в психологии, в том числе концепцию «коллективного бессознательного» швейцарского психолога, психиатра и философа **К.Г.Юнга** (1875-1961 гг.). Он обнаружил, что в психике человека помимо сознания и индивидуального бессознательного существует еще коллективное, расовое бессознательное, общее для всего человечества. Это коллективная память, которая связывает человека со всем человечеством, с природой, с космосом и Вселенной. Сфера коллективного бессознательного обращена не только в прошлое, но и «предвидит будущее».

Юнг разработал собственный метод «реконструкции» первоначальной и наиболее древней «подосновы» психики человека, выделив ее «архетипы» (прообразы) общей для всех родовой памяти человечества. По Юнгу, архетипы определяют нашу психику (и поведение) не прямо, а косвенно, посредством повторяющихся символов. С помощью этих символов архетипы действуют на человека нуминозным, т. е. зачаровывающим образом. Сила и мощь архетипа связана с тем, что в нем кристаллизован опыт древнего человека по восприятию, переживанию и ориентации в мире.

Разработав **учение об архетипах**, Юнг не смог однозначно объяснить их происхождение и природу, лишь ограничился констатацией, что коллективное бессознательное как «общая душа» представляет собой совокупность архетипов (родовую память человечества). Архетипы – это универсальные образы, высшие истины, «зашифрованная» история человечества, которая передается нам по наследству вместе со структурой мозга. Задача человека – «расшифровать» архетипы, понять их. Позднее Юнг отошел от такой трактовки архетипов, все больше склоняясь к мистицизму.

У «зрелого» Юнга через архетипы обнаруживает себя уже не столько психический опыт человечества, сколько стоящая за этим опытом «неведомая сущность». Исследуя архетипы, он использует алхимические тексты и парапсихологические феномены, восточные учения о карме и реинкарнации, объясняя архетип, как готовность психики воссоздавать мифологические представления, творить богов и демонов, как «регуляторы психической энергии людей».

Религиозные символы и догматы, согласно Юнгу, гармонизируют отношения между сознательным и бессознательным в человеке. Но история европейской цивилизации - это путь к разрушению гармонии. Европейцы и американцы, считал Юнг, последовательно разрушали по всему миру традиционные формы жизни и сознания. Реформация и Просвещение, а затем бурное развитие естествознания, по его мнению, образовали своеобразный вакуум, который обернулся «разрушительной силой коллективного безумия».

В поисках новой гармонии между сознанием и бессознательным Юнг часто называл свое учение «западной йогой». Однако официальное название учения Юнга — **аналитическая психология**. Она оказала в ХХ веке большое влияние на развитие философии, эстетики, изучение и трактовку мифологии.

Выдающимся последователем Фрейда, помимо Юнга, был **Эрих Фромм** (1900-1980 гг.), учение которого - это синтез фрейдистских, марксистских и экзистенциалистских идей. Свои взгляды он характеризовал как «радикальный гуманизм», «диалектический гуманизм», «гуманистический психоанализ». Особая роль Фрейда и Маркса в формировании воззрений Фромма позволяет называть его учение фрейдомарксизмом.

В ряде своих работ **«Бегство от свободы»,** **«Иметь или быть**», **«Дзен-буддизм и психоанализ»** Фромм разработал гуманистическую концепцию человека. Он рассматривает природу человека в биологическом, социальном и экзистенциальном аспектах. Он утверждал, что человек «есть результат исторической эволюции в синтезе с определенными врожденными механизмами и законами», он - существо, наделенное разумом и самосознанием. И потому, сознавая противоречивость своего бытия, разрыв между разумом и природой, свободой и необходимостью, индивидуальным и социальным, он всегда стоит перед выбором: - «быть» или «иметь», вести творческую активную жизнь или предпочесть «жизнь среди вещей».

Критически оценивая современное общество, Фромм отмечает, что в нем «всякая деятельность подчинена экономическим целям, средства стали целями…». В этих условиях человеческое существование дисгармонично и крайне противоречиво. Разрыв единства с природой, жажда восстановить утраченную гармонию порождают экзистенциальные противоречия человеческого существования. Это «дихотомии» между жизнью человека и его смертностью; между патриархатом и матриархатом; гуманистическим и авторитарным сознанием; властью и подчинением; личным бытием и историческим бытием; человеческими возможностями и пределами их реализации; между «свободой от» и «свободой для» - негативной и позитивной свободой. Для ее преодоления необходимо восстановить единство человека с миром и самим собой. Разрешить эти противоречия, считает Фромм, можно с помощью культивирования всеобщей любви и радикальных социально-экономических изменений в обществе. Человек должен научиться любить. Кроме любви, он нуждается в вере и надежде. Вера в любовь – явление не индивидуальное, а общественное, и в таком качестве оно отвечает подлинным нуждам человека.

Фромм исходит в своем учении из социального бессознательного, которое не является уровнем или нишей человеческой психики. По его мнению, бессознательное — это состояние психики. Это идеи, настроения и переживания людей, которых общество лишило ясной осознанности посредством ряда «фильтров»: языка, логики, социальных табу.

Следующим нововведением Фромма стал «социальный характер», который он отличал от индивидуального характера человека. С помощью идеи «социального бессознательного» и «социального характера» Фромм пытался уточнить и углубить марксистское учение об экономическом базисе общества и его политико-идеологической надстройке. Впоследствии появляется работа с характерным названием **«Из плена иллюзий. Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом»**.

Уточняя эти механизмы, Фромм как раз и разрабатывает представление о «социальном характере», который направляет энергию больших масс людей в определенное русло. Отдельный индивид овладевает социальным характером в процессе так называемой «социализации». При этом структура социального характера меняется от эпохи к эпохе, обеспечивая, согласно Фромму, органическую связь между экономикой, политикой и идеологией исторического времени.

**10.5 Философии прагматизма (Ч. Пирс, У.Джеймс, Д.Дьюи)**

Среди философских школ XX века, бесспорно, одной из самых известных является прагматизм или инструментализм*,* чаще называемый философией делового человека, истинно американской философией. Эта философия по-новому освещала все стороны традиционного философского знания, связанные с онтологией, гносеологией, методологией, социальной философией и антропологией.

Основы философской концепции прагматизма были заложены **Чарльзом Пирсом** (1839-1914 гг.), который сформулировал и программу этого течения, и придумал термин для его обозначения. В статье **«Природа прагматизма»** он отмечает, что важнейшая черта концепции, которую он развивает, состоит в «признании неразрывной связи, которая существует между рациональным знанием и разумной целью; и это обстоятельство определяет предпочтение для слова «прагматизм». Установка прагматизма, по его словам, призвана выразить «дух лаборатории», характерный для «позитивного» ученого, связанного с реальной действительностью.

В статьях **«Как укрепить веру»** и **«Как сделать наши идеи ясными»** он рассматривает отношение знания, веры и действия. В первой из вышеназванных статей он исходит из тезиса, который считает самоочевидным: «рассуждение хорошо тогда, когда оно таково, что позволяет делать правильные заключения на основании правильных посылок - в противном случае оно ничего не стоит». Однако и правильное рассуждение стоит немногого, согласно Пирсу, если человек не руководствуется в жизни теми выводами, которые можно получить на основе правильных посылок и с соблюдением логических правил. Он считает, что нужно еще желание рассуждать и принять определенные выводы как руководство к действию, ибо верования людей управляют их желаниями и руководят их действиями.

Пирс полает, что может показаться, что человек стремится к «правильному мнению», но это только метафизическая иллюзия. Он полагает, что на самом деле людям нужна лишь твердая вера, способная стать основой успешного действия. Самое большее, что люди могут утверждать, так это то, что они стремятся верить, что они мыслят правильно, что каждое из их верований истинно, хотя это утверждение представляет собой чистую тавтологию. Следовательно, все методы исследования суть способы укрепить веру, и потому имеют скорее психологическое, чем гносеологическое или онтологическое основание. Перечисляя методы укрепления веры, Пирс ставит в один ряд и метод упорства, и научный метод. И в том и в другом случае человек стремится основываться в своем мнении на чем-то более солидном, чем личные, субъективные представления. Фактическое же содержание этого стремления метода - достижение единого мнения, обязательного для всех людей, независимо от условий их деятельности и личных особенностей составляет «фундаментальный постулат» науки.

Однако Пирс считает возможным и «неметафизическое» разрешение этой проблемы. Для этого нужно уяснить себе смысл и назначение мышления. И тогда все выглядит достаточно просто: мышление есть не что иное, как совокупность мыслей; мысль - такая же вещь, как и всякая другая. И если обратить внимание на то, что «вещи» опыта человек, совершенно не задумываясь, определяет как совокупность всех тех воздействий, которые вещи эти производят, а потом распространить это на сферу объектов мысли, то основа для метафизических споров исчезнет сама собой.

Из этого положения вытекает содержание фундаментального положения прагматизма, если «... смотреть, каковы практические результаты, которые, как мы предполагаем, могут быть произведены объектом нашего понимания. Понятия всех этих результатов есть полное понятие объекта». При этом следует иметь в виду то широкое толкование им терминов «объект» и «вещь». Он сам основную функцию своего принципа усматривал в определении понятий. У его последователей на первый план выдвигались то теоретический аспект этого принципа (в результате появился «логический» прагматизм, самым видным представителем которого, после Пирса, был Дж.Дьюи), то более «приземленный» (тогда появился прагматизм «магический», представленный У.Джемсом).

Основоположником «магического» прагматизма считается американский философ и психолог **Уильям Джеймс** (1842- 1910 гг.). Он исходил из того, что сама действительность пластична, обладает множеством форм, отсюда свободное творчество человека создает плюралистическую картину мира. Для него философствовать означает «иметь индивидуальный способ восприятия и чувствования биения пульса космической жизни» через призму врожденного темперамента человека. Так, в книге **«Прагматизм»** он отмечает, что «философия ... - наше более или менее смутное чувство того, что представляет собою жизнь в своей глубине и значении ... Она наш индивидуальный способ воспринимать и чувствовать биение пульса космической жизни». Она сформировалась как метод улаживания споров, которые возникают из-за многообразных результатов практических действий людей, преследующих самые разные цели

Джемс, как и Пирс, исходил из известных философских принципов, определяя смысл философствования через деятельность субъекта и личностное восприятие мира. Он разделяет учение Д.Юма, И. Фихте, а затем взгляды многочисленных представителей различных школ субъективного идеализма, считавших, что «без субъекта — нет объекта».

Согласно Джеймсу, человек, считает истиной то, что наилучшим образом руководит им, что лучше приспособлено к любой части жизни и позволяет лучше слиться со всей совокупностью его опыта. В этой связи его прагматизм можно охарактеризовать и как своеобразный конвенциализм в теории познания. Крылатая стала его фраза «Истина - это кредитный билет, который имеет силу только в определенных условиях» заставила по-новому увидеть многие философские традиции и заново переоценить их.

Истинность знания, по Джемсу, определяется его полезностью для успеха поведенческих актов, поступков людей. Потому философия должна способствовать созданию общего метода решений тех проблем, которые встают перед людьми в различных жизненных ситуациях, в потоке постоянно меняющихся событий. Все объекты познания формируются нашими познавательными усилиями в ходе решения жизненных задач. Цель мышления состоит в выборе средств, необходимых для достижения успеха. По его словам, ось мира проходит через эгоистические центры человека.

В своих **«Принципы психологии»** Джемс отвергает атомизм немецкой психологии и выдвигает задачу изучения конкретных фактов и состояний сознания, а не данных, находящихся в сознании. С его точки зрения сознание является функцией, которая «по всей вероятности, как и другие биологические функции, развивалась потому, что она полезна». Исходя из такого приспособительного характера сознания, он отводил важную роль инстинктам и эмоциям, а также индивидуальным физиологическим особенностям человека. Членение сознания Джемс отвергал, выдвигая положение о его целостности и динамике, реализующей нужды индивида. Особое значение им придавалось активности и избирательности сознания, а также его функции в жизнедеятельности личности как системы, несводимой к совокупности ощущений и представлений. Согласно Джемсу, сознание соотносится не только с телесными адаптивными действиями, но и с природой личности, под которой понимается «все, что человек считает своим». При этом личность отождествляется с понятием «Я», рассматриваемом в качестве особой тотальности, имеющей несколько форм: материальную, социальную, духовную. Тем самым, им был намечен переход от чисто гносеологического понимания «Я» к его системно-психологической трактовке и поуровневому анализу. В этой связи он рассматривает реальность Эго человека, его жизненные отношения с позиции субъективизма. Собственная реальность человека есть чувство собственной жизни человека. Она составляет фундамент веры.

Эту субъективистскую трактовку реальности Джемс обосновывает также и в статье **«Обучение философии в наших колледжах**». Он указывает, что «если мы хотим, чтобы лучшее использование наших колледжей состояло в том, чтобы давать молодежи широкую открытость ума и большую гибкость мышления, чем может породить специальное техническое обучение, то мы должны исходить из того, что... философия является наиболее важным из всего того, что изучается в колледже. Сколь бы скептически мы не относились к достижению универсальных истин... мы никогда не сможем отрицать того, что изучение философии означает привычку всегда видеть альтернативу, никогда не принимать привычное за само собой разумеющееся..., уметь воображать чужие состояния ума, иными словами, обладать духовной перспективой... И если мы хотим, чтобы наши колледжи создавали людей, а не машины, то они превыше всего должны заботиться об этом аспекте их влияния».

Он выдвигает гипотезу, согласно которой разумное сознание - лишь одна из форм познания мира. Несомненно, существуют и другие способы мироощущения, которые отделены от интеллекта тонкой перегородкой. Сегодня эти способы мироощущения называют «готовые и определенные формы духовной жизни» или измененными состояниями сознания. Без них, по его мнению, представление о мире не может быть законченным. Более того, полагает он, нельзя непогрешимо судить о других реальностях бытия только с позиции разума.

Жизненность и значительность идей Джемса определяется тем, что в исследовании вопросов религии он полностью отказался от обычных методов рационализма. Его книга **«Многообразие религиозного опыта»** претендует на всепроникающее постижение феномена религии. По существу, это своеобразная энциклопедия мистических переживаний, свод исповедей святых и пророков, размышлений над интуитивными прозрениями, к которым автор относится с предельным вниманием и исследовательской пытливостью. Он отвергает бесстрастное, умозрительное, чисто интеллектуальное истолкование религии. Он видит в ней живое, трепетное чувство, невыразимые ощущения души, и вместе с тем хочет понять, как соотносится религия с самой жизнью, с ее практическими установками.

Основные идеи автора значительно опережают свое время. Рассуждая о том, что не следует смешивать экзистенциальную проблему с проблемой ценности, он предвосхищает появление философии существования (экзистенциализма). Брошенное им замечание о том, что философия основана на вере - своего рода предтеча философии веры К. Ясперса.

Основателем «логического» прагматизма был американский социолог и психолог, правовед и педагог **Джон Дьюи** (1859-1952 гг.). Его считают основателем инструментализма в философии, методологии науки. В книге **«Лекции по логической теории»** он изложил программу инструментализма как универсального метода решения жизненных задач.

В центре его философии стоит теория познания, а начало познания - всегда затруднение в деятельности, и философия призвана обеспечить успешность действий человека. Именно поэтому каждому человеку необходимо иметь не один, а множество методов или способов познания мира, тех инструментов, которые помогают эффективным и успешным действиям. По Дьюи, познание начинается тогда, когда ситуация становится для познающего субъекта проблематичной, он находится в затруднении и не знает, как поступить. С точки зрения прагматизма возникающая проблемная ситуация проходит пять этапов в процессе своего разрешения: ощущение затруднения заставляет человека искать его источник и сформулировать проблему; неопределенность в последующих действиях заставляет уточнить формулировку поставленной проблемы; происходит формирование гипотезы решения проблемы, этот этап во многом зависит от знаний и опыта, которыми располагает субъект; затем следует критическое рассмотрение гипотезы с предвидением возможных успехов и неудач, связанных с ее реализацией; опытная экспериментальная проверка гипотезы - важнейшая часть теории познания прагматизма, которая и позволяет определить эту философию как своеобразную разновидность эмпиризма и позитивизма.

С его точки зрения, опыт является исходным понятием философии, поэтому он называет свою философиюрадикальным эмпиризмом, так как опыт охватывает все сферы жизни человека и все виды его деятельности. В этом смысле он, как и Джеймс, утверждал, что прагматизм предполагает разрешение реальных потребностей людей, их интересов и ситуаций, которые и заставляют их философствовать. С точки зрения Дьюи, субъект и объект представляют собой лишь различия, устанавливаемые для определенной цели внутри данного опыта, они не характеризуют разные сферы или виды существования. В этом смысле вещь становится результатом нашего произвола, когда люди вычленяют вещи из потока чувственного опыта, подчиняя, в конечном счете, опыт интересам практической целесообразности.

Его философия способствовала созданию самокорректирующегося метода познания, характерного для современной науки. С точки зрения людей науки, именно прагматизм учит действовать, а не рассуждать втуне, именно прагматизм позволяет правильно понимать вечную проблему философии - что есть истина? - как пользу и как успех в действиях.

По Дьюи, истинны те идеи, концепции и теории, которые являются результативными, они успешно работают в различных жизненных обстоятельствах, ведут к достижению прагматических целей. При этом средство, которого избираются для решения соответствующих проблем, должны быть не субъективными и произвольными, они должны отвечать характеру проблемы и поставленной цели, ибо неадекватные средства могут извратить самые лучшие намерения и цели.

Практическая целесообразность – критерий не только истинности, но и моральности. Мораль рассматривается им как специфическое инструментальное средство, обеспечивающее жизнь общества. Поскольку любая моральная ситуация неповторима и каждая из них требует своего уникального решения, общих представлений о добре и зле не может быть, более того, человек сам постоянно меняет свое представление о добре и зле. Отсюда нравственным признается все, что приносит пользу действующему субъекту. С точки зрения прагматизма вообще невозможно оценить деятельность с позиций морали, потому что оценивающий имеет свое, отличающееся от других представление о добре и зле, о должном и сущем. Прагматизм решает эти проблемы с позиций утилитаризма: нравственно то, что приносит пользу человеку, как действующему субъекту. Это - крайняя разновидность релятивизма в морали.

Мораль у Дьюи всегда связана с политикой. Он считает, если его философия учит научному методу - инструментализму, то и политика, как особая область деятельности людей, должна быть преобразована за счет использования научного метода. Это обеспечит ей разрешение сложных проблем, перед которыми стоит человечество в XX веке.

