

В. В. МИРОНОВ

# ФИЛОСОФИЯ С ИЛЛЮСТРАЦИЯМИ

УЧЕБНИК



• ПРОСПЕКТ •

---

Москва  
2020

УДК 1(075.8)  
ББК 87я73  
М64

Учебник подготовлен доктором философских наук, профессором, деканом философского факультета МГУ **В. В. Мироновым**. В написании отдельных глав (Введение. Что такое философия: § 1–3; разд. 1: гл. 5, 6; разд. 3: гл. 1, 2, 4, 5) принимал участие доктор философских наук, профессор философского факультета МГУ **П. В. Алексеев**.

**Миронов В. В.**

М64 Философия с иллюстрациями : учебник. — Москва : РГ-Пресс, 2020. — 432 с. [ил.].

ISBN 978-5-9988-0832-6

Учебник предназначен для студентов высших учебных заведений. Материал изложен по основным проблемам философии в соответствии с принятыми в большинстве вузов программами и планами семинарских занятий по основному курсу философии.

Учебник написан в популярной форме, доступной каждому, кто приступает к изучению философии, и может быть использован как для подготовки к семинарским занятиям, зачетам и экзаменам, так и для самостоятельного изучения философии всеми интересующимися ею.

УДК 1(075.8)  
ББК 87я73

*Изображение на обложке Рафаэль Санти  
«Школа в Афинах». Музей Ватикана. 1511 г.*

*В оформлении макета использованы изображения  
с ресурсов [shutterstock.com](https://www.shutterstock.com) и [ru.wikipedia.org](https://ru.wikipedia.org)*

*Учебное издание*

**Миронов Владимир Васильевич**  
**ФИЛОСОФИЯ С ИЛЛЮСТРАЦИЯМИ**  
Учебник

Подписано в печать 10.10.2019. Формат 60×84 1/32.  
Печать офсетная. Печ. л. 13,5. Тираж 1500 экз. Заказ №

ISBN 978-5-9988-0832-6

© Миронов В. В., 2006  
© ООО «РГ-Пресс», 2019

# **ВВЕДЕНИЕ.**

## **ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ**

### **§ 1. Мироззрение, его сущность, структура и основные типы**

**Мироззрение является системой взглядов на мир в целом и на отношении человека к этому миру.** Субъектом, т. е. носителем его, являются отдельные индивиды, социальные группы, классы и общество в целом. Каждый из этих субъектов вносит нечто свое, неповторимое в мироззрение, делая его своеобразным и оригинальным. Нет и никогда не было двух человек, абсолютно одинаковых по своему темпераменту, житейскому опыту, следовательно, — и с абсолютно одинаковым мироощущением и миропониманием.

Мироззрение зависит также от естественно-природных и социокультурных факторов, окружающих индивида, социальные группы, этносы. Специфика русской нации, сформировавшейся исторически, выраженная, в частности, в ее коллективизме (соборности, солидарности), нашла свое воплощение в Русской идее, пронизывающей труды крупнейших русских философов. Своеобразие немецкой, американской, итальянской и других наций также воздействует на их мироощущение и миропонимание. Само мироощущение может быть оптимистичным или пессимистичным, стимулирующим людей к труду и творчеству либо, наоборот, направляющим их на замыкание в своем личном мире, на отрешение от внешнего мира и от активной предметной деятельности в нем.

Итак, в структуре мировоззрения выделяются, прежде всего, два уровня: *первый*, исходный, соответствует чувственному постижению мира (*мироощущение, мировосприятие, миропредставление*; сюда же относится эмоциональное отношение к миру, *миропереживание*); *второй* уровень мировоззрения связан с наличием у человека понятийного мышления, источником которого являются рассудок и разум; осмысление мира и самого себя (в целостности и в отношении к миру) дает основание называть этот уровень *миропониманием*. И в первом и во втором случаях перед нами предстает мировоззрение как система взаимоотношений человека и мира.

Важно помнить, что эти две части мировоззрения отделяются условно: человек ведь есть частичка мира, человек «находится в мире»; но поскольку без человека нет никакого «взгляда на мир», а этот «взгляд», это отношение к миру нужны самому же человеку для его жизни и деятельности, постольку он автономен относительно. Итак, в мировоззрении имеются две части, две «субстратные подсистемы» — «человек» и «мир».

Далее, человек имеет определенные отношения к миру; они подразделяются на 4 вида: 1) **генезисные** (по происхождению); 2) **познавательные**; 3) **оценочно-ориентационные** (или, иначе, аксиологические, ценностные), где сконцентрированы и разрабатываются представления о духовных ценностях, о добре, справедливости, об идеалах общества, семьи и т. п.; 4) **духовно-практические**, или праксиологические, включающие в себя систему требований, норм, направленную на регулирование взаимоотношений между людьми и на регулирование деятельности (практической и познавательной).

**Основной, центральный вопрос любого мировоззрения — это вопрос об отношении человека и мира.**

Главными формами мировоззрения являются: **мифологическое, повседневное** (или обыденное), **религиозное, художественное, натуралистское, философское**. Они главные потому, что наиболее широко распространены и играли в истории человека (или играют ныне) значительную роль в его духовном развитии.