В книге **«Школа и общество»** Д. Дьюи разрабатывает новую педагогическую теорию, которая подчеркивает необходимость «прогрессирующего образования» и обучения «посредством деланья». Задача школы, по его мнению, не в том, чтобы заполнить голову ребенка самыми разными сведениями, а в том, чтобы пробудить и развить в нем те способности и задатки, которыми располагает всякий человек.

Творчество Д. Дьюи способствовало разрушению фундаменталистского стереотипа по отношению к духовной культуре, философии. Его мысль о том, что идеи, концепции являются инструментами для решения каких-то необходимых человеку проблем, открыла новый подход к пониманию всего духовного производства. Обращение Д. Дьюи к активной и деятельной природе человека способствовало разработке эвристических возможностей теории деятельности, поведения человека в рамках бихевиоризма, а также развитию идей кибернетики как проблемы управления в больших динамических открытых системах.

С конца 60-х годов XX века прагматизм переживает своеобразный ренессанс прежде всего на американской почве, так как в эти годы складывается общий подход к духовной культуре и, в частности, к философии как к интерпретируемому знанию, обладающему не одним, а множеством возможных истолкований. Мысль о том, что любая идея представляет собой инструмент для успешного действия, открыла новый подход к духовному производству. Она способствовала утверждению активного деятельного начала человека, разработке эвристических возможностей продуктивной теории деятельности. Рассмотрение человека с позиций прагматизма стимулировало разработку вопросов относительно роли и значения социальных технологий и теорий социального управления.

Контрольные вопросы

Неопозитивизм и постпозитивизм.

Философия существования.

Философская герменевтика, структурализм и постструктурализм.

Психоаналитическая философия.

В чем проявляется общность и различие прагматизма и инструментализма?

**Глава 11 Философия бытия, человека, любви и религии**

**11.1 Онтология как учение о бытии и его типах**

Исторически первой формой философского знания была **онтология** - учение о бытии, т.е. объективной и субъективной реальности в их совокупности. В переводе с греческого этот термин означает «учение о сущем». Онтологией называли «первую философию» Аристотеля, сводя ее объект к объяснению сущего, его начал, свойств и форм. Первоначально для обозначения этого понятия использовались различные слова – «Единое», «сущее» и другие. Обоснованием учения о бытии как невоспринимаемой чувствами реальности первыми в классической философии занялись элеаты (Парменид) и Платон, выдвинувший концепцию истинного, идеального бытия (мира «эйдосов»). Наряду с этим «досократики» трактовали онтологию как учение о природе и первоосновах сущего, т. е. как **натурфилософию**. В классической философии онтология совпадает по своему содержанию с метафизикой.

Потребность в термине «онтология» возникла в метафизике в связи с необходимостью показать, что она является более развитой формой, чем натурфилософия. С объяснения как устроено мироздание начинается философия. Можно сказать, что вся философия – это учение о бытии и мышлении, о том, как они соотносятся. Собственно термин «онтология» ввел в научный оборот Р. Гоклениус в 1613 году, подразумевая содержательное объяснение действительности.

Итак, категория «бытие» – исходная в философском осмыслении. В широком смысле **бытие** – это всеохватывающая реальность, предельно общее понятие о том, что существует. Различные формы бытия, например, - звезды, растения, животные, - с точки зрения познающего, как бы возникают из **небытия** и становятся сущим, т.е. актуальным бытием. Но бытие сущего, сколько бы оно не длилось, рано или поздно заканчивается, уходит в небытие. Поэтому в истории философии при рассмотрении сущностных характеристик **бытия** оно рассматривается через **небытие** и подчеркивается, что бытие как объективная реальность вечно, отдельные его формы конечны.

Категория «бытие» означает совокупность объективной и субъективной реальности, то есть всего, что существует. **Объективная реальность** – это материальный социоприродный мир, мир физических явлений. **Субъективная реальность** – духовный мир человека, мир сознания, мир психических состояний.

Различают ряд **основных форм бытия**, неразрывно связанных между собой:

1) бытие вещей (тел), процессов «первой природы» и бытие вещей «второй» природы (того, что создано человеком);

2) бытие человека, которое подразделяют на бытие человека как природного и как социального существа;

3) духовное (идеальное) бытие, которое принято подразделять на индивидуальное и объективированное (т.е. воплощенное в реальности) внеиндивидуальное духовное бытие. С появлением компьютеров в философии появилось понятие **«виртуальная реальность»** - как разновидность субъективного бытия;

4) социальное бытие (отдельного человека и общества в целом).

Таким образом, в истории философии – от античности до наших дней, - понятие «бытие» трактовалось по-разному, углублялось и все больше наполнялось содержанием.

Различные стороны бытия характеризуют категории «материя», «движение», «взаимосвязь», «отражение», «сознание».

В домарксистской философии сложились различные **концепции материи**: **атомистическая** (Демокрит), **эфирная** (Декарт), **вещественная** (Гольбах). Общим для всех было отождествление материи с ее конкретными видами и свойствами или с атомом, как с одной из простейших неделимых частиц, лежащих в основе строения материи.

В XIX-XX вв. в классической и неклассической европейской философии широкое распространение получает принцип **«онтологической относительности**». Например, в к качестве определяющих элементов сущего признают «абсолютную идею» (Гегель), «волю к жизни» (Шопенгауэр), «язык» (неопозитивизм), «экзистенцию» или «человеческое бытие» (Хайдеггер). Эти подходы к проблеме бытия можно условно подразделить на три группы: одни ориентированы на «онтологизацию», другие – на «деонтологизацию», третьи (постмодернисты) вовсе не признают онтологию.

К. Маркс и Ф. Энгельс, развивая взгляды Гольбаха, подразумевают под материей объективный мир в целом, всю совокупность составляющих его тел, процессов и явлений. В. И. Ленин в работе **«Материализм и эмпириокритицизм»** пишет: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них». Из этого определения материи следует, что окружающий человека материальный мир представляет бесконечное множество предметов и явлений, обладающих самыми разнообразными свойствами. Несмотря на различия всем им присущи два важнейших признака: 1) все они существуют **независимо** от сознания человека; 2) они способны воздействовать на человека, отражаться нашим сознанием.

От **философского понятия** материи нужно отличать естественнонаучные и социальные представления о конкретных ее видах, структурах и свойствах. Философское понимание материи отражает **объективную реальность** мира, а естественнонаучные и социальные представления отражают ее физические, химические, биологические, социальные **свойства**. Таким образом, материя - это объективный мир в целом, а не то, из чего он состоит. Отдельные конкретные виды существования материи, - как, например, неживая, живая и социально организованная материя, элементарные части, клетки, живые организмы, производственные отношения, - принято называть **структурными уровнями организации материи.** Они изучаются различными естественными, общественными и техническими науками.

Всеобщими **атрибутами** (неотъемлемыми свойствами) и основными **способами** существования материи являются движение, пространство и время. Материя внутренне активна, она способна к качественным изменениям, и это говорит о том, что она находится в движении. Ф. Энгельс в **«Диалектике природы»** рассматривает «движение не как случайное, а как неотъемлемое свойство материи, которое обнимает собой все происходящие во вселенной изменения и процессы». Естествоиспытатели вплоть до XX-го века сравнивали пространство с пустотой (считая его одинаковым и неподвижным всегда), а время - одномерным, т.е. «протекающим» равномерно - из прошлого в будущее. Они рассматривали время и пространство как самостоятельные формы, отрывая их друг от друга, как существующие независимо от материи и движения. Эйнштейн, разработавший теорию относительности, показал, что время и пространство существуют не сами по себе, а находятся в тесной взаимосвязи, выступая при этом как стороны единого целого. Что время, к примеру, зависит от скорости движения материи, мощности гравитационного поля и ряда других факторов.

**11.2 Философская антропология**

Человека изучают многие науки, объясняя, как устроено его тело, мозг или мыслительные способности, что собой представляют его чувства - страсть, любовь или ненависть. Но за всем этим исчезает сам человек, распадается его целостный образ, ускользает сущность. Лишь философии, как науке о всеобщем, по силам воссоздать сущностные характеристики человека, определить место и роль его в мире, объяснить, как цивилизационные процессы меняют природу человека, обосновать периодичность и сущность антропологических кризисов.

Философская антропология как раздел философии корнями своими восходит к античности, но как самостоятельная дисциплина она сформировалась лишь в XIX веке. Обусловлено это рядом объективных причин. В античности «человека» в философском его понимании не было: существовал повышенный интерес к проблеме единства целого и части, макро- и микрокосма, человека и полиса. Знания о человеке и знания о природе, которые были весьма фрагментарны, то и дело отождествлялись.

С момента «антропологического поворота» Сократа центром философских исследований становится человек, который обретает добродетели путем познания и самопознания. По Сократу, познание самого себя есть закон разума, а потому достичь добродетели (т.е. знание того, что есть благо, моральные нормы и вечные, неизменные законы, основанные на них), могут лишь «благородные люди», постигшие с помощью философии - что есть благо и «как следует жить». Платонизм делает существенный шаг вперед в понимании человека. Он трактует его как комбинацию души и тела, обосновывает двойственную природу человека.

В христианской религиозной философии человек трактуется как образ и подобие Бога. Душа есть «дуновение» самого Бога. Человек оценивается не с точки зрения разума, а с позиции веры. Вера способствует формированию у человека великой триады – разума, сердца и воли, как трех составляющих его внутреннего мира.

Философия эпохи Ренессанса описывает человека как индивида, как автономное существо, как живую целостность, как микрокосм. Единство души и тела – главное преимущество человека перед другими существами. Он обладает «природой хамелеона» (Пико делла Мирандола). И от него самого зависит, кем он станет – «тварью дрожащей», или творцом собственной судьбы, по духу близким к Богу.

В Новое время Декарт рассматривает мышление как единственное достоверное свидетельство человеческого существования: для него разум, способность к мышлению - главная отличительная черта человека. Разум важнее сердца, он господствует над страстями. Тело и душа не имеют между собой ничего общего. Тело «простирается», «душа мыслит». Ясное содержание души – это сознание, «мыслящее «Я»», которое не нуждается ни в чем, кроме самого себя.

Для Канта природа человек тоже двойственна. Он принадлежит как миру природы, где властвует естественная необходимость, так и миру свободы. От всех других существ его отличает то, что человек – не пассивное создание природы, а «существо, которое преобразовало свои естественные стремления» и выступает как «**субъект** автономного поведения и собственного самосовершенствования». По Канту, важной отличительной чертой «xomo sapiens» является то, что мораль «коренится в понятии человека как… существа, которое своим разумом связано с необусловленными законами. Человек поэтому не нуждается ни в коем случае… в религии, … он полностью самодостаточен благодаря чистому практическому разуму» (т.е. морали и философской этике). Кант выразил свое оптимистичное видение человека краткой формулой: «управляем именно мы».

Марксизм рассматривает уникальность человеческого бытия на основе принципа предметно-практической деятельности. Человек – это предельно общее понятие для обозначения **субъекта исторической деятельности**, **познания и общения**. Понятие «человек» употребляется для характеристики всеобщих, присущих всем людям качеств и способностей. Этим марксистская философия стремится подчеркнуть, что существует такая особая исторически развивающаяся общность, как человеческий род, который отличается от всех иных явлений природы только ему присущим – **социальным** способом жизнедеятельности, благодаря чему он на всех этапах исторического развития остается тождественен самому себе.

Вместе с тем, марксизм признает природную обусловленность бытия человека. Его природа определена рождением, внутриутробным развитием, продолжительностью жизни, полом, наследственностью. Как биологический вид человечество имеет устойчивые вариации, наиболее крупные из которых – расы. Раса – это набор определенного генотипа, приспособленного к конкретным условиям среды обитания, который выражается рядом специфических анатомических и физиологических признаков.

Впервые в полном объеме проблемы человека и антропологического кризиса озвучиваются в творчестве Ницше, рассматривавшего природу человека, идеал совершенного человека, влияние на формирование индивида социальной среды и ряд других моментов. Современное европейское сознание уже смирилось с собственной расщепленностью. Делез определил это следующим образом: последний (современный) человек, «уничтожив все, что не есть он сам», заняв «место Бога», оказался отвергнут всеми и всем. Сегодняшний субъект европейской истории - это **«грустный шизо»,** растерявший свои ценностные ориентации. Это по-прежнему «кризисный» человек, и потому ценность философского осмысления антропологических проблем возрастает.

Приходится вслед за Фуко признать, что «человек» в историко-философском понимании является «моделью реального», и с этой точки зрения он существует для философии всего лишь два-три века.

Философская антропология в широком смысле этого слова - философское учение о природе и сущности человека. В наше время существует ряд дисциплин, в название которых входит термин «антропология» («физическая антропология», «медицинская антропология», «культурная антропология», «историческая антропология» школы «Анналов», «политическая антропология», «педагогическая антропология», «психологическая антропология»). Все эти множественные и разноплановые проблемы человека остро нуждаются в философском осмыслении.

Философская антропология к середине ХХ в. включает ряд концепций, рассматривающих человека не только как социоприродное существо, наделенное разумом (марксизм), но и указывающих на зависимость его существования от космических факторов (космизм). Человек также рассматривается с позиций персонализма, феноменологии, философии жизни, неотомизма, психоанализа и экзистенциализма.

Философская антропология в узком смысле представляет собой раздел философского знания, посвященный всестороннему рассмотрению проблемы человека. Кроме того, понятие «философская антропология» закреплено и за конкретной философской школой, главными представителями которой были немецкие философы М.Шелер, А.Гелен, Г.Плеснер и др. В ХХ веке они выдвинули программу философского познания человека во всей полноте его бытия, предложив соединить онтологическое, естественнонаучное и гуманитарное изучение различных сфер человеческого бытия с целостным философским постижением. По их мнению, **философская антропология – это «базисная наука о сущности и сущностном строении человека».** Однако в обосновании сущности человека взгляды этих философов существенно расходятся.

**М.Шелер** (1874-1928 гг**.)** – немецкий философ-феноменолог и социолог, один из основоположников философской антропологии, в работе **«Положение человека в космосе»** (1928 г.) показывает, что человеческая природа имеет два основных начала: это жизненное начало, и некий «жизненный порыв» - дух, идущий от Бога. Он не считает разум конституирующим человека началом. Личность, по Шелеру, - это прежде всего не «волящее (или) мыслящее бытие, … а бытие любящее». Он живет по законам «логики сердца». Высших своих проявлений любовь достигает как «любовь к Богу – Абсолютной ценности». И потому человек тяготеет к «высшему миру ценностей», к воплощению себя в личности.

Человек представляет собой целостность – микрокосм, находящийся в определенном отношении с «макрокосмом – запредельным миром». По своему «жизненному порыву» человек есть животное, живое существо, но также и существо разумное, обладающее духом, которым его наделяет Бог. Шелер отмечает, что положение человека в космосе определяется становлением и эволюцией его **психического начала** (чувственного порыва, инстинкта, ассоциативной памяти, практического интеллекта) и **духа** (жизненного порыва).

Шелер подчеркивает, что «человек как личность открыт миру, в отличие от животного, всегда говорящего миру «да», он способен говорить «нет», он – «аскет жизни», «вечный протестант», **«вечный Фауст».** Человек локализован в одушевленном теле, но «**проектируется**» «внежизненным» духом, удерживается им в мире ценностей». Сам дух (жизненный порыв) могуществен только в мире идей, «сила которых в их чистоте». Но он не в состоянии воплотить эти идеи в социуме. Потому остро нуждается в человеке, природа которого двойственна (он - и носитель духа, и природное существо). Человек, будучи «открытым миру», склонен «к неприятию действительности» и всегда устремлен к высшим ценностям. Он воплощает в жизнь творение духа – культуру. Они взаимно нуждаются друг в друге.

Таким образом, человек изначально двойственен (амбивалентен), он всегда «в мире» и «за миром». В этом (т.е. двойственности) заключается **его тайна**, которая нуждается в постоянной расшифровке. И это - задача философии.

Положение человека в космосе (мироздании) таково, что именно через него **мировой дух познает, осознает и реализует себя**. Эта связь сходна с соотношением целого и части, макро- и микрокосма. Обе части предполагают одна другую и нуждаются друг в друге.

Дух, идущий от Бога, «проектирует» человека как личность, открывает его миру, системе ценностей (ценностям удовольствия, жизни, духа и религии). По Шелеру, большинство людей главными считает «ценности удовольствия»; меньшинство разделяет «ценности жизни и духа»; и только одни святые живут в ценностях религии.

Достояние духа постигается благодаря словам, в которых выражается вся культура. Слово является также неким символом, через который человек может познать Бога, тайну всего мироздания, которая сокрыта в нем. Поэтому философская антропология, по Шелеру, должна быть не разделом философии, а, наоборот, из нее должна выводиться вся философия.

Идеи Шелера были развиты **Х. Плеснером** (1892-1985 гг.), который в работе **«Ступени органического и человека. Введение в философскую антропологию»** рассматривает человека не только как субъекта духовного творчества и моральной ответственности, но и с биологической стороны. По его мнению, в биологическом плане человек существо «недостаточное» и вынуждено решать задачу своего выживания.

Для преодоления своего несовершенства, **незавершенности** человек должен стать действующим существом, чтобы овладеть природой для обеспечения своей жизнедеятельности. Смысл выдвинутого Плеснером принципа **«освобождения от бремени»** состоит в том, что «совокупные недостатки человеческой конструкции, которые в естественных, животных условиях представляют собой «тяжкое бремя для его жизнеспособности, человек самостоятельно превращает в условия своего существования. Результатом этого является становление человека как культурного существа». Иными словами, **культура, духовное начало** определяют сущность человека.

Согласно Плеснеру, «ступени развития человека» опираются на три закона:

- закон естественной искусственности («поставленность ни на что» компенсируется квазиприродными результатами его деятельности);

- закон опосредованной непосредственности («осознавание» своего сознания, видение того, что объективное является таковым лишь для сознания человека);

- закон утопического места (отрицая абсолютное, человек постоянно нуждается в нем, для собственного «удержания» в мире).

Эти законы определяют специфическую, эксцентрическую природу человека. Так, осознание «безосновности» себя и мира в целом подталкивает человека к Богу, к вере. Религия примиряет человека с судьбой, упорядочивает место его жизни и смерти. Однако дух заставляется двигаться в будущее.

Задачу философской антропологии **Арнольд Гелен** (1904-l976 гг.) видит в «принципиальном осмыслении человеческого существа». Такое осмысление требует, на его взгляд, ответы на вопросы, «каковы условия возможности человеческого бытия», и указания места человека в «целом бытия». Его книга **«Человек. Его природа и его положение в мире»** посвящена ответу на этот вопрос.

Онназывает человека «ущербным» существом, потому что тот плохо оснащен инстинктами и не может вести «чисто естественное существование». Будучи незавершенным существом, человек, по Гелену, должен отвоевывать условия своего существования у мира. Он считает, что человек раскрывает свою сущность в действиях по планируемому преобразованию наличных обстоятельств в нечто пригодное для жизни, в актах самоопределения, взаимного контроля и управления, в создании ценностной ориентации в мире. В отличие от животных, человек живет в культурной среде, которая предстает для него как «поле неожиданностей». **Культура,** как искусственно обработанный и приспособленный к человеку мир, компенсирует природные недостатки человека.

Для выживания человек, по Гелену, должен действовать, создавать разные социальные институты, организации, нормы и модели поведения. Культура (государство и другие социальные институты) должны снимать враждебность человека к другим людям. История, общество, социальные институты и нормы предстают в качестве форм, которые восполняют биологическую недостаточность человека и оптимально реализуют его витальные устремления.

**11.3 Философия любви**

Важное место в философской антропологии занимает проблема любви, которая является одной из основных потребностей человека, одним из главных способов укоренения его в обществе. С точки зрения философской антропологии, любовь – это сложный феномен, автономное индивидуально-избирательное чувство, которое нельзя произвольно ни вызвать, ни прекратить. Пространство любви «образуется от соприкосновения двух противоположных начал: индивидуального и общественного, телесного и духовного, сугубо интимного и универсально значимого» (М.А.Можейко).

Пограничный характер феномена любви обусловил наличие в истории философии множество критериев для обоснования ее сущности и соответственно массу подходов при ее определении и типологий ее форм. Уже в Древней Греции - прародине европейской философии, только для наименования различных форм этого удивительного явления человеческой жизни использовалось более десятка определений (эрос – чувственная, страстная любовь, филокалия – любовь к прекрасному, филодэмос – любовь к народу, философия – любовь к мудрости, филофонэсис – дружелюбие и т.д.).

Давая определение феномена любви, философы, как правило, исходили «от обратного»: в античности любовь подразделяли в первую очередь на чувственную и платоническую; в средневековье – на «дарующую и даруемую»; в русской философии – на «восходящую и нисходящую».

Этикой любви – человеческой, божественной и социальной, несущей в себе и тайну, и высший смысл, - пронизана вся русская философия (Вл.Соловьев, Н.Бердяев, Ф.Достоевский). Через понятие «любовь» как основополагающую категорию, здесь рассматриваются базовые общечеловеческие ценности – истина, красота, добро.

Любовь трактовали как цель и основу человеческого бытия (средневековая и религиозная философия); как фундаментальный феномен человеческого существования, стоящий в одном ряду с властью, игрой, рождением и смертью (философская антропология Гелена, Шелера, Плеснера); как связующее звено между сакральной и «профанной» историей (современная западная философия). Современная постмодернистская философия (структурный психоанализ, игры сингулярности, философия «новой телесности» Ж.Бодрийара, Ж.-Ф.Лиотара, Р.Барта и др.) основной акцент при рассмотрении любви смещает в сферу бессознательного, уходя и от физиологического, и от сакрального аспектов в сторону «неутоленности», «неопознанности» и той, и другой грани этого сложного феномена.

Таким образом, в классической и неклассической европейской философии этому феномену уделяется пристальное внимание. **Классическая парадигма** **любви** строится на «Любви к знанию …» и на «знании посредством Любви». Так, **Гегель** утверждает, что всякая любовь является «любовью к конкретным, данным в чувстве вещам». Любви к абстрактному, воспринимаемому только умом, не существует: «Мыслимое - не может быть любимым». Любовь бывает к людям, с которыми вступаешь в отношения, к конкретным проявлениям добра, к поступкам, к вещам, которые несут в себе красоту. Нельзя любить «человечество» или «человека вообще», можно любить только данного, отдельного, индивидуального человека во всей его конкретности.

Согласно **Ницше**, любовь всегда эгоистична. В этом смысле любовь и мораль исключают друг друга, любовь находится «по ту сторону добра и зла». Если одухотворенность и возможна в любви, то это лишь одухотворенность чувственности в смысле ее острой осознанности, «пронзительности». Любовь есть способ самоутверждения Воли, потому она проявляет себя не только как любовь к существу противоположного пола, но и как любовь к жизни вообще, и любовь к власти (в том числе власти над собой) особенно.

В книге **«Искусство любить»** **Э. Фромм** отмечает, что страсть любить, - это самое существенное проявление человеческих положительных, жизнеутверждающих влечений. «Любовь – единственный утвердительный ответ на вопрос о проблеме существования человека». Он предполагает, что «большая часть людей не способна развить ее до адекватного уровня возмужания, самопознания и решимости». По Фромму, любовь вообще – это искусство, требующее опыта и умения концентрироваться, интуиции и понимания. Он подчеркивает, что многие люди не хотят этого признавать в силу ряда обстоятельств. Во-первых, большая часть людей смотрит на любовь с позиции «как быть любимым», но не «как любить», не с позиции возможности любви. Во-вторых, представление, что проблема в самой любви, а не в способности любить. В-третьих, смешиваются понятия «влюбленность» и «состояние любви», в результате чего доминирует представление о том, что нет ничего легче любви, в то время как на практике это обстоит совсем иначе.

**Х. Ортега-и-Гассет** отмечает, что любовью отмечена вся человеческая деятельность во всех ее проявлениях (любовь к труду, родине, удовольствиям и т.п.). «Любовь становится более плодотворной от наших внутренних переживаний, она рождается во многих движениях души: желаниях, мыслях, стремлениях, действиях; но все то, что прорастает из любви, как урожай из семени, **еще не сама любовь**; любовь – это условие, чтобы названные движения души проявились».

Специфику любви он характеризует так: «Любовь – и именно любовь, а не общее состояние души любящего – есть чистый акт чувств, направленный на какой-либо объект, вещь или личность. Как одно из чувственных проявлений памяти, любовь сама по себе отлична от всех составных памяти: любить – это не соотносить, наблюдать, думать, вспоминать, представлять; с другой стороны, любовь отлична и от влечения, с которым она зачастую смешивается. Без сомнения, влечение – одно из проявлений любви, но сама любовь не есть влечение … Наша любовь – в основе всех наших влечений, которые, как из семени, вырастают из нее».

Можно констатировать, что феномен любви с философской точки зрения не может быть раз и навсегда раскрыт. Сущность любви как многопланового явления проявляется на уровне индивидуального и общественного сознания по-разному, хотя оба этих подхода имеют точки соприкосновения в жизни и во многом смыкаются между собой. Это лишний раз подчеркивает многогранность и незавершенность феномена любви и категории любви. Ее сущность раскрывается на основе ряда подчас взаимоисключающих факторов – уровня развития философии и культуры в целом, коренных изменений в общественной жизни (от научных, экономических и политических революций до сексуальных), целей, которыми руководствуются индивиды и социум и т.д. Как и в случае обоснования в истории философии других базовых категорий (таких, как сознание, материя…), можно выделить неотъемлемые и переменные характеристики этого явления. Переменных величин – хаотичных, неравновесных, субъективных - множество. К субстанциональным, пожалуй, можно отнести двойственную природу любви как феномена человеческого бытия, а также то, что любовь всегда есть результат самоконструирования субъектом себя в качестве объекта и субъекта отношений любви.

**11.4 Философия религии**

Философия религии как раздел метафизики заявила о себе с IV в., в период становления и развития арабоязычной и европейской схоластики. Религиозная философия IV-XIX вв. достаточно подробно изложена в учебнике. А потому рассмотрение философии религии правомерно начать с современного периода.

В XX веке к «классикам» философии религии относятся католические философы Ж. Маритен, Э. Жильсон, Г. Марсель, а в исламском мире Джемал ад-Дина ал-Афгани, поэт и философ Мукаммада Икбала. Можно также вспомнить русских религиозных философов конца XIX - первой половины XX столетия - В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Булгакова.

Философия религии имеет несколько направлений. Это **неотомизм** - наиболее развитое течение (М. де Вульф, Ж. Маритен, Э.Жильсон); **персонализм** (В.Штерн, Ф.Якоби, Н.Бердяев, Э.Мунье), **диалектическая теология** (К.Барт, Э.Бруннер), **религиозный экзистенциализм** (П.Тиллих, М.Бубер, Г.Марсель), **теология «смерти Бога»** (Д.Бонхеффер,Т.Альтицер).

Неотомизм, как следует из самого наименования, своим предшественником имеет томизм. В широком смысле томизм - это название системы, которая следует учению Аквината при рассмотрении философских и теологических вопросов.

Основным разделом философии неотомизма является учение о бытии. Ее предмет и основная категория - бытие - понимаются неоднозначно, поскольку неотомизм исходит из признания и сверхъестественного, и материального, вторичного по отношению к сверхъестественному, миров. Дать определение бытия, согласно неотомизму, невозможно. Бытие - это «абсолютно первое понятие», о котором лишь можно сказать, что оно обладает существованием. С одной стороны, бытие предстает как абстракция общих свойств материальных и нематериальных объектов, с другой - как Бог. Поэтому учение неотомизма о бытии выступает и как учение о свойствах явлений природы, и как учение о бытии Бога.

Внутри неотомизма существует большое число школ и направлений, которые в большей или меньшей степени модернизируют, пересматривают учение Фомы, заимствуя при этом идеи других философских направлений (феноменологии, экзистенциальной философии, критического реализма и др.). Наиболее ортодоксальной (близкой к средневековому томизму) является Римская школа. Самое влиятельное направление внутри неотомизма - это так называемый «экзистенциальный» томизм, наиболее значительными представителями которого являются **Ж**.**Маритен** и **Э**.**Жильсон**. Главная составляющая неотомистского учения - это онтология - философская теория бытия. Онтология классического неотомизма исходит из различия бытия «самого по себе» (esse) и «существующего» (ens) - т.е. всего того, что не есть само бытие, но лишь обладает бытием - то, чему присуще бытие. Это различие ведет к своеобразному **дуализму** бытия и сущего: **бытие** - есть то, что существует само по себе или «из самого себя», тогда как **сущее** - есть лишь нечто, наделенное бытием или приобретшее бытие. Иными словами, различие между бытием и сущим есть различие между «нетварным» и «тварным» бытием, между Богом и миром. Бог, таким образом - есть «чистое бытие», или бытие как таковое. Бытие составляет сущность Бога: **Бог есть тот, чья сущность есть** **само бытие.**

В теологии «сущности» вещи противопоставляется «существование» (exsistencia). Для вещей тварного мира сущность и существование не совпадают - из наличия идеи вещи не вытекает с необходимостью, что данная вещь существует в действительности. Для Бога же христианская теология постулирует **тождество** сущности и существования, поскольку «Бог существует не случайно, а с необходимостью».

Возможны, однако, две различные интерпретации формулы «сущность равна существованию». В традиционной августинианской теологии в этой формуле акцент делается на **сущности.** Сущность Бога такова, что из нее с необходимостью вытекает его существование. Иначе говоря, достаточно лишь образовать «верную идею Бога», чтобы признать его существующим (на этом принципе, в частности, строится знаменитое доказательство бытия Бога Ансельма Кентерберийского). С этой точки зрения существование Бога не нуждается в особых доказательствах, поскольку его существование самоочевидно.

Фома, а вслед за ним и неотомисты, в формуле «сущность=существованию» делают акцент на **существовании**. Не из сущности Бога вытекает его существование, а, напротив, сущность Бога и есть существование как таковое. Сущность здесь есть нечто производное от существования. Именно эта идея **примата существования над сущностью** (которую Фома заимствовал из философии Аристотеля) и определяет наиболее существенные черты философии томизма и неотомизма. В частности, из примата существования над сущностью следует невозможность априорных (внеопытных) доказательств бытия Бога - бытие Бога невозможно вывести из той или иной идеи Бога. Такие доказательства объявляются неотомистами «ненаучными». Вместе с тем, они признают, что существование Бога несамоочевидно, потому требует доказательства. Если с точки зрения теолога-неотомиста Бог может быть познан лишь через посредство его творений, то отсюда следует, что всякое научное знание о тварном мире может быть полезно и даже необходимо в деле богопознания. Отсюда и проистекают постоянные попытки католических теологов использовать достижения современной науки для подтверждения основных положений своего вероучения. По их мнению, факт «расширяющейся Вселенной» приводит современных физиков и космологов к теории «Большого взрыва», согласно которой наша Вселенная возникла «из ничего» (из физического вакуума) около 15 миллиардов лет тому назад. Эту теорию неотомисты рассматривают как научное подтверждение христианского догмата о сотворении Богом мира «из ничего» в некоторый отдаленный момент прошлого. На этом основании, они считают, что и современная наука, и христианское вероучение говорят о том, что мир возник из «ничего», что он конечен во времени и пространстве.

Со стороны современных ученых, особенно физиков-теоретиков, которые в наше время заново открывают реальность, в свою очередь тоже делаются шаги навстречу религиозному, основанному на вере толкованию устройства мироздания. Иными словами, научная и религиозная картины мира находят точки соприкосновения. В частности, новая научная парадигма, описывая современную модель реальности, подчеркивает глубинную связь т.н. «универсальной калибруемой сети» или «межпространственной паутины» с преобразованием универсальной вселенской энергии, энергии мысли и эволюцией энергии любви к ближнему (У.Тиллер, А.Детел, П.Даброу, Т.Бирден и др.). Применяя критическое мышление к тонкоэнергетической информации, физики-теоретики выстраивают мост между разумом и духом, объединяя науку, метафизику и религию в совместных поисках ответа на вопрос «Что есть Бог?». А то, что он существует, у них со времен Нильса Бора сомнений не вызывает.

Современные научные исследования, и в первую очередь квантовая физика и биофизика, на теоретическом уровне указывают на то, что вся Вселенная пронизана духовностью, а вся энергетика Мироздания подчинена высшей реальности - Сознанию. Об этом пишут английский физик Д.Бом (автор концепции Голографической Вселенной), физик-теоретик У.Тиллер в книге «Наука и преобразование человека», Т.Бирден в работе «Гравитобиология – новая биофизика» и другие современные исследователи, выстраивающие мост между наукой, философией и религией и доказывающие, что мозг человека – это связующее звено между многомерными реальностями, а в сущности – между Богом и человеком. Они подчеркивают, что в базовых понятиях наука и религия не противоречат друг другу, и, следовательно, можно и нужно ставить знак равенства между человеком и мирозданием, между человеком и Богом.

**Персонализм** – это теистическая тенденция в западной философии, признающая личность и ее духовные ценности высшим смыслом земной цивилизации. Американский персонализм возник в конце XIX-го века, основан Б. П. Боуном и Дж.Ройсом. В Германии его, как «личностный метод» разрабатывает в этот период В.Штерн, в России – Н.Бердяев. Центральное для персонолизма понятие - **«личность»** - трактуется как неповторимая, уникальная субъективность, направленная на созидание социального мира. Но наряду с «вещным», в личности (персоне) имеется и «невещное» начало – «божественный духовный свет Творца». Поэтому, согласно персонализму, личность имеет **три вектора** существования: «в миру», где происходит встреча «Я с Ты»; в духовной самоуглубленности, поскольку душа человека нуждается в свободе; и трансцендентное начало, т.е. вера-доверие в Бога. Современный французский персоналист Ж.Лакруа эту «тройственность» бытия человека аргументирует следующим образом: «Человек – это требование смысла, Бог – это смысл мира, мир – это язык Бога».

История человечества в персонализме предстает в виде одностороннего процесса развития личностного начала человека, а сам человек, согласно этому учению, достигает наивысшего блаженства в единении с Богом. Основное внимание они уделяют вопросам свободы и нравственного воспитания.

В философии религии спорным остается вопрос – признавать ли теологию, считать ли ее положения философскими? В своей работе **«Философ и теология»** известный французский неотомист **Э. Жильсон** приводит замечание одного доминиканца: «Из теологических систем Бонавентуры и Фомы Аквинского извлекают некоторое число положений, упорядочивают их таким образом, чтобы они походили на философию, и увенчивают авторов званием философов. В действительности же их произведения относятся к теологии, и сами они не что иное, как теологи. Таким образом, в результате получается урезанная теология».

По его мнению, в целом выходит, что ученым кажется, будто понятия «теология» и «философия» взаимно исключают друг друга, словно чисто философским истинам, зависящим только от разума, нет места в теологии, где все выводы согласуются с верой

С точки зрения теологов, существуют догматы, при постижении которых обнаруживается ограниченность философии, а тем более науки. К примеру, догматы Боговоплощения, воскресения, триадичности Бога, которые постигаются только путем божественного Откровения. Жильсон считает, что теология являет собой в одно и то же время и вершину рационального знания, доступного человеку, и нерационального сверхразумного знания, тождественного вере.

История философии религии свидетельствует, что теология может включать в себя чисто рациональные рассуждения, не теряя при этом своей сущности и не изменяя сущности последних. Например, теологические учения Альберта Великого, Иоанн Дунса Скотта, Уильяма Оккама богаты оригинальными находками, многие из которых перешли затем в такие разделы философии, как эпистемология, этика, неотъемлемой частью которых они остаются до сих пор.

Контрольные вопросы

Категория бытия в истории философии.

Образы человека в истории философской мысли (античность, средневековье, Новое время и современность).

#### Любовь как «предмет» философского постижения.

Концепции происхождения религии

В чем выражается нравственный смысл жизни: опыт религии и философии?

**Глава 12 Философия политики и истории**

**12.1 Политическая философия**

Политика имеет глубокие исторические корни. Одним из первых мыслителей, обосновавших, что собой представляет политика, был Аристотель. Он видел в ней «высшую форму коллективного бытия людей». Человек, по Аристотелю, - это «политическое животное» (по-гречески «zoon politikon»): все неполитическое, что есть в человеке, есть и у животных, а политика в ее законченном виде у животных отсутствует. В истории философской мысли проблемами политики занимались ряд выдающихся мыслителей – от Платона и Аристотеля (античность), Августина, Аквината (средневековье), Маккиавелли (Возрождение), Гоббса, Гольбаха, Локка, Монтескье, Вольтера, Бердяева, Канта и Гегеля (Новое время) до Хантингтона, Хайека, Пэнто, Молса, Дэнкэна и других представителей новейшего времени. В наше время, в условиях единого исторического и экономического пространства, появился ряд насущных политических проблем, нуждающихся в философском осмыслении.