*Типы мировоззрения* выделяются по разным основаниям: если брать средства, которые преобладают при постижении мира, его структур, отдельных систем, то таковыми могут быть чувственно-образные (как, к примеру, в религиозном и повседневном типах мировоззрения) либо понятийно-знаковые (как в философском или натуралистском мировоззрениях); по общей ориентации в мире (что брать за первичное: дух или природу) выделяются идеалистические или материалистические мировоззрения; если в основании мировоззрения лежит одна какая-либо субстанция, то перед нами — монистические, если две и более субстанции, то — дуалистические и плюралистические мировоззрения. Возможны разные всеобщие методы, используемые в мировоззрении при его применении; тогда мировоззрение оказывается либо «метафизическим» (в смысле: односторонне аналитическим), либо «диалектическим» (нацеленным, прежде всего, на поиск и решение противоречий, на выявление связей, развития, системного характера объекта); в зависимости от уровней понятия «человек», или «субъект», мировоззрения могут быть личностными, социально-групповыми, классовыми и мировоззрениями государства, нации, общества в целом.

Имевшиеся в истории общества несколько общественно-экономических формаций (или «эпох») также дают группу мировоззрений («феодалное», «эпохи Возрождения» и т. п.). Имеется много других типов мировоззрения («сенсуалистическое» и «рационалистическое», «сциентистское» и «антропологистское», «националистическое», «шовинистическое», «тоталитаристское» и т. п.). Типы входят в формы мировоззрений, расчлняя их на значительное число относительно самостоятельных направлений в решении крупных мировоззренческих проблем и оставляя возможность (в большинстве случаев) для взаимодополняемости этих направлений (или подходов) в пределах единой формы мировоззрения. Да и между, казалось бы, самыми противоположными формами можно обнаружить немало общего, как в предмете, так и в средствах постижения объективной и субъективной действительности.

Во всех типах, как и формах Мировоззрения главным, основным вопросом является вопрос об отношении человека к миру.

## **§ 2. Философское мировоззрение, предпосылки его возникновения и отличие от иных форм мировоззрения**

Философия, подобно другим формам мировоззрения, возникла из потребности человека познать мир и самого себя. Но она оказывается более разработанной формой, и, прежде чем она возникла, человечество создало более простые, хотя и не менее важные для бытия человека, формы мирозидения. В глубины истории, чуть ли не к самому зарождению первобытно-общинного строя уходят началь-

ные моменты формирования мифологической, а вместе с ней и обыденной форм мировоззрения. Предпосылками явились изначально присущие человеку мышление и чувства, его стремление к размышлению о наблюдаемом в обычном созерцании и в первых практических действиях, имевших тенденцию к превращению в первоначальное производство с его производительными силами. Коммуникативный фактор, действующий в рамках семьи, рода, племени, и особенно первые наглядно-чувственные образы, передаваемые из поколения в поколение в виде рисунков, скульптур и т. п., вели к расширению его кругозора и попыткам как-то объяснить явления природы. Формирование обыденного сознания требовало выхода за его рамки и дополнения более широкими картинками и схемами природных явлений. Так наряду и, вероятно, одновременно с обыденным мировоззрением складывалась охватывающая разные стороны мира и мир в целом **мифологическая форма мировоззрения**. Что характерно для этой формы?

1. Антропоморфность, т. е. рассмотрение явлений природы (например, движение облаков, землетрясения и т. п.) по аналогии с человеком; им приписывались все те свойства, которые были у человека: ощущения, реакция на негативные факторы, желания, ненависть, страдание и т. п. (разница лишь количественная).

2. Дескриптивность (от англ. descriptive – описательный) – стремление к объяснению событий, явлений в форме описательного рассказа, сказания, легенды; среди действующих фигур – герои и боги в виде особых людей (например, мифы о Нептуне, Зевсе, Меркурии, Аполлоне и др.).

3. Синкретизм (слитность, нерасчлененность) объективного и субъективного миров, что в значительной степени объясняется антропоморфностью, пронизывающей все стороны этой формы мировоззрения.

4. Связь с магией, что свойственно более зрелому первобытнообщинному сознанию и выражается в действиях колдунов, шаманов и других людей, вооруженных начатками научных знаний о теле человека, о животных, растениях. Наличие магического элемента в составе данной формы мировоззрения позволяет отвергнуть точку зрения, будто это мировоззрение не было связано с практикой, а являлось лишь пассивно-созерцательным.

**Религиозная форма мировоззрения**, как считают многие ученые, исследующие данный вопрос, возникла на основе конвергированного развития представлений о комплексе богов мифологического мировоззрения и постепенного осознания того, что кроме субъективного и природного мира существует еще и сверхприродный, сверхъестественный мир, образующий целое божественное, духовное царство. Как и мифология, религия опирается на чувственные образы, развивает способность к воображению, фантазии. Но в от-



**Персонажи древнегреческой мифологии**



личие от мифологии, религия сосредоточивает воображение и фантазию на сверхприродном, духовном, широкой области божества и его атрибутов, структур божественного (среди которых нередко оказываются и ангелы). На первый план выдвигается психологическая установка — вера в Бога, в возможность человека прожить Богочеловеческую жизнь, достичь подлинных нравственных (божественных) ценностей и обеспечить себе бессмертие. Религия тесно связана не только с верой, но и с молитвой, с рядом культовых обрядов. Религия формировалась в эпоху верхнего палеолита (каменный век) 40–50 тыс. лет назад, на более высоком этапе развития общества, чем начало развиваться мифологическое мировоззрение. Одной из существенных предпосылок становления религии было постепенное развитие мышления человека, когда общие понятия («человек» и др.) обретают в сознании самостоятельное бытие, способность к отрыву от своих реальных истоков и к наделению их — при гипертрофированном представлении в образах — самостоятельным существованием. Наиболее распространенными, или, как их еще называют, «мировыми», «наднациональными» религиями явились буддизм VI–V вв. до н. э.), христианство (I в.) и ислам (VII в.). Главная черта всех религий — вера в сверхъестественное, сверхприродное.



**Буддизм —  
самая ранняя из трех мировых религий