[Политика](http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=1189#004) – в переводе с греческого означает «искусство управления государством». Оба этих социальных феномена – и государство, и политика, предполагают друг друга и по отдельности, как правило не рассматриваются. Политика как специфическая форма деятельностилюдей возникла еще в рабовладельческом обществе, когда завершилось разделение труда, появилось товарное производство и частная собственность, классы и государство, а наряду с этим – острая потребность в регулировании общественных отношений, в управлении обществом и государством. Государство с античных времен заявило о себе как особый бюрократический аппарат и политическая организация принуждения, управляемая публичной властью. Искусство управления государством на этой стадии развития общества было в первую очередь необходимо правящей элите, стоящей у «руля» публичной власти. В тоже время политика занимается регулированием отношений между классами, нациями и государствами. С тех пор социальный мир изменился, претерпела изменения и политика. Однако она по-прежнему предполагает наличие власти, политических отношений, политических организаций, политических идей и интересов.

Политическое имеет много измерений – экономическое, социокультурное, социально-психологическое, структурное, функциональное, мировоззренческое и т.д. Поэтому оно является объектом изучения многих дисциплин, таких, как политическая наука, социология, государственно-правовая наука, геополитика.

Мир политического состоит из двух самостоятельных сфер: конкретной или повседневной политической практики, осуществляемой государственными служащими всех уровней; и сферы разработки политических программ, идеологий, курсов стратегического характера. Это примерно соответствует тому разделению, которое М. Вебер проводил между чиновником и политиком. Задача первого состоит в беспрекословном профессиональном выполнении принятых политиком решений. При этом чиновник не несет ответственности за политическое решение. Такая ответственность возлагается на политиков, которые разрабатывают программные установки и пути их реализации.

Необходимо разграничивать **предмет** изучения политической философии и политической науки.Политическая философия концентрирует внимание на политическом в контексте исторического развития и реальной социальной действительности, а также взаимодействия различных социальных сил, социокультурного и политико-культурного опыта. В центре ее исследований – такие разные по своему характеру институты, феномены и процессы, как политическая система, государственный строй, власть и властные отношения, политическое поведение, политическая культура, история политических учений,

Философия политики или политическая философия выступает одновременно и как теория познания мира политического, и как учение о политическом бытии. «Затрагивая одновременно сферы, как философии, так и мира политического, она располагается в области пересечения философии и политической науки. С одной стороны, политическая философия является частью философии как науки. С другой стороны, она теснейшим образом связана с политической наукой, и в отдельных своих аспектах входит в нее в качестве самостоятельного подраздела. Поэтому очевидно, что ее судьба тесно связана с судьбами как философии, так и политической науки. К тому же она не может не иметь определенных точек соприкосновения с социологией (особенно с политической социологией).

При разграничении предмета политической философии и политологии следует исходить из того, что в качестве центрального субъекта мира политического выступает **человек**, который является существом не только социальным, политическим и экономическим, но одновременно духовным, социокультурным, политико-культурным, морально-этическим. Другими словами, человек – центральный **субъект** политики, а политика – **функция** взаимодействующих между собой людей. Каковы эти люди, такова и политика. Было бы напрасным трудом пытаться провести разграничения между различными ипостасями, в которых одновременно выступает человек. Обращаясь к человеку, политология вторгается в сферу интересов философии, этики, культурологии и т.д., а они, в свою очередь, – в сферу интересов самой политологии. На пересечении этих сфер мы и вправе вести разговор о политической философии и связанных с ней дисциплинах и сферах духовной жизни: политической антропологии, политической психологии, политической этике и других. Институтами политического процесса являются партии и избирательные системы и т.д.

Наш современник, рядовой гражданин имеет косвенное отношение к сфере политики. После окончания выборов во власть, он исключается из политики и остается наедине со своими проблемами до следующих выборов. Выборы же (и власть) выигрывает тот, кто платит за эфирное время. Но в тех случаях, когда индивид активно соучаствует в политической реальности, он может в определенных ситуациях выступать не только как **объект**, но и как **субъект:** политика влияет на человека (в этом объектность его роли), но и человек (в той или иной степени) влияет на политику (в этом его субъектность). Степень влияния широких масс на политику напрямую зависит от экономики и господствующих в обществе способа материального производства, форм собственности; от уровня политического сознания общества в целом и избирателя в частности; а также от получаемой через СМИ информации. В свое время Ленин определил политику как «концентрированное выражение экономики». К этому следует добавить, что в современном обществе информация играет не менее важную роль, чем экономика, поскольку формирует общественное мнение и оказывает решающее влияние на политику.

#### Философия политики изучает политическую сферу общественной жизни. Как теоретическая дисциплина она исследует структуру механизмов рациональной политической деятельности, описывает механизмы политического функционирования и исторический контекст политических идей, режимов и систем и, что особенно ценно, проникает в сущность политики, добирается до глубинных корней этого явления.

Философия политики показывает, что принцип «разделения властей» в современной демократии сознательно направлен на то, чтобы умалить связь властного начала со «спонтанной стихией социального бытия», как понимает ее философия политики. Либеральные теории, во многом созвучные демократическим (часто они объединены таким явлением как либерал-демократия), делают акцент на невмешательство государства (т.е. власти) в хозяйственную деятельность индивидов, на освобождении экономики от внеэкономического контроля иных социально-политических инстанций. Наиболее последовательные либеральные теории утверждают необходимость постепенного «отмирания» (исчезновения) государства как такового. Либерализм делает упор не столько на «народ» (или «общество» в целом), как классические демократы, сколько на отдельно взятого гражданина.

Мир политического, будучи одной из основополагающих подсистем человеческого сообщества, представляет собой весьма сложный и многослойный комплекс явлений, отношений, процессов и т.д. Важная составляющая мира политического – это политические отношения. Очевидно, что такие отношения могут реализоваться как между различными политическими институтами, так и между различными социально-политическими силами, то есть и те, и другие могут выступать в качестве **субъектов** политических отношений.

Поэтому политические реальности и феномены невозможно понять без учета системы общения, средств и механизмов политической коммуникации, которые в одинаковой степени связаны как со сферой общественного сознания, социокультурной и политико-культурной сферами, так и с миром политического в собственном смысле слова. Политическое «пронизывает» область мировоззрения, в которой важное место занимают идеология и различные идейно-политические течения, обеспечивающие его субъективную инфраструктуру.

В центре мира политического находятся государство, власть, властные отношения. Они составляют основополагающие категории политической философии и политической науки и дают ключ к пониманию сущности и предназначения политики. Только раскрыв вопрос о природе власти и государства, можно выделить политику из всей общественной системы и комплекса общественных отношений.

Власть существовала задолго до возникновения государства, она возникла, когда человек вышел из «стадного» состояния. С усилением социальной дифференциации и возникновением государства на смену авторитету старейшин пришел авторитет публичной власти. Возникли аппарат власти, особые принудительные учреждения, которые в лице государства стали над обществом. Иначе говоря, и государство, и власть дополняют и взаимно усиливают друг друга. Государство – главный или единственный субъект власти и властных отношений. Именно в этом качестве они составляют центральный элемент мира политического.

Как правило, в политической сфере значимость приобретают не только реальные действия и меры правительства или государства, но и то, как они оцениваются и воспринимаются, в каком контексте подаются. Значение имеют господствующие в данном обществе нормы и правила, поведенческие стереотипы, вербальные реакции, политическая символика, менталитет и другие компоненты национальной культуры. В политической культуре, как бы в свернутом виде получает свое воплощение ряд важнейших аспектов политического мировоззрения людей.

**Политическая культура** – это комплекс представлений той или иной национальной или социально-политической общности о мире политики, законах и правилах его функционирования. Политическая культура определяет и предписывает нормы поведения и правила игры в политической сфере, обеспечивая ее единство, целостность и интегрированность. В этом смысле политическая культура составляет в некотором роде дух электората, который «одушевляет» формальные политические институты.

**12.2 Философия истории**

Философия историизанимается анализом исторического процесса в целом и методологических проблем исторического познания в частности. Она дает оценку смыслов и целей истории, ее основных движущих сил, а также рассматривает и сопоставляет соотношение исторической необходимости и человеческой свободы, описывает единство и многообразие всемирной истории.

Для нее характерен особый подход к историческому материалу, когда само содержание исторического процесса становится предметом специфического философского воззрения и истолкования. Человек в контексте исторического времени, динамичных социальных структур, подвижных культур собственно и есть основное содержание философии истории.

Философские воззрения на человеческую историю формировались на протяжении многих веков — со времен Конфуция и Лао-Цзы, Платона и Аристотеля. Исходным пунктом философии истории как специфического раздела философского знания считаются гегелевские «Лекции по философии истории». Г.В.Ф. Гегель в начале XIX века впервые в западноевропейской мысли соединил философию и историю. Он разработал концепцию разумности всемирно-исторического процесса, и это было исторически первое научное обоснование хода истории.

Повышенный интерес к философии истории в Европе появился в эпоху французского Просвещения. Термин «философия истории» был введен Вольтером и охватывал совокупность философских рассуждений о всемирной истории без специального философско-теоретического обоснования их необходимости и правомерности. Развернутую аргументацию различий между **описательной историей** как знанием фактов и **теоретической реконструкцией** исторического процесса осуществил Ж.-Ж.Руссо. Но еще до него Д.Вико отделял «вечную идеальную историю», постигаемую «новой наукой», от эмпирической истории разных народов.

На материалистической основе философия истории разрабатывалась К.Марксом. В ХХ веке весомый вклад в развитие этой отрасли знания был внесен К.Ясперсом, а также А. Тойнби и У. Ростоу.

Современная философия истории - это относительно самостоятельная область философского знания, которая занимается осмыслением качественного своеобразия развития общества. Она рассматривает несколько важнейших проблем:

• направление и смысл истории;

• методологические подходы к типологизации общества;

• критерии периодизации истории;

• критерии исторического прогресса.

В философии истории нет единства мнений ни по одной из перечисленных проблем. Точки зрения отличаются столь кардинально, что не столько дополняют друг друга, сколько конкурируют между собой. Так, некоторые философы признают исторические законы, другие - их отрицают. Ряд философов считает, что у истории есть смысл, другие же заявляют, что смысла у истории нет и в принципе быть не может. Что является движущими силами исторического процесса? И по этому вопросу высказываются противоположные мнения.

Объяснить эту разноголосицу достаточно просто. История «протекает» в разное социальное время, в различных культурах и цивилизациях, на фоне разнообразной географической среды, при различном уровне развития техники и производительных сил общества. Наконец, у народов имеются различные иерархии ценностей, а в обществах господствуют те или иные идеологии и религии.

Но в целом историческое развитие имеет объективный характер, так как жизнь людей, где бы и когда бы она не проходила, основывается в первую очередь на удовлетворении материальных потребностей, то есть в любом случае, общество, на какой бы ступени развития оно не находилось, должно уделять значительное внимание материальному производству. Способ производства материальных благ предполагает определенный уровень развития производительных сил, который достается «в наследство» от предшествующих поколений, иначе говоря, объективно. Таким образом, объективность исторического процесса обусловлена наличием материальных основ жизнедеятельности людей, и вытекающих из этого потребностей, интересов, которые они должны удовлетворять.

Итак, «направленность» истории не вызывает сомнений: понятно, что философы разрабатывали и продолжают разрабатывать вопрос о том, куда и откуда «идет» общество. Проблема «смысла истории» несколько сложнее, так как его можно трактовать и как «цель истории». Но есть ли **цель,** то есть **смысл** у истории? Этот вопрос интересует людей многие столетия. В социально-философской мысли существуют разные подходы к этой проблеме и различные интерпретации смысла и назначения истории.

В античной философии распространена была точка зрения, согласно которой общество по мере развития цивилизации деградирует. Историческое время движется от «золотого века» к «серебряному», а от него - к «железному». В библейской традиции эта точка зрения проявилась в трактовке Всемирного потопа, как Божьего наказания и «конца света», завершающегося Страшным судом.

В античности существовала и другая трактовка исторического процесса, основы которой заложил Гераклит. Его идея **«пульсации» истории** как вечного огня, то угасающего, то разгорающегося с новой силой, фактически стала исторически первой из так называемых «теорий круговорота». В дальнейшем «теории круговорота» разрабатывали Аристотель, Д.Вико, Н.Я.Данилевский, О.Шпенглер, П.А.Сорокин, А.Тойнби.

Третью группу представляют теории, рассматривающие историю как поступательный процесс, в основе которого - переход общества от низших к более совершенным формам жизни (Кондорсе, Тюрго, И.Кант, Гегель, К.Маркс).

Многие философы начинают философию истории с А. Августина. Он стремился показать **единство** всемирно-исторического процесса, определив в качестве начала истории «явление Христа». По Августину, история человечества - это «сотворенное» бытие, которое завершится Страшным судом. На протяжении многих веков, включая и ХХ век, у Аквината было немало последователей.

Отделить человеческую историю от истории божественной, земную от небесной, попытался итальянский ученый Д.Вико. Он увязывал смысл истории с **естественной необходимостью**, то есть с постоянно повторяющимся порядком причин и следствий. Вико был убежден, что все народы проходят единый путь, включающий три эпохи: божественную, героическую, человеческую, которые соответствуют детству, юности и зрелости человечества. Завершив положенный круг, страны и народы начинают круг новый - те же три уже названные эпохи, но на новом уровне. Вико не отрицал при этом и роли Божественного провидения, которое «обуздывает человеческие страсти».

XVIII век уже упоминался нами как время, когда благодаря Вольтеру появилось само понятие «философия истории». В этот период смысл и назначению истории нераздельно связывалось с культом и прогрессом человеческого разума, а история человечества рассматривалась как движение по ступеням этого прогресса. Определенный вклад в развитие этой концепции внесли немецкие философы И.Г.Гердер и И.Кант.

Фундаментальное обоснование **принципа** **историзма**, упомянутого еще у Гердера, принадлежит Гегелю. Его концепция историзма включает в себя два основополагающих принципа:

1) признание **субстанциальности** истории, наличия в ней в качестве основополагающей субстанции разума, который обладает бесконечной мощью;

2) утверждение **целостности** исторического процесса и его **целесообразности**; конечной целью всемирной истории выступает осознание свободы духа.

Принцип историзма был воспринят марксистской философией, однако его понимание претерпело значительные изменения, которые коснулись прежде всего переориентации на материалистическое понимание истории и общества. В марксизме историзм основан на трактовке реальной действительности как развивающейся и изменяющейся во времени.

Оригинальный подход к периодизации исторического процесса предложил И.Г.Фихте. Он считал, что «цель земной жизни человеческого рода - свободное и сообразное с разумом устроение всех своих отношений. ... Свобода должна быть ... наукой в разумных законах, сообразно которым род должен устраивать через свободное искусство свои отношения». Итак, главный критерий исторической эпохи у Фихте – свобода человека и степень отдаленности ее от инстинктов. Немецкий философ различает пять исторических эпох: «1) эпоха, в которую человеческие отношения устанавливаются без принуждения, благодаря одному разумному инстинкту; 2) эпоха, в которую этот инстинкт, ставший слабее и проявляющийся лишь у немногих избранных, превращается ими в принудительный для всех внешний авторитет; 3) эпоха, в которую отвергается этот авторитет и вместе с ним разум в единственной форме, в какой он проявлялся до этого времени; 4) эпоха всеобщего распространения в человеческом роде разума в форме науки; 5) эпоха, в которую к науке присоединяется искусство, чтобы твердой и верной рукой преобразовать жизнь сообразно с наукой... Затем наш род вступает в высшие сферы другого мира».

Отметим, что использование термина «эпоха» в философии достаточно распространено до настоящего времени, но, пожалуй, это не столько заслуга Фихте, сколько вклад в современную философию представителей экзистенциализма. Уже К. Ясперс сделал вывод о том, что история - это переход от одной эпохи к другой. «Историческую субстанцию человеческого бытия» составляет традиция.

По мнению Ясперса, человечество едино. Для объяснения этого единства Ясперс вводит широко употребляемое в наше время понятие **«осевой эпохи»** (середина 1 тыс. до н.э.), когда человеческая история обретает свою собственную структуру. Каждая историческая эпоха отличается от другой, но возможно появление сходных исторических ситуаций. Так, примерно в одно и то же время возникают одинаковые исторические ситуации в Китае, Индии, Персии, Палестине и Древней Греции, когда формируется тип современного человека. Вот это и есть «осевая эпоха» мировой цивилизации. Мир для Ясперса - это реальная действительность, данная во времени, и каждая историческая эпоха отличается от другой своей специфической ситуацией. Поэтому историческая реальность однократна и неповторима. Чтобы понять историю, надлежит познать человека, человеческое же бытие раскрывает себя во времени - через историю.

Рассматривая ход мировой истории, Ясперс, в отличие О. Шпенглера или А. Тойнби, полагает, что человечество имеет единое происхождение и единый (столбовой) путь развития, несмотря на кажущиеся отличия между отдельными обществами. Это положение принимается философом без доказательств, поскольку строго доказать его (как впрочем и опровергнуть) невозможно. Но Ясперс не согласен и с материалистическим толкованием истории, обоснованным марксизмом, где определяющую роль играют экономические факторы. По Ясперсу, история, - как человеческая реальность, - определяется факторами **духовной природы**; экономические же факторы, при всей их важности играют подчиненную роль. Таким образом, мировой исторический процесс, согласно Ясперсу, обладает выраженным единством и основан на примате духовного начала. Формулируя проблемутаким образом, он возвращается к старой христианской трактовке философии истории, которая рассматривает историю как **однонаправленный линейный процесс**, имеющий начало и конец, причем кульминацией истории (по Гегелю – «осью мировой истории») признается явление Христа.

В наше время наибольшее распространение среди множества концепций получили **формационный** и **цивилизационный** подходы к пониманию исторического процесса. Проблема периодизации истории по формациям и цивилизациям активно обсуждается в литературе уже более столетия. Познакомимся и мы с тем, что вкладывают ученые в категории «формация» и «цивилизация».

Авторство теории общественно-экономических формаций принадлежит К.Марксу. Термин «формация» был позаимствован из геологии, где он обозначает напластование геологических отложений определенного периода. Начало философского учения о формациях заложено в самом значительном произведении периода формирования марксизма – в **«Немецкой идеологии»,** написанном в 1845 - 1846 годах К.Марксом совместно с Ф. Энгельсом. Авторы «Немецкой идеологии» выделили структуру общества, включающую в себя производительные силы - производственные отношения - политическую надстройку - формы общественного сознания. В этой работе была также дана периодизация исторического процесса. Основные стадии исторического развития человеческого общества - это последовательно сменяющие друг друга господствующие формы собственности: 1) племенная, 2) античная, 3) феодальная, 4) буржуазная, 5) будущая коммунистическая форма всеобщей собственности.

Теория К.Маркса помогла взглянуть на структуру общества как на целостную систему, элементы которой, с одной стороны будут для любого народа обязательными, а с другой - каждое общество на каждом данном этапе будет иметь сходную структуру.

Сейчас большинство философов признает, что теория общественно-экономических формаций – это западноевропейский феномен, в современных условиях не способный объяснить многие реалии и потому не выполняющий эвристической функции. По их мнению, ни один из названных основных теоретических пунктов, положенных в основу формационной теории, не является в наше время бесспорным. Теория общественно-экономических формаций основана на теоретических выводах середины XIX в., и в силу этого не может объяснить многие возникшие противоречия: существование наряду с зонами прогрессивного (восходящего) развития зон отсталости, стагнации и тупиков; превращение государства - в той или иной форме - в важный фактор общественных производственных отношений; видоизменение и модификацию классов; возникновение новой ценностной иерархии с приоритетом общечеловеческих ценностей над классовыми.

В конце XIX - начале ХХ веков появился цивилизационный подход к пониманию хода истории. Он был разработан в трудах О. Шпенглера, позднее А. Тойнби и других.

**О. Шпенглер** (1880-1936 гг.) – автор «**Заката Европы»,** написанного им в разгар первой мировой войны, положивший начало традиции дискретного понимания истории. Для Шпенглера мировая история не только не является единым, линейным, бесконечно «длящимся» процессом, но и сама по себе неопределима. Она может быть понята только как совокупность соседствующих и чередующихся различных **локальных культур**. В своем развитии они подчинены жестким, но постижимым закономерностям: проходят стадии зарождения, развития, расцвета и упадка, т.е. историческихциклов. При этом Шпенглер рассматривает каждую культуру как живой организм, наделенный «душой». Его концепция получила название **биологической философии истории.**

Время жизни культуры Шпенглер определил в 1000 лет, полагая, что этот временной отрезок - универсальная константа «биологии культуры». Мировая история, по Шпенглеру, насчитывает всего 8 великих культур. Все они прошли, проходят или же пройдут эпоху собственного расцвета, и всем им суждено пройти через **цивилизацию**, - эпоху застоя и окостенения, эпоху, в которую создание каких-либо великих творении духа (искусства; наук, религии, философии) невозможно. На цивилизационном этапе культура способна лишь создавать технику и организовывать труд, что позволяет ей увеличить материальное благосостояние.

Шпенглер уверен, что созданные им учение и метод столь же точны, как теории и методы естественных наук. А потому они могут быть применены не только для анализа историографического материала ушедших веков, но и для анализа сегодняшнего состояния европейской культуры, и, более того, для выработки достоверных прогнозов на будущее. Исходя из этого, Шпенглер и предпринимает анализ современного положения европейской культуры, состояние которой его удручает. Все достижения технического развития Нового и Новейшего времени наводят его на мысль о том, что европейская культура уже вступила в фазу цивилизации. А это - фаза упадка, за которой следует распад. Поэтому он и назвал свою книгу – «Закат Европы».

**А. Дж. Тойнби** (1889-1997 гг.), один из крупнейших философов истории XX века, автор фундаментального двенадцатитомного труда «A Study of History» («Исследование истории»), посвященного генезису, росту и распаду культур и цивилизаций. Он изучает действующие силы мировой истории - те силы, которые способны как породить цивилизацию, так и уничтожить ее. В том, что цивилизации смертны, сомневаться в начале XX века уже не приходилось. Тойнби начинает построение своей концепции с определения **умопостигаемого** (т. е. такого, которое было бы доступно для человеческого понимания) **предметного поля** **исторического исследования**, и приходит к заключению, что в таковом качестве не могут быть восприняты национальные государства. Рассматривая исторический путь Англии, Тойнби отмечает, что многие события национальной истории страны не постигаемы в отрыве от истории стран, с которыми Англия была связана тысячью социокультурных нитей. Это означает, что элементарной единицей анализа для историка должна быть сущность более высокого порядка общности, в которую и Англия, и страны ее окружающие, могли бы быть включеныв качестве структурных единиц целого. Такую общность Тойнби определяет как «цивилизацию», а конкретно - как «цивилизацию христианского Запада», или просто «западную цивилизацию».

Тремя ключевыми компонентами генезиса цивилизаций, по Тойнби, являются **универсальное государство, вселенская церковь и движение племен.** Наличие этих трех компонент позволяет говорить о существовании цивилизации. Однако цивилизации не возникают сами по себе; необходима особая историческая ситуация для их развития. Тойнби обозначает ее как ситуацию «Вызова-и-Ответа». И, если налицо имеются даже все три базовых компонента генезиса цивилизаций, но отсутствует Вызов, то не будет и Ответа - то есть, развития цивилизации. У «состоявшихся» цивилизаций за ростом поступательного движения следует фаза надлома, который обуславливается деградацией **элиты** – творческого меньшинства, озабоченного лишь сохранением собственной власти. Результат такого положения дел – нравственное отчуждение большинства, которое ведет к расколу гармоничного единства общества и к гибели цивилизации. Однако Тойнби подчеркивает, что описанная им ситуация не может быть жестко заданной, поскольку **ход истории определяется** **творческим усилием людей**. А потому, пока элита сохраняет творческий потенциал, у цивилизации есть будущее. Таким образом, цивилизация, по Тойнби, - «это синоним свободы и творческих возможностей человека» (В.Фурс).

**П. Сорокин -** родоначальник американской социологии, рассматривая ход исторического процесса, опирается на анализ социальной жизни общества. История - динамический процесс, а не разрозненное собрание статичных фактов. Он считает, что важнейшим, если не единственным фактором, способным повлиять на ход исторических изменений, становятся стабильность или наоборот, распад **культурной сверхсистемы**, определяющей доминантные черты поведения членов этого общества.

Вопрос о **доминантах исторического процесса,** в конечном итоге, сводится к **вопросу о детерминантах,** определяющих архетипы человеческого поведения. Сорокин полагает, что люди, вступившие в систему социальных взаимоотношений под влиянием комплекса факторов различной природы, только тогда становятся обществом, когда оказываются способными к выработке общественно приемлемых стереотипов поведения, основанных на нормах и ценностях, равнозначимых для всех. Формируется некое конституирующее общество социальное «эго» - но это означает, что каждое общество можно понять и описать только сквозь присущую ему призму «значения, нормы*,* ценности». Эти элементы составляют основу системы, которая суть единовременное культурное качество.

Таким образом, центральным понятием философии истории Питирима Сорокина становится понятию **«ценность».** Именно это определяет облик общества, типичное поведение его членов, а в конечном итоге - его судьбу.

Для всех рассмотренных концепций философии истории характерны такие особенности, как: отказ от европоцентристской, однолинейной схемы прогресса общества; вывод о существовании множества культур и цивилизаций, для которых характерны локальность и разнокачественность; утверждение об одинаковом значении всех культур в историческом процессе.

Современная философская мысль пошла в сторону укрупнения выделяемых этапов. Так, наиболее используемым в западных учебниках является подход, когда выделяют:

1) **традиционное** общество (докапиталистическое);

2) **капиталистическое** общество (включает раннюю, переходную форму индустриального общества, зародившуюся в XVII - XVIII веках в Западной Европе, а также индустриальное общество, - начиная с середины XIX века);

3) **постиндустриальное** общество (с 60-х годов ХХ века).

Таким образом, человечество проходит как бы **три «волны» цивилизации**. В традиционном обществе преобладало сельское хозяйство, в индустриальном - промышленность, в постиндустриальном - сфера услуг, в которой определяющую роль играет информация. Информация в современном обществе стала фактором, влияющим на все его развитие.

Термин **«индустриальное общество»** появился в философской литературе благодаря основоположникам социологии - **О. Конту и Г. Спенсеру.** Вот уже более трети века широко известна и нашла многих сторонников концепция ученого из Кембриджского университета (Великобритания) **У**. **Ростоу**, названная им «теорией стадий экономического роста». Он выделяет пять «стадий» в развитии общества:

1) традиционное общество;

2) стадия создания предпосылок для подъема;

3) стадия сдвига;

4) стадия роста;

5) период высокого уровня массового потребления.

Ростоу поясняет, что в конечном итоге, различие между традиционным и современным обществом, по его мнению, состоит в том, является ли уровень капиталовложений низким по отношению к приросту населения. Исходя из предыдущей периодизации истории общества, можно понять, что такое традиционное общество, но другие стадии, выделенные Ростоу, требуют уточнения. «Общество в процессе перехода» - это период, когда создаются условия для «сдвига», то есть накапливаются условия, необходимые для перехода к индустриальной цивилизации. Период (стадия) сдвига - это период промышленной революции, которая была связана с изменением методов производства. Стадия роста – «это стадия, когда экономика демонстрирует, что у нее есть технические и предпринимательские возможности производить, если не все, то почти все, что она предпочитает производить».

**«Теория стадий экономического роста»** близка по смыслу подразделению всемирной истории на традиционное, индустриальное и постиндустриальное общество.

Понятие **«постиндустриальное общество»** ввел в научный оборот современный американский ученый **Д.Белл**. Отличие индустриального и постиндустриального обществ, как полагает Белл, состоит в том, что **«осевым институтом»** индустриального общества является частная собственность, а постиндустриального общества – «творческое знание».

Концепция постиндустриального общества впервые была изложена в вышедшей в 1973 году книге выдающегося американского социолога **Д. Белла** «Грядущее постиндустриальное общество». Он сформулировал основные признаки такого общества: создание экономики услуг, доминирование слоя научно-технических специалистов, центральная роль теоретического научного знания как источника нововведений и политических решений в обществе, возможность самоподдерживающегося технологического роста, создание новой «интеллектуальной» техники. Анализируя новые черты в экономике, Белл сделал вывод, что в обществе наметился переход от индустриальной стадии развития к постиндустриальной, с преобладанием в экономике не производственного сектора, а сектора услуг. Этой концепции близка позиция **Э. Тоффлера**.

«Первой волной» Тоффлер называет «сельскохозяйственную цивилизацию». От Китая и Индии до Бенина и Мексики, от Греции до Рима возникали и приходили в упадок цивилизации, сталкиваясь друг с другом и рождая бесчисленные пестрые картины. Однако за этими различиями скрывались фундаментальные **общие черты**. Везде земля была основой экономики, жизни, культуры, семейной организации и политики. Везде господствовало простое разделение труда и существовало несколько четко определенных каст и классов: знать, духовенство, воины, рабы или крепостные. Везде власть была жестко авторитарной. Везде социальное происхождение человека определяло его место в жизни. Везде экономика была децентрализованной, так что каждая община производила большую часть того, в чем испытывала нужду. Триста лет назад - плюс-минус полстолетия - произошел взрыв, ударные волны от которого обошли всю Землю, разрушая древние общества и порождая совершенно новый тип цивилизации. Это грянула промышленная революция. Высвобожденная ею гигантская сила, распространившаяся по миру, - «вторая волна» - пришла в соприкосновение с институтами прошлого и изменила образ жизни миллионов.

К середине XX века силы «первой волны» были разбиты, и на земле воцарилась **«индустриальная цивилизация».** Однако всевластие ее было недолгим, ибо чуть ли не одновременно с ее победой на мир начала накатываться новая - третья по счету– «волна» (постиндустриальная), - несущая с собой новые институты, отношения, ценности.

Тоффлер отмечает, что примерно с середины 50-х годов промышленное производство стало приобретать новые черты. Во множестве областей технологии возросло разнообразие типов техники, образцов товаров, видов услуг. Все большее дробление получает специализация труда. Расширяются организационные формы управления. Возрастает объем публикаций. По мнению Тоффлера, все это привело к чрезвычайной дробности показателей, что и обусловило появление **информатики**. Он стремится обрисовать будущее общество как возврат к доиндустриальной цивилизации на новой технологической базе. Рассматривая историю как **непрерывное волновое движение**, Тоффлер анализирует особенности грядущего мира, экономическим костяком которого станут, по его мнению, электроника и ЭВМ, космическое производство, использование глубин океана и биоиндустрия. Это и есть «третья волна», которая завершает аграрную и промышленную революции.

Тоффлер исследует общественные изменения как прямой рефлекс технического прогресса. Он анализирует различные стороны общественной жизни, беря за доминанту преобразования в **техносфере** (к ней он относит энергетическую базу, производство и распределение).

Одним из ярких представителей **цивилизационной** концепции является **М. Кастельс**. Его монография «Information Age: Economy, Society and Culture» («Информационная эпоха: экономика, общество, культура») посвящена анализу цивилизационных процессов, вызванных развитием информационных технологий. Он отмечает, что в XX в. человечество жило в основном при двух господствующих способах производства: капитализме и **этатизме** (социализме). Кастельс подчеркивает, что капитализм сохраняетсвои формообразующие особенности **-** наемный труд и конкуренцию в накоплениикапитала. По его мнению, современная форма капитализма более жесткая в своих целях, но несравненно более гибкая в средствах, чем та, что сформировавшаяся в 1930-1940-е годы под влиянием кейнсианства и идеологии общества всеобщего благосостояния. Он отмечает: «В новом, информациональном способе развития источник производительности заключается в технологии генерирования знаний, обработки информации и символической коммуникации. Разумеется, **знания и информация** являются важными элементами во всех способах развития, так как процесс производства всегда основан на некотором уровне знаний и на обработке информации. Однако специфическим для информационального способа развития является воздействие знания на само знание как главный источник производительности».

Принципиальное отличие информационно-технологической революции по сравнению с ее историческими предшественниками состоит, по Кастельсу, в том, что прежние технологические революции надолго оставались на ограниченной территории, а новые информационные технологии почти мгновенно охватывают пространство всей планеты, является критическим источником неравенства в современном мире.

Кастельс анализирует связь между изобретателями, предпринимателями, финансовыми корпорациями и государством в информационно-технологической революции. Он (на примерах от США до Китая и Индии) доказывает, что во всем мире **государство** (а не изобретатель) **было инициатором** и **главным движителем этой революции**, фактором, выражающим и организующим социальные и культурные силы, содействующим развитию широких и защищенных рынков и финансирующим макроисследовательские программы. В то же время децентрализованные инновации стимулируются культурой технологической активности и ролью примеров быстрого персонального успеха.

Другой ключевой чертой информационального общества, по Кастельсу, является сетевая логика его базовой структуры. Он именует социальную структуру информационного века «**сетевым обществом»** потому, что «оно создано сетями производства, власти и опыта, которые образуют культуру виртуальности в глобальных потоках, пересекающих время и пространство. По его мнению, новое информациональное общество возникает, когда (и если) наблюдается структурная реорганизация в производственных отношениях, отношениях власти и отношениях опыта, что приводит к одинаково значительным модификациям общественных форм пространства и времени и к возникновению новой культуры.

Трехступенчатую модель всемирной истории выдвигает канадский социолог **Маршалл Мак-Люэн** (1911–1980 гг.). В работах «Галактика Гуттенберга» «The Gutenberg Galaxy», 1962), «Понимая медиа: продолжения человека» («Understanding Media: The Extensions of Man», 1964) он рассматривает социально-исторический процесс с точки зрения развития средств массовой коммуникации. По его мнению, периодизацию социального процесса можно проводить не только с точки зрения развития производственных отношений в материальном производстве, но и с точки зрения развития отношений, связей (коммуникации) в духовном производстве. Исходя из этого, Мак-Люэн дает следующую периодизацию социально- исторического процесса: «устное», «рукописное», «книгопечатное» общество, «электронная эра».

Российской ученый **Г.Кваша** в книге **«Теория войн»** выдвинул в начале XXI века оригинальную концепцию истории, в основе которой математическое обоснование триадичных 12-летних циклов развития России, Америки, Франции, Германии и ряда других государств. Он убежден, что историю любой страны в отдельности и мировую историю в целом можно просчитать, объяснить и предсказать, используя точные науки, если трактовать ее как график – четкий и строгий, поскольку «в истории есть своя система, данная нам в датах, событиях, реалиях». Он предлагает «превратить историю в такую же точную науку, как математика или механика». В своей книге Кваша пишет, что «жизнь всех государств на планете подчиняется 12-летним циклам: 12 лет страна решает проблемы внутреннего устройства, 12 лет занимается экономическими вопросами, 12 лет – идеологическими проблемами…». Проанализировав ритмы множества крупных государств за последние 600 – 700 лет, Кваша убедился, что единый ритм «работает» везде в мировой истории.

Он дополняет свою теорию вспомогательной гипотезой, в рамках которой подразделяет все государства на восточные и западные, и подчеркивает, что история лишь некоторых из них развивается «по имперскому ритму». Для империи свойственны два отличительных признака: «она достаточно медленно, но мощно развивается и «выдувает» себе, словно шарик, некоего противника,… который развивается молниеносно, взрывным способом». Появившись на свет, такой «тоталитарный двойник» сразу же пытается захватить весь мир, но сделать это не в состоянии, поскольку подобен «мыльному пузырю»: большому, красивому и слабому. «Любой тоталитарный двойник, будь то Испания Филиппа, Франция Наполеона или Германия Гитлера, всегда обречен на поражение».

Кваша убежден, что войны – неотъемлемая составная часть мировой истории: в основе любой войны ищите идеологию, которая обычно сводится к спору об исключительности одного народа относительно других. Между империями и их тоталитарными двойниками войны неизбежны в тех случаях, когда совпадают во времени их идеологические фазы развития. И в этих войнах двойнику никогда не победить империю, - утверждает исследователь. Однако, если трехфазные 12-летние периоды развития несинхронны, империи, развязывающие войны с малыми государствами, победить их не могут. Несовпадение идеологических фаз развития, по Кваше, - это главный, объективный фактор, обусловивший формальную победу, но фактическое поражение Российской империи в войне с Японией 1904-1905 гг., СССР - в военном конфликте с Финляндией в 1940; и наоборот, непримиримые конфликты между Израилем и арабскими государствами, между турками и армянами – все это – борьба за идеологию, утверждает Кваша. Он предсказывает обострение отношений между двумя сверхдержавами – США, как тоталитарного двойника, и Россией, - с 2017 по 2025 гг.: «это будет новый виток агрессии … это будет виртуальная война без окопов, блиндажей и ракет». Согласно обоснованной российским ученым ритмологии, в 2025году наступает конец исторического периода длиной в 1600 лет, знаменующий собой «конец эпохи прогресса» и начало новой, с иной идеологией, иными ценностями. Это – не конец света, а качественный скачок развития мировой истории.

Контрольные вопросы

Политика и социальная мифология.

Демократия и права человека.

Концепция осевого времени.

Цивилизационные концепции истории.

Ваше мнение о ритмах истории Г.Квашы?

**Глава 13 Философия культуры и образования**

**13.1 Философия культуры**

Философия культуры (культурфилософия) - это раздел философского знания, который связан с анализом культуры, ее сущности и роли в жизни человека и общества. Человек – центр культуры. Его деятельность, в конечном счете, сводится к производству материальных и духовных ценностей. Обе сферы деятельности отличны друг от друга и по способу их осуществления, и по результатам, и по общественному назначению. К культуре относится все то, что противостоит «первой» (нетронутой преобразованием) природе, как нечто возделанное и созданное человеческим трудом. Потому принято различать материальную и духовную культуру. Существует множество определений культуры, поскольку и сама она, и ее понятие исторически развиваются.

В начале ХХ в. в культурфилософии, культурной антропологии, социальной антропологии при рассмотрении культуры широко используются достижения лингвистики, этнологии, семиотики, теории информации, поскольку культура аккумулирует и передает из поколения в поколение социальный опыт и социально значимую информацию. Культура пронизывает все сферы общественной жизни. Она – способ социального бытия человека как общественного существа. И потому как социальный индивид человек – это творение культуры и в то же время он ее творец.

К **материальной** **культуре** относятся средства производства и предметы труда, вовлеченные в сферу человеческой деятельности. Она является показателем уровня практического «овладения» человеком природы. К **духовной культуре** относятся наука и степень внедрения ее достижений в производство, быт; уровень образования населения; состояние просвещения; медицинское обслуживание; искусство, религия, нравственные нормы поведения людей в обществе; владение логикой мышления и богатством языка.

Культура – это совокупность материальных и духовных ценностей. Под «**ценностью»** подразумевают явления материальной или духовной реальности, которые значимы для людей. Они вызывают у людей чувство удовольствия, восхищения, любви или, напротив, чувство негодования, ненависти и антипатии. Люди постоянно оценивают все, с чем они имеют дело, - с точки зрения своих вкусов, потребностей, интересов. Их отношение к миру всегда носит оценочный характер. Это отношение может быть объективным, прогрессивным или субъективным, ложным, реакционным. В мировоззрении людей научное познание мира и ценностное отношение к нему находятся в неразрывном единстве. Понятие «культура» близко по своему содержанию к понятию «цивилизация». Но между ними имеются и сходство и различие.

В истории философии проблемы культуры приобретали особую остроту в эпохи социальных кризисов, крупных исторических событий, когда происходили существенные изменения в самом бытии человека и общества. К проблематике культуры обращались представители истории, искусствоведения, этнографии, лингвистики, психологии. Каждая из этих дисциплин внесла свой вклад в философию культуры, придавая ей особое своеобразие и направленность.

Вначале представители этих областей знания под культурой понимали все созданное человеком, хотя уже тогда было ясно, что человек немало в своем творчестве делает негативного. Позднее возникли взгляды на культуру, приравнявшие ее к идеально функционирующей системе и профессиональному умению.Например, **М. Вебер** (1864—1920 гг.) разработал метод социального познания культуры с помощью конструирования особых образов-схем исследуемых феноменов. Это позволило ему выявить типичное - «повторяющееся» - в своеобразных, индивидуальных культурно-исторических явлениях.

**И. Кант** определил культуру как «то и только то, что служит благу людей или что в своей сущности гуманистично», ибо вне гуманизма и духовности нет истинной культуры. Он противопоставил «культуре умения» «культуру воспитания», а чисто внешний, «технический» тип культуры назвал **цивилизацией**.

Основоположник «понимающей» методологии в исследовании культуры **В. Дильтей** оказал огромное влияние на всю сферу культурологических исследований. Специфику познавательной методологии в «науках о культуре» он определяет как интуитивную реконструкцию целостной духовной жизни эпохи. Историю культуры Дильтей рассматривает как ряд замкнутых культурных систем, не связанных друг с другом Он считает, что истолкование феноменов культуры должно осуществляться через реконструкцию мировоззрения, которое составляет их смысловое ядро и является основой целостности культурных систем. Следовательно, история культуры, по его мнению, это история мировоззрений. Потому единственный путь постижения культуры - выявление структурной связи «жизненных единств», которая продолжает себя в уникальности духовной жизни общества и человека.

Продолжателем линии «философии жизни» в осмыслении феномена культуры был **Г. Зиммель** (1858-1918 гг.). По его мнению, культура неразрывно связана с глубинным дуализмом мира, где друг другу противостоят объективный мир природы и мир человеческой культуры, в котором действует «субъективный дух». «Человек не включается, безусловно, подобно зверю, в естественную мировую заданность, но от нее отделяется, противопоставляет себя ей. В середине этого дуализма пребывает «идея культуры». Понятие культуры, по Зиммелю, можно символически выразить как «путь души к себе самой». Культура существует там, где встречаются два элемента, **душа индивида - и дух**, **обретший «предметность**», то есть «некое произведение», в котором объективированы душевные силы и возможности человека, создавшего нечто.

Культура, таким образом, это сложная, утонченная, наполненная субъект-объектными отношениямиформа жизни, где происходит постоянный синтез субъективного развития и объективных духовных ценностей. При этом история культуры — это бесконечный процесс возрастания **ценностного** содержания жизни. Всякое творчество обогащает жизнь еще одним явлением духа, но тут-то, по Зиммелю, и скрыта трагедия культуры — возможность существования противоречия между конкретным и культурным значением одного и того же объекта.

**О. Шпенглер** в **«Закате Европы»** выступил против концепции единого всемирно-исторического прогресса. Он выделяет в мировой истории восемь культур, «достигших предельной полноты осуществления своих возможностей»: - Египетская, Вавилонская, Китайская, Индийская, античная, а также арабская культура Средневековья (он объединяет ее с византийской), мексиканская культура (майя) и культура Западной Европы (начиная с Х века). Каждая из них отличается глубиной и совершенством самовыражения своей «души», чистотой языка и форм. Отказавшись от европоцентризма, Шпенглер оставляет в качестве главного объекта своего исследования культуру Европы.

В своем фундаментальном труде **«Homo Ludens»** («Человек играющий») нидерландский историк и теоретик культуры **Й. Хейзинга** (1872-1945 гг.), отказавшись от формальных схем исторического процесса и его объективации, обосновал **«игровую концепцию»** культуры, рассматривая игру как важнейший элемент человеческой истории. Как исследователя его больше привлекают зрелые, надломившиеся, «умирающие» культуры, чем «цветущие» или зарождающееся (когда что-то завершается, ярче проступают противоречия и познается сущность). Он рассматривает историю культуры как сменяющие друг друга культурно-исторические целостности, в которых взаимодействует множество элементов, связанных с духовной жизнью и творчеством человека. Различие их проявляется в соотношении в них «игры» и «серьезности». По его мнению, на заре человечества именно игра была формирующим элементом культуры, так как выполняла более широкую витальную функцию, чем практические виды деятельности. Она как «выражение жизненной борьбы» есть самое глубинное проявление жизни. Задолго до того, как человек накопил в себе силы изменять окружающий его мир, он создал свою «среду» в сфере игры, функция которой «старше и первозданнее всей культурной жизни».

Французский философ и психолог-позитивист **Л. Леви-Брюль** (1857-1939 гг.) изучал первобытную культуру и архаическое сознание с позиции социологического подхода к феномену коллективного сознания. Разрабатывая концепцию первобытного «дологического» мышления, он выдвинул гипотезу, что тип мышления человека задается коллективным сознанием, зависящим от характера социальной организации. К этому выводу он пришел на основе анализа большого этнографического материала.

Культурфилософские воззрения **А. Швейцера** (1875-1965 гг.) - Нобелевского лауреата, теолога, теоретика философии культуры - представлены в работах **«Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. Часть 1», «Культура и этика**. **Философия культуры. Часть 2».**

Главной отличительной чертой кризиса культуры он считал господство материальной жизни над духовной, общества над человеком, обезличивание и деморализацию личности. Человек попадает в современном обществе в зависимости, организующие его «бездумье», обращающие во зло его добрые намерения. Человек становится воплощением слепой воли, которая растоптала последние остатки человеколюбия, и заставляет человека обслуживать совершенные средства уничтожения людей, не разбирая воевавших и не воевавших.

Причина такого трагического состояния европейской культуры коренится, по Швейцеру, в распространении ошибочного мировоззрения, которое неверно трактовало смысл культуры, сближая ее с безличными явлениями естественной эволюции, и не уделяя должного внимания этическому моменту в культурном процессе. Он полагает, что «культура - совокупность прогресса человека и человечества во всех областях и направлениях при условии, что этот прогресс служит духовному совершенствованию индивида. Стремление к прогрессу... человек черпает в оптимистическом мировоззрении, которое утверждает мир и жизнь как нечто само по себе ценное».

Швейцер считает, что главная задача сегодня, - обосновать и сформировать оптимистическое мировоззрение. Сделать это можно, утвердив в качестве исходного принципа **«благоговение перед жизнью».** Это - основа для разработки норм универсальной **«космической этики»,** способной возродить человека, восстановить его творческую активность, направленность на заботу о подлинной культуре.

Постепенный процесс демократизации общественной жизни, достижение высокого материального уровня, развитые технологии и техническое оснащение основных производственных процессов привели к формированию «массового общества», в котором культурные ценности перестали быть элитарным достоянием и приобрели уравнительный характер. Это обусловило появление **масскультуры**, т.е. усредненной культуры, создаваемой средствами массовой информации и тиражируемой с помощью специальной индустрии. Массовая культура нацелена на информирование широких слоев населения о возможностях культуры, о ее языке, о навыках, необходимых для восприятия искусства; но массовая культура не может заменить прикосновения к высокому искусству. Однако на любом уровне культура в ее широком смысле являет собой гуманистически ориентированную ценность. А все, что разлагает эту ценность, есть **антикультура**.

Массовая культура может быть воспринята и положительно, поскольку к ней тянутся миллионы людей. А негативный смысл этого явления заключается в том, что часто людям не предоставляется возможность подняться до уровня настоящей культуры. Напротив, массовая культура должна поднимать широкие массы к духовно высокому, даже к величайшим шедеврам культуры.

**13.2 Философия образования**

Основной вопрос философии образования - это вопрос об отношении философии и образования. Очевидно, что ответ здесь зависит в первую очередь от того, как определяются сами философия и образование. Философия с точки зрения ее исторического развития, по Гегелю, это логическая наука или системный метод познания истины, «**понятие понятия»**. Соответственно философия образования, если следовать логике Гегеля, призвана определить, что собой представляет образование, и рассмотреть различные ступени и уровни образовательного процесса. От решения этих проблем зависит общая стратегия образования и тактика практически-педагогической деятельности во всех ее особенных формах.

В музее Ватикана есть фреска Рафаэля под названием «Афинская школа». Платон и Аристотель, изображенные на ней, символизируют противоположный подход этих философов к знанию. Платон указывает пальцем в небеса, Аристотель - на землю. Стагирит находил ответы в реальной жизни, Платон стремился к идеалу, к миру эйдосов. И сегодня перед образованием стоит та же проблема, которую «зарисовал» Рафаэль. Мы должны выбирать – что нам ближе – идеализм Платона или реализм Аристотеля?

Современная система образования сформировалась в основном под влиянием определенных философских и педагогических идей в конце XVIII - начале XIX веков. Исследования Коменского, Песталоцци, Фребеля, Гербарта, Дистервега, Дьюи легли в основу так называемой «классической» модели образования. И, хотя эта модель эволюционировала в течение двух столетий, в своих основных характеристиках система образования осталась неизменной.

Философия способна не только осмыслить прежнюю систему, но и сформулировать новые ценности и пределы образования. Платону, Аристотелю, Августину, Руссо человечество обязано осознанием культурно-исторической ценности образования. Немецкая философия XIX века в лице Канта, Шлейермахера, Гегеля, Гумбольдта обосновала идею **гуманистического** образования личности, предложила пути реформирования системы школьного и университетского образования. В XX веке В.Дильтеем, М.Бубером, К. Ясперсом, Д.Н. Уайтхедом были разработаны новые проекты образовательных институтов. Их наследие - золотой фонд философии образования.

Философия образования как самостоятельное исследовательское направление окончательно сформировалась лишь в 40-х годах XX века. В Колумбийском университете (США) появилась группа исследователей, занявшихся разработкой философских проблем образования, налаживанием связей между философами и теоретиками педагогики, подготовкой учебных курсов по философии образования в колледжах и университетах, философской экспертизой образовательных программ. С середины прошлого века философия образования заняла важное место в системе преподавания во всех западноевропейских странах.

Известная нам традиционная модель образования практически всегда представляет собой **простую трансляцию** определенной монокультуры, господствующей в данном обществе и государстве. Основной задачей такого типа образования является обучение, понимаемое как простое усвоение учащимися некоторой суммы разрозненных знаний, накопленных человечеством в различных областях, для подготовки специалистов, готовых включиться в существующие социально-экономические институты и комплексы. При этом усвоение «образующимися» специально выделенного и соответствующим образом обработанного культурного материала служило в лучшем случае лишь малозначительным фоном в подготовке «профессионала». Конечно, в таком **образовании-обучении** человек становился субъектом образовательного процесса, но как персона, как личность реализовать себя не мог. Традиционные формы образовательной деятельности - урок, вопрос, ответ; лекция, задание, семинар – излишне авторитарны и по содержанию, и по форме. И это предопределяло характер всего процесса прежней системы преподавания. Она исключала личностное самоопределение, поиск творческих подходов к самообразованию. Иными словами, такое образование-обучение вообще не является образованием, если под ним понимается процесс становления человека.

Современная культурная ситуация предполагает отказ от традиционных образовательных парадигм, которые уже не способны обеспечить развитие цивилизованного общества. Еще в начале XX века Ф.Ницше, З.Фрейд, О.Шпенглер и целый ряд других выдающихся мыслителей обосновали исключительную враждебность европейской культуры по отношению к человеку и предсказали неизбежность ее краха.

Современный мир многополярен и поликультурен, а потому ведущими тенденциями образования становятся его гуманизация и гуманитаризация, диалог и проектность. Пришло понимание того, что образование и обучение - очень разные вещи, что образование нельзя ограничивать лишь трансляцией знаний. Но, несмотря на то, что в последнее время реформируются и меняются образовательные методологии и технологии, учебные планы и программы, **сущность** самой образовательной системы остается неизменной. И покуда образование продолжает транслировать и пропагандировать враждебную по отношению к человеку культуру, никакие реформы образования не изменят смыслы, цели и ценности этого образования. Необходимо заменить устаревшую парадигму «образование=обучение» парадигмой «образование=становление человека». Новый тип образования поможет человеку найти свое место в культуре.

Философия, как наука, разрабатывающая и обосновывающая культурные смыслы, является тем метакультурным феноменом, который может стать главным рефлексивным инструментом в образовательной деятельности субъекта. Человек, получивший образование в рамках новой парадигмы, способен стать специалистом высокого уровня в любой сфере общественной жизни. В стратегическом плане это выгодно и отдельной личности, и государству.

Цели и задачи образования в жизни общества во многом определяются той ролью, которую выполняют в социуме знания людей, их профессиональные навыки и личностные качества. В современном информационном обществе знания и информация являются основным богатством и движущей силой социального и экономического развития. Изменения в сфере образования неразрывно связаны с процессами, происходящими в социально-политической и экономической жизни мирового сообщества. Именно с этих позиций необходим анализ основных тенденций образования.

Современная цивилизация достигла новой - информационной (постиндустриальной) ступени своего развития, на которой ведущей мировой тенденцией является глобализация социальных и культурных процессов. Но, наряду с позитивными сторонами, глобализация имеет ряд отрицательных тенденций, которые способны вызвать социальный, экономический, экологический и духовно-нравственный кризис мирового сообщества. В соответствии со стратегией устойчивого развития современной цивилизации, принятой на конференции ООН в 1992 г. в Рио-де-Жанейро, нужна новая концепция образования, опережающая перспективы XXI столетия. В программе ЮНЕСКО «Открытая образовательная система для XXI веке» перед молодежью поставлены жизненно важные задачи: **учиться быть, учиться знать, учиться** **делать, учиться жить вместе.**

Анализируя тенденции современного образования, можно выделить два основных направления, которые, с одной стороны, противостоят друг другу, а с другой - взаимосвязаны и дополняют друг друга. Это - **диверсификация и интернационализация** образования. Диверсификация предполагает организацию новых образовательных учреждений; частичную передачу образовательных функций общественным учреждениям; введение новых направлений обучения, новых курсов и дисциплин; создание междисциплинарных программ. Интернационализация образования направлена на сближение национальных систем обучения, нахождение и развитие в них общих универсальных концептов и компонентов, - тех общих оснований, которые составляют основу разнообразия национальных культур, способствуя их взаимообогащению. Процессы диверсификации и интернационализации образования не противоречат, а скорее взаимно дополняют друг друга, определяя развитие образования на ближайшее столетие и внося вклад в достижение высоких стандартов.

Контрольные вопросы

Культура, цивилизация и этнос.

Культура в условиях глобализации.

Феномены массовой культуры

Три типа педагогики: педагогика формирования, педагогика развития, педагогика сотворчества.

Каковы состояние и перспективы развития культуры в Казахстане?

**Глава 14 Проблемы теории диалектики и эпистемологии**

**14.1 Основные принципы, законы и категории диалектики**

Термин «диалектика»(от греч. – искусство веcти беседу, спор) имеет различные смысловые оттенки. Впервые его применил Сократ, имея в виду искусство диалога, направленное на достижение истины путем столкновения различных мнений. Платон рассматривал диалектику как процесс разделения понятий на виды и связывание их в более общие понятия, «роды». Гегель расширил понимание диалектики, вывел ее из рамки движения мысли, увидел столкновение и объединение противоположностей в самой действительности, в истории, в культуре. В марксистской философии традиции диалектика определялась как учение о всеобщей связи и развитии, осуществляемом через борьбу противоположных начал.

В современных вариантах диалектики практически отсутствует понимания ее как учения о развитии. Доминирует представление о диалектике как форме осмысления полярностей, противоположностей, пронизывающих нашу жизнь, сознание, историю. Различные варианты толкования диалектики предлагают различные принципы взаимоотношений противоположностей – от возможного их гармонического синтеза до трагически непримиримого, вечного противостояния. Однако практически все модели диалектики содержат в себе установку на соединение этих противоположностей или, по крайней мере, указывают на потребность их объединения, имеющуюся у главного действующего лица диалектической коллизии – человека.

Принцип *–* это сложная, концентрированная форма знания, аккумулировавшая в себе основную направленность исследования, его «дух». К таким принципам обычно относят принцип развития, принцип всеобщей связи, принцип тождества (единства) диалектики, логики и теории познания, принцип восхождения от абстрактного к конкретному, принцип единства исторического и логического.

Принцип развитияявляется прямым следствием признания движения основным свойством (атрибутом) материи. Вместе с тем принцип развития выделяет в многочисленных видах движения его ведущую форму – развитие. Движение может быть круговым (обратимым), регрессивным и прогрессивным (необратимые формы движения). Развитие аккумулирует в себе особенности всех трех видов движения, оно предполагает необратимость (невозможность полного возврата к исходной точке), преемственность (связь нового и старого), направленность, цикличность.

Принцип всеобщей связинеотделим от принципа развития, как бы раскрывает условие реализации первого принципа. Возникновение, изменение, развитие невозможно в изолированном состоянии, оно предполагает связь внутреннего и внешнего. Наконец, само развертывание противоречия как основное содержание принципа развития есть особая форма связи противоположностей.

Принцип тождества (единства) диалектики, логики и теории познаниявыражает единство законов развития, тотальность процесса развития, захватывающего природу, и человеческое мышление, и общество. В гегелевской диалектике этот принцип воплотился (как принцип тождества мышления и бытия) со всей возможной последовательностью. В материалистической диалектике возникли трудности с его применением. Его другая формулировка – единство диалектики объективной, диалектики природы и диалектики субъективной, диалектики мышления. В такой формулировке различие разных форм диалектики признается, но не раскрывается. Когда же появляются названия трех различных теоретических дисциплин – диалектики, логики и теории познания, то становится очевидным и «принципиальным» существование развития в различных формах. Один из предлагаемых ответов заключается в следующем: диалектика изучает проявление развития в природе, это диалектика объективного; логика изучает особенности развития в человеческом мышлении; теория познания пытается связать диалектику объективную и субъективную с помощью принципа отражения.

Принцип восхождения от абстрактного к конкретномуаккумулируют в себе познавательную возможность законов и категорий диалектики, он организует процесс познания. «Абстрактное» и «конкретное» имеют несколько значений. Чаще всего в повседневности абстрактное понимают как синоним понятийности, в отличие от чувственности, образности, которая, соответственно, и есть конкретное. Кроме того, абстрактное – это отвлечение от ряда несущественных свойств и выделение основных. В этом смысле познание всегда абстрактно, поскольку оно обобщает, отвлекается от индивидуального, оперируя понятиями. Конкретное, соотносимое так понимаемым абстрактным, есть сама объективная действительность, где существенное и несущественное не разделены.

Принцип единства логического и историческогопомогает понять, как конкретное в действительности трансформируется в конкретное в познании. Логическое – это теоретическое воспроизведение закономерностей реального развития. Историческое *–* процесс развертывания действительности во времени во всем многообразии ее конкретных форм.

Любая наука, какую бы область материальной действительности она ни изучала, представляет собой не только систему законов, но и определенных категорий, то есть наиболее общих понятий, которые вырабатываются в ходе развития каждой науки и являются ее фундаментом, основой. Философские категории *–* это такие понятия, которые отражают общие черты и связи, стороны и свойства действительности. Это прежде всего категории материи и сознания, а также движения, пространства и времени. Такие категории, как противоречие, количество, качество, скачок, отрицание, отдельноеи общее, содержаниеи форма,сущностьи явление, причинаиследствие,необходимост*ь* и случайност*ь*, возможностьи действительность*.* Изучение этих категорий существенно дополняет наши представления о всеобщем развитии и связях материального мира, об основных законах диалектики.

Законы и категории диалектики взаимосвязаны. Изучая основные законы диалектики, мы видим, что они представляют, в сущности, отношение, связь категорий.

Фундаментальными законами материалистической диалектики являются: закон единства и борьбы противоположностей; закон взаимного перехода количественных и качественных изменений; закон отрицания отрицания.

Закон единства и борьбы противоположностей **-** ядро диалектики. И это не случайно, ибо он указывает причину, источник диалектического изменения, развития. Согласно этому закону, каждому предмету и явлению свойственны внутренние противоположности. Они находятся во взаимодействии: предполагают друг друга и ведут между собой борьбу. Именно борьба внутренних противоположностей служит источником самодвижения, саморазвития явлений материального мира, движущей силой их изменений.

Закон взаимного перехода количественных и качественных измененийпоказывает, как, каким путем возникает новое. Начнем с категорий «качество», «количество» и «мера». Качество - это определенность объекта, представляющая собой целостную и относительно устойчивую совокупность его специфических признаков, характеристик, черт сходства с другими объектами. Количество **-** это характеристика различия внутри данного качества или одинаковых качеств. Так, например, все планеты Солнечной системы имеют однородные свойства: массу, объем, плотность, время вращения вокруг своей оси и Солнца и т. д. Однако они имеют количественные различия. В мире нет ни одного предмета, который обладал бы только качественной или количественной стороной. Для полной характеристики любого предмета недостаточно знания одних только количественных или качественных сторон. Мера - это интервал, в котором данное качество остается самим собой. Мера выражает внутреннюю связь качества и количества, состоящую в том, что количественные различия внутри данного качества не могут превысить определенных границ. Закон отрицания отрицания органически связан с двумя ранее рассмотренными. Его сущность можно выразить так: всякая конечная система, развиваясь на основе единства и борьбы противоположностей, проходит ряд внутренне связанных этапов. Эти этапы выражают неодолимость нового и спиралевидный характер развития, который проявляется в известном повторении на высшей ступени развития некоторых черт исходной стадии общего цикла. Основным содержанием диалектического отрицания являются два момента: уничтожение, отмирание старого, отжившего и в то же время сохранение положительного, способного к развитию, зарождающегося нового. Отрицание отрицания прежде всего предполагает: а) повторяемость в процессе развития; б) возврат к исходному положению, но на новой, более высокой ступени; в) относительную завершенность конкретных циклов развития; г) несводимость развития к движению по кругу. В этом сущность рассматриваемого закона.

Если законы диалектики раскрывают в основном процесс развития, то взаимосвязь явлений и предметов действительности выражается с помощью категорий. Соприкасаясь в процессе практической деятельности с предметами и явлениями мира, познавая их, человек выделял в них существенное общее, а результаты выделения фиксировал в категориях, понятиях. Категории причины и следствия, содержания и формы и другие формировались в сознании по мере того, как человек миллиарды раз практически сталкивался с объективно существующими причинами и следствиями, содержанием и формой конкретных материальных тел и другими важнейшими сторонами действительности. Таким образом, категории представляют результат практической и познавательной деятельности человека, являются ступеньками познания человеком окружающего мира.

Являясь итогом практики и познания, категории материалистической диалектики имеют огромное значение для практической и познавательной деятельности. Будучи ступеньками в познании, они помогают людям разобраться в сложной сети явлений природы и общества, раскрыть взаимную связь и зависимость вещей, определенный порядок, закономерность их развития и в соответствии с этим успешно действовать на практике.

Диалектика, раскрывая сущность категорий, источники их возникновения, прежде всего, подчеркивает их объективныйхарактер. Источником категорий являются вне человека существующие предметы и явления, наиболее общие, существенные черты которых они и отражают. Так, категории причины и следствия отражают такую объективно существующую связь предметов и процессов, при которой одни из них вызывают к жизни другие предметы и процессы, а эти другие являются их порождением. Одной важнейшей чертой категорий с точки зрения марксистской диалектики является их взаимосвязь, изменчивость, подвижность*.* Эти черты категорий отражают единство самого материального мира, всеобщую связь и взаимодействие его предметов и явлений. Связь категорий настолько тесна, что при некоторых условиях они могут переходить, превращаться друг в друга: причина становится следствием, а следствие - причиной, необходимость становится случайностью, а случайность – необходимостью. Но категории не только взаимосвязаны, но и изменчивы, подвижны. Отражая постоянно развивающийся материальный мир, они и сами изменяются. Метафизики извращают диалектическую природу категорий. Они обычно отрывают категории друг от друга, игнорируют роль одних категорий и абсолютизируют значение других. А это приводит к искажению действительности, к реакционным политическим выводам. Только с позиций диалектического материализма можно понять подлинную природу категорий, использовать их как орудие научного познания и практической деятельности. В дальнейшем при рассмотрении отдельных категорий мы попытаемся показать их научное и практическое значение.

При изучении материального мира человеку, прежде всего, бросается вглаза бесчисленное множество отдельных, единичных предметов и явлений. Затем, сравнивая, сопоставляя их, человек выделяет в них общие, сходные черты и связи. Всякий предмет обладает рядом особых, только ему присущих черт.

Содержание- это совокупность элементов и процессов, образующих данный предмет или явление. Форма - это структура, организация содержания, причем она не является чем-то внешним по отношению к содержанию, а внутренне ему присуща. «Элементарные» частицы и процессы, связанные с их движением, представляют содержание атома химического элемента. Организация этих частиц, порядок их размещения в атоме составляют его форму.

Понятие сущности родственно понятию содержание. Если содержание представляет совокупность всех элементов и процессов, образующих данный предмет, то сущность *–* это главная, внутренняя*,* относительно устойчивая сторона предмета (или совокупность его сторон и отношений). Сущность определяет природу предмета, из нее вытекают все его остальные стороны и признаки. Так, сущностью живого организма является присущий ему обмен веществ. Он лежит в основе всех жизненных отправлений, составляет внутреннюю природу всякого живого тела. Явление *–* это внешнее, непосредственное выражение сущности*,* форма ее проявления*.*

В объективном мире мы наблюдаем постоянное взаимодействие явлений, в результате которого одни из них порождают, вызывают к жизни другие, а эти в свою очередь – третьи и т. д. Явление или группа взаимодействующих явлений, предшествующая другому и вызывающая его, называется причиной.То же явление, которое вызывается действием причины, называется следствием. Причина всегда предшествуетследствию, однако следование во времени не является достаточным признаком причины.

То явление или событие, которое при наличии определенных условий обязательно наступает, называется необходимостью. Необходимость вытекает из сущности, внутренней природы развивающегося явления. Она постоянна, устойчива для данного явления. В отличие от необходимости случайностьне вытекает из природы данного предмета, она неустойчива, временна.

Новое, развивающееся необходимо, но оно возникает не сразу. Сначала создаются лишь определенные предпосылки, факторы для его возникновения, затем эти предпосылки зреют, развиваются, и в силу действия объективных законов вырастает новый предмет и явление. Эти предпосылки для возникновения нового, имеющиеся в существующем, и получили название возможности. Возможности вытекают из объективных закономерностей, порождаются ими. Так, закон единства организма и окружающей среды создает возможность посредством изменения внешним условий целенаправленно воздействовать на организм, создавать новые виды растений и животных.

**14.2 Эпистемология**

Эпистемология исследует сущность и природу знания, его структуру и развитие. В переводе с древнегреческого «эпистемология» (episteme) означает «знание» и чаще всего она отождествляется с теорией познания. Традиционно анализ знания осуществлялся в теоретической философии наряду с учением о бытии - онтологией. В классической новоевропейской философии этот анализ обычно дается в рамках общего учения о «человеческом разуме». Так было у Декарта, Локка, Лейбница, Юма, Канта, заложивших фундамент наших представлений о познании.

С середины XIX века этот раздел философского знания стал пониматься как особая философско-методологическая дисциплина, занимающаяся исследованием сущности знания, его структуры и развития – **«гносеология»,** или теория познания. С ХХ века и в последние десятилетия он чаще именуется на английский лад - **«эпистемология».** В классической философии каких-то особо глубоких причин для этих терминологических уточнений не существует. Они лишь отражают тот факт, что больше всего работ по теории знания пишут англоязычные философы. Неклассическая философия использует термин «эпистемология» для указания на некоторые категориальные различия. Так, если в гносеологии проблемы познания рассматриваются через субъект-объектные отношения, в эпистемологии акцент смещается с субъекта на объект (т.е. на само знание). Учение о знании углубляется, появились новые философско-методологические направления и подходы, методы исследования (аналитический, структурно-функциональный и другие). Иными словами, отношение знания и объекта в наше время выходит за рамки чисто познавательных ситуаций.

Эпистемология - это теория, рассматривающая вопрос о том, как можно получить знания об объекте и составить о нем истинное представление. Иначе говоря, эпистемология – это теория, которая стремится выяснить вопросы, связанные с происхождением, методами, развитием и другими проблемами познания.

Слово «эпистемология» представляет собой сочетание греческих слов «episteme» – знание, и «logos» – слово, учение. Считается, что впервые этот термин был использован Дж.Ф. Ферье (1808-1864). Немецкое понятие Erkenntnistheorie (Теория познания) было введено К.Л. Рейнхольдом (1758-1823). В русскоязычной литературе вместо понятия эпистемологии чаще употребляется понятие познания.

Теория познания (гносеология) - это раздел философии, в котором изучаются такие проблемы как природа познания, его возможности и границы, отношение знания и реальности, субъекта и объекта познания, исследуются всеобщие предпосылки познавательного процесса, условия достоверности знания, критерии его истинности, формы и уровни познания, и ряд других проблем.

Познание - обусловленный, прежде всего, общественно - исторической практикой процесс приобретения и развития знания, его постоянное углубление, расширение и совершенствование. Термин "знание" обычно употребляется в трех основных смыслах:

- способности, умения, навыки, которые базируются на осведомленности, как что - либо сделать, осуществить;

- любая познавательно значимая информация;

- особая познавательная единица, гносеологическая форма отношения человека к действительности, существующая наряду и во взаимосвязи со своим «другом» - с практическим отношением.

Второй и третий аспекты - и есть предмет рассмотрения гносеологии, теории познания.

Познание и его изучение не есть что-то неизменное, раз и навсегда данное, а представляет собой «нечто диалектическое», развивающееся по определенным законам. На каждом из этапов своего развития знание и есть резюме истории познания.

Познание развивается и совершенствуется в тесной связи с общественной практикой. Практика - это материальное освоение общественным человеком окружающего мира. В ней люди преобразуют и создают материальные вещи, опредмечивая свои сущностные силы.

Роль практики в процессе познания обсуждается и в современной философии. Так, К. Поппер указывает на недопустимость разрушения единства теории и практики или (как это делает мистицизм) ее замены созданием мифов. Он подчеркивает, что практика - не враг теоретического знания, а «наиболее значимый стимул к нему».

Непосредственная цель познания в любой его форме - истина, путь к которой обычно сложен, труден и противоречив. Согласно словарю современной философии, «истина (греч. aletheia, букв. – «нескрытность») - знание, соответствующее своему предмету, совпадающее с ним. К числу основных свойств, признаков истины можно отнести: объективность по своему внешнему источнику и субъективность по своим внутренним идеальным содержанию и форме; процессуальный характер (истина есть процесс, а не «голый результат»); единство абсолютного, устойчивого (т.е. «вечные истины») и относительного, изменчивого в ее содержании; взаимосвязь абстрактного и конкретного («истина всегда конкретна»). Любое истинное знание (в науке, в философии, искусстве и т.п.) определяется в своем содержании и применении данными условиями места, времени и многими другими специфическими обстоятельствами. Противоположностью истины и вместе с тем необходимым моментом движения познания к ней является заблуждение. Критерии истины подразделяются на эмпирические (опыт, практика) и внеэмпирические (логические, теоретические, а также такие, как простота, красота, внутреннее совершенство знаний и т.п.).

Истины бывают эмпирические и теоретические. Эмпирия - это опыт. Из опытов мы выносим представление о каких-либо частных эмпирических истинах. Чаще всего они поверхностны, не претендуют на статус закона и могут быть легко опровергнуты разными ситуациями. Теоретические же истины являются полной противоположностью эмпирических. Они заключены в строгих формулировках закона, то есть выражают не случайную и поверхностную, а глубинную связь вещей.

Человек не может жить и развиваться, не постигая истин, не сравнивания своих субъективных образов с тем, что происходит вокруг. Поэтому вопрос об истине возник в самые древние времена. Вместе с вопросом возникали и различные ответы, в которых и сама истина, и условия ее открытия, и ее положение в бытии понимались совершенно по-разному.

Во-первых, во все периоды истории, начиная с глубокой древности, существовало направление скептицизма (или иначе, релятивизм). Скептики считают, что поиск единой для всех истины - дело безрезультатное и неблагодарное. Практически по любому вопросу, будь то природа или мораль, можно сформулировать два прямо противоположных мнения, и оба они будут равно обоснованы.

Второе крупное направление в понимании истины связано с учениями, которые обычно называют **объективным идеализмом**. Его суть выражена в концепции древнегреческого философа Платона. Платон считал, что существует мир объективных идей (эйдосов), а наша повседневная жизнь - лишь его тень, неполное отображение. Идеи Красоты, Справедливости, Любви и т. д. составляют истинное бытие. Они есть истина, ядро, образец для всего остального.

Еще одно направление в понимании истины - это так называемый субъективный идеализм. Особенно ярко он проявился в работах английского епископа XVIII века Джорджа Беркли. Беркли полагал, что единственная истина, которую мы можем знать с достоверностью, это истина наших ощущений. Все остальное - это умственные построения.

Наконец, огромную эвристическую (способствующую познанию) ценность составляют представления немецкого философа XVII века Иммануила Канта, который развивал идею активности сознания и познания. Он считал нашу познавательную способность сложным инструментом, с помощью которой образ мира последовательно конструируется нами самими. Но материал, из которого познавательная способность создает этот образ, берется из внешнего мира - мира «самого по себе». Образы мира, существующие в нашей голове, не отражают, по Канту внечеловеческих реалий, и мы не знаем и никогда не узнаем, как выглядит действительность вне человеческого взгляда, но все-таки познание было бы невозможно без опоры на объективность. Материал, из которого сознание лепит свою картину, не зависит от самого сознания. Таким образом, истина оказывается субъективно-объективной, включающей и моменты, идущие от самого мира, и формы человеческого восприятия.

В истории мысли можно выделить два противоположных представления об истине. Один взгляд сводится к тому, что истина объективна, не зависит ни от каких частных мнений и потому абсолютна. Абсолютность истины - это знание в полном объеме, содержание которого полностью соответствует действительности и не может быть изменено в ходе дальнейшего развития науки. Это означает, что эта истина нигде, никем и никогда не может быть опровергнута. Она все та же для всех времен и народов с момента ее открытия. И не только для людей, но и для любых разумных существ абсолютные истины остаются одними и теми же

Другая точка зрения на истину, исповедуемая скептиками, гласит, что ничего абсолютного в наших знаниях нет: все релятивно, т.е. текуче, изменчиво. Под **о**тносительной истиной они понимают такое знание, которое при всем своем объективном содержании не обладает завершенностью и является неполным, рано или поздно подвергается уточнению. Каждая эпоха и каждый день несут свои новые взгляды, нередко прямо отметающие предыдущие.

Кто же прав, сторонники абсолютной истины или релятивисты? Думается, ни те, и ни другие. Истинное знание - это развивающаяся модель действительности, поэтому оно несет в себе как черты устойчивости, так и изменчивости.

В современной философии особенно отчетливо выделяются три концепции истины: концепция соответствия (корреспонденции), когеренции ипрагматичности.

Согласно концепциисоответствия, истина есть форма соотношения психики субъекта и объекта. Аристотель считал, что истинное и ложное находятся не в вещах, а в мысли. Довольно часто простая схема прямого соответствия чувства или мысли объекту недостаточна. Отдельные суждения приобретают смысл лишь в системе суждений. Там, где в ходу многозвенные логические конструкции, приходится учитывать последовательность, связность, системность рассуждений и высказываний. В этой связи говорят о когерентной концепции истины. Под когерентностью понимается взаимосоответствие высказываний. Значительный вклад в развитие когерентной концепции истины внесли Лейбниц, Спиноза, Гегель. Концепция когеренции истины не отменяет концепцию соответствия, но ряд акцентов в понимании истины ставится иначе.

Концепция, в которой критерием истинности выступает практика, называется прагматической концепцией истины, которая берет начало в греческой софистике и древней китайской философии. Значительный вклад в развитие прагматической концеп**ц**ииистины внесли сторонники марксизма и американского прагматизма.Марксисты считают, что истина отображает объективное положение дел; прагматикиже понимают истину как работоспособность чувств, мыслей, идей, их полезность в деле достижения желаемой цели.

Представляется весьма ценной мысль американского философа Н.Решера, согласно которой три концепции истины не отменяют, а дополняют друг друга. Все попытки исключить из философии проблематику одной из концепций истины оканчиваются неудачами.

Исследования, многократно предпринимаемые учеными и методологами на современном этапе развития научной рациональности, приводят к утверждению о невозможности исчерпывающего реестра критериев истинности. Это справедливо в связи с постоянно прогрессирующим развитием науки, ее трансформацией, вступлением в новую, постнеклассическую стадию, во многом отличную от предшествующих классической и неклассической. Чтобы заполнить нишу критериев, указывают на такие новомодные понятия, как прогрессизм или нетривиальность, достоверность, критицизм, оправданность. Выделяемые прежде критерии, среди которых на первых местах оказываются предметно-практическая деятельность, объективность, а на вторых - логическая непротиворечивость, а также простота и эстетическая организованность, также корреспондируются в список критериев истинного знания.

Контрольные вопросы

Диалектика как логика и методология научно-познавательной и практически-преобразовательной деятельности человека.

Основные принципы и законы диалектики.

Основные категории диалектики.

Специфика научного познания и его динамика.

Каковы свойства и критерии истины и заблуждения?

**Глава 15 Философия техники и глобалистики**

**15.1 Философия техники**

Техника и технологии существовали всегда, поскольку история человечества начинается с того времени, когда люди стали использовать орудия труда, т. е. простейшую технику. Более того, ход человеческой истории во многом определяется процессом постепенного развития техники и набором доступных обществу технологий.

Бурное развитие техники началось в Новое и Новейшее время, когда западная цивилизация, использовавшая комбинации простейших механизмов древности, получила в ходе научной революции в свое распоряжение новые знания и источники энергии в виде пара, минерального топлива, электричества, и, наконец, атомного распада. С этого времени ни одно государство мира уже не могло игнорировать то, что происходит в сфере техники.

По мере своего развития техника стала предметом философского осмысления. В 1877 г. в Брауншвейге вышла в свет книга философа-антрополога **Э. Каппа** **«Основания философии техники»**, которую принято считать начальным пунктом систематической философской разработки проблем техники. Примерно в это же время во Франции **А. Эспинас** приступил к разработке обшей теории техники, основанной на философском подходе с использованием философских терминов. Из работ русских философов по этой проблеме широкую известность получили труды выдающегося инженера **П. К. Энгельмейера** **«Теория творчества»** (1910) и **«Философия техники»** (1910-1913 гг.).

Строгого и однозначного философского определения самого понятия «техника» не существует до сих пор. Так, например, если под техникой понимать созданные искусственно предметы (артефакты), то, как быть, скажем, с городскими постройками, картинами и скульптурами? Французский философи социолог **Ж. Эллюль** (1912-1994 гг.)в книге **«Техническая система»** определяет «технику» как «сумму рационально выработанных методов, обладающих безусловной эффективностью... в любой сфере человеческой деятельности». Другими словами, техника рассматривается им как определенный тип рациональности, свойственный техногенной цивилизации.

Немецкий философ техники **Ф. Раппе** предложил два типа определений: в узком смысле под техникой он подразумевает артефакты, созданные и связанные с инженерной деятельностью; а в более широком - любую эффективную методологическую деятельность.

В наше время ключевым остается вопрос о связи техники с природой и обществом. Обычно при рассмотрении этой проблемы используются две базовые идеи, обоснованные наукой и философией Нового времени. Первая из них настаивает на неограниченности природных ресурсов планеты, вторая утверждает, что человек, как «царь природы», призван господствовать над нею. Однако обе они оказались ошибочны. С одной стороны, ресурсы планеты ограничены, и потому безграничный экстенсивный рост производства невозможен. С другой стороны, приходит понимание, что человек - всего лишь часть природы, и вне нее, и без нее существовать не может.

Философия техники занялась обоснованием взаимосвязи социальной и технологической сторон развития человеческого общества. Среди многообразия моделей детерминизма наибольшее распространение получил **«технологический» детерминизм**, имеющий различные формы. Согласно марксистской философии, уровень развития производительных сил, т.е. состояние техники, определяет уровень производственных отношений. Действие закона соответствия характера производственных отношений уровню развития производительных сил раскрывается в марксизме через понятия «способ производства материальных благ» и «общественно-экономическая формация». Марксисты утверждают, что общество развивается от одной формации к другой (от первобытнообщинной - к рабовладельческой, феодальной, капиталистической и, в перспективе, - социалистической и коммунистической) на основе смены способов производства, форм собственности и неуклонного развития технических средств производства.

В марксистском подходе существенно то, что технический прогресс понимается как некий квазиавтономный процесс, определяющий все социокультурные изменения, происходящие в обществе. Истина, содержащаяся в таком подходе к пониманию исторического и технологического прогресса, заключается в том, что деятельность людей ограничена тем набором средств, который предлагает им существующая в данном обществе технология.

С этой точки зрения сторонники технологического детерминизма, безусловно, правы. К их числу относятся Г.-М. Мак-Люэн, М. Кастельс Л. Мэмфорд и другие. Для XXI века характерен рост интенсивного использования техники в самых различных социальных сферах. Техника всё активнее применяться в управлении, она оказывает воздействие на выбор тех или иных путей социального развития. Иными словами, техника постепенно превращается в реальную социальную силу.

Социолог **М. Кастельс** в трилогии «Информационная эпоха: экономика, общество и культура» замечает: «Мы живем в эпоху интенсивных и сбивающих с толку преобразований, сигнализирующих, возможно, о движении за пределы индустриальной эры. Однако где великие социологические работы, которые наносят на карту этот переход? Интеллектуально **хилые** объясняют информационное общество, интеллектуально **пустые** дают самостоятельные социальные интерпретации постмодернизма».

Всесторонне проанализировав фундаментальные цивилизационные процессы, Кастельс приходит к выводу, что информационные технологии играют принципиально новую роль в современном мире. Критикуя примитивный технологический детерминизм, он высказывает предположение, что в эпоху информационных технологий усиливается взаимосвязь между **производством, опытом, властью и социальными идентичностями.**

По Кастельсу, «способы развития - это технологические схемы, через которые труд воздействует на материал, чтобы создать продукт, детерминируя, в конечном счете, величину и качество экономического излишка». Он подчеркивает, что «в новом, «**информациональном»** способе развития источник производительности заключается в технологии генерирования знаний, обработки информации и символической коммуникации**.**

Утверждение **М. Мак-Люэна**, что «вначале мы формируем технологии, а потом они формируют нас» актуально и сейчас. В свое время ученый указал на выход в большую жизнь «поколений, с телевизором своей матери всосавших все времена и пространства мира через рекламу». Еще в середине ХХ века он предсказал «большое слияние руки с кнопкой телевизора …, компьютера с телом, человека с Сетью». Мак-Люэн возвестил приход новой реальности, «где есть web-серфинг, кликанье, мгновенная ответная реакция, ощущение себя доступным», когда мир «не больше деревни».

Американский философ и социолог **Л. Мэмфорд** (1895-1990 гг.) усматривает причину кризиса общества в чрезмерном усилении роли «Мегамашин». В книге **«Миф о машине»** он рассуждает о том, что технократические представления о человеке как производителе орудий и их использователе устарели. С позиции негативного технологического детерминизма Мэмфорд показывает, что уже не люди используют и управляют техникой, а она управляет людьми и использует их. Подмеченная им тенденция получила свое концентрированное воплощение в описанной им «бездушной и безличной Мегамашине». Она, по Мэмфорду, представляет собой предельно рационализированную, технократическую социальную организацию человеческой деятельности.

Яркой иллюстрацией становления социальной функции техники является изменение **отношения между трудом и материалом, как функции использования средств производства путем применения энергии и знаний**. Современная техника оказывает воздействие на все сферы жизни общества, в частности на те революционные изменения, которые претерпела сфера материального производства; на изменение социальной структуры развитых стран. В книге **«Современная техника»** К.Ясперс отмечает: «Реальность техники привела к тому, что в истории человечества произошел невероятный перелом, все последствия которого не могут быть предвидены и не доступны даже для самой пылкой фантазии. Но очевидно следующее: **техника - только** **средство**, сама по себе она не хороша и не дурна. Всё зависит от того, что из нее сделает человек, чему она служит, в какие условия он ее ставит. Весь вопрос в том, что за человек подчиняет ее себе и каким образом он проявит себя с ее помощью. Техника не зависит от того, что может быть ею достигнуто, то есть это не самостоятельная сущность, это скорее триумф средств над целью».

**15.2 Философия глобальных проблем современности**

Глобальные проблемы (от французского слова global - всеобщий, от латинского globus (terrae) – земной шар) возникли не сегодня. Они существовали и прежде - в той или иной мере, как локальные и региональные противоречия. В современную эпоху они приобрели планетарный характер. Причин тому несколько: резкое увеличение неравномерности социально-экономического и научно- технического прогресса; а также интернационализация общественной деятельности и обусловленной этим интеграции человечества. Важность глобальных проблем оценивается по количественным и качественным критериям. К количественному критерию можно отнести размер территории. В этом случае любую проблему можно назвать глобальной, если она касается всей планеты, или отдельного регион в целом. Локальные, свойственные какому-либо одному государству или группе государств проблемы, относят к «потенциально глобальным» (а станут они таковыми или нет, зависит от ряда факторов). При определении глобальных проблем дают оценку качественной стороне этого явления, что выражается в тех или иных их характеристиках, например:

- эти проблемы затрагивают жизненные интересы всего человечества и каждого человека в отдельности;

- они являются объективным фактором дальнейшего мирового развития, существования современной цивилизации;

- для решения (преодоления) глобальных проблем требуются усилия всех народов или, по крайней мере, большинства населения планеты;

- нерешаемость и нерешенность этих проблем может привести в будущем к непоправимым последствиям.

Глобальным проблемам общественного развития присуща мобильность. Они постоянно изменяются, приобретая разную интенсивность, а, следовательно, и значимость в ту, или иную историческую эпоху. По мере решения некоторые из глобальных проблем могут терять свою актуальность в мировом масштабе, переходя на другой, локальный уровень, или вообще исчезнуть. Все глобальные проблемы находятся в сложной взаимосвязи и взаимозависимости. Это означает, что решение одной какой-то проблемы предполагает учет влияния на нее комплекса других проблем.

Постоянно в какой-либо части мира возникают новые проблемы, которые относительно быстро становятся мировыми, общечеловеческими. К примеру, только за последнее время человечество стало свидетелем того, как истощение озонового слоя, парниковый эффект, синдром приобретенного иммунодефицита (СПИД) и другие проблемы затронули все население планеты.

Поскольку глобальные проблемы тесно связаны друг с другом и имеют общие источники возникновения и развития, важно определенным образом их классифицировать и систематизировать, чтобы понять причины их появления и условия, при которых они могут быть решены сообществом государств.

В литературе выделяют следующие нерешенные глобальные проблемы:

- предотвращение мировой термоядерной войны,

- обеспечение мирных условий для развития всех народов;

- преодоление разрыва в экономическом уровне развития и доходах на душу населения между развитыми и развивающимися странами путем ликвидации их отсталости, устранения голода, нищеты и неграмотности на земном шаре;

- ограничение роста населения («демографического взрыва») в развивающихся странах и устранение опасности «депопуляции» (вымирания, вырождения) в развитых капиталистических странах;

- предотвращение катастрофических загрязнений окружающей среды, в том числе атмосферы и Мирового океана;

- обеспечение дальнейшего экономического развития человечества необходимыми природными ресурсами (как возобновимыми, так и невозобновимыми), включая продовольствие, промышленное сырье и источники энергии; - предотвращение непосредственных и отдаленных отрицательных последствий научно-технической революции.

Эти проблемы с 70-х годов прошлого века стали предметом исследования Римского клуба - всемирной общественной организации, объединяющей в своих рядах известных ученых, деятелей культуры, предпринимателей, государственных деятелей из разных стран. В течение ряда лет Римский клуб возглавлял крупный итальянский предприниматель и экономист **Аурелио Печчеи** (1908-1984 гг.).

В своей книге **«Человеческие качества»** он оценивает сложившуюся к началу 70-х годов экологическую ситуацию в мире как кризисную. Печчеи подчеркивает, что человек, материальное могущество которого достигло апогея, превратил планету в свою империю, и это уже оборачивается для нас экологической катастрофой. Человек все более развивает ненасытный аппетит потребления, совершенно не задумываясь о последствиях своих растущих стремлений и потребностей. Многообразный искусственный мир, создаваемый человеком, все больше теснит природу.

Печчеи делает вывод о том, что ограниченность размеров планеты с необходимостью предполагает и **пределы** человеческой экспансии в отношении природы. Его позиция шла вразрез с превалирующей в мировой культуре ориентацией на безудержный рост производственных показателей. Она стала символом нового стиля мышления и отношения человека к природе.

Концепция «ограниченного роста» сменилась в 80-х гг. ХХ века новой концепцией Римского клуба - «органический рост и непрерывное развитие человечества». Обосновывая новую модель развития современного мира, Римский клуб (М. Месарович), определил как глобальные следующие проблемы:

- снижение роста численности населения Земли;

- сокращение использования невозобновляемых ресурсов;

- уменьшение уровня загрязнения и разрушения окружающей среды;

- уменьшение неравенства;

- устранение голода и бедности.

Нобелевский лауреат, ученый этолог и философ **К. Ц. Лоренц** в книге **«Восемь смертных грехов цивилизованного человечества»** основательно рассматривает следующие глобальные проблемы:

1) Перенаселенность земли, которая вынуждает человека защищаться от избыточных социальных контактов и сверх того возбуждает агрессивность вследствие скученности людей в тесном пространстве;

2) Опустошение естественного жизненного пространства, о чем свидетельствует разрушение внешней природной среды, из-за чего исчезает благоговение человека перед красотой и величием природы;

3) Ускоряющее развитие техники, которое гибельно сказывается на людях, поскольку делает их слепыми ко всем подлинным ценностям и почти полностью заменяет человеческое общение, мир природы, искусство;

4) Изнеженность человека, которая способствует исчезновению всех его сильных чувств и аффектов;

5) Генетическая деградации человека, которая способствует росту уродств, физической и умственной патологии, фиксируемой у родившихся детей;

6) Распад традиций в контексте гипертрофированной значимости идеологических догматов;

7) Возрастающая индоктринация человечества, которая представляет собой увеличение числа людей, принадлежащих к одной и той же культурной группе;

8) Все более широкое распространение ядерного оружия.

Лоренц выражает большую тревогу по поводу этих глобальных проблем современности и призывает к их безотлагательному решению.

Сегодняшние глобальные проблемы существенно меняют взгляд на происходящие эволюционные процессы в мире. Эволюция преобразует человека, но и человек влияет на ход эволюции, меняет характер и способ ее проявления. Ответственность за эволюцию человека во многом лежит на самом человеке, и люди не могут не принять ее груз на свои плечи.

Таким образом, философия глобальных проблем представляет широкий спектр анализа противоречий современного мира и способов их решения. Это философское направление, предлагая пути преодоления противоречий, исходит из интересов, стремлений и возможностей человека.

Свидетельством того, что происходит широкое осознание насущных экологических проблем, является развернувшееся экологическое движение (партии зеленых), выражающее социальный протест против всех несообразностей в проведении государственной природоохранной политики. Характерно, что движение зеленых сейчас строит свою деятельность в соответствии с тремя важнейшими принципами:

- от концепции неисчерпаемости следует перейти к концепции конечности природных ресурсов;

- темпы развития природы и общества должны быть сопоставимы;

- люди должны ориентироваться не на искусственные, а на естественные условия своего существования.

Контрольные вопросы

Философские аспекты техники.

Гуманитарная философия техники.

Глобальное моделирование как основная проблема «Римского клуба».

Глобализация, глобализм и антиглобализм как современные вызовы истории.

Каковы социально-гуманитарные последствия научно-технического прогресса?

**Литература**

**Основная литература:**

Алексеев П.В., Панин А.В. Философия: Учебник. - 3-е изд., перераб. и доп. - М.: 2003.

Балашов Л. Е.Философия: Учебник. М., 2003.

Введение в философию: Учеб. пособие для вузов / Авт. колл.: Фролов И. Т. и др. - 3-е изд., перераб. и доп. - М.: Республика, 2003.

Философия: Учебник для вузов. Под общ. ред. В. В. Миронова. - М.: Норма, 2005.

Спиркин А.Г. Философия. М.: Гардарики, 2007.

**Дополнительная литература:**

Асмус В. Ф. Античная философия. М.: 1976.

Богут И.И. История философии в кратком изложении. М.: 1991.

Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: 1991.

Лосский Н.О. Курс истории русской философии. М.: 1991.

Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4 томах. СПб.: 1994 – 1997.

Таранов Павел. Мудрость трех тысячелетий. М.: 1999.

Рассел Б. История западной философии. В 3 кн.: 3-е изд., испр. / Подгот. текста В. В. Целищева. - Новосибирск: Сиб. унив. изд-во; Изд-во Новосиб. ун-та, 2001.

Новая философская энциклопедия. В 4 томах. М.: 2001-2002.

Орынбеков М.С. Духовные основы консолидации казахов. Алматы, 2001.

Каракозова Ж.К., Хасанов М.Ш. Космос казахской культуры. 3-е изд., перераб. и доп. Алматы, Эверо. 2011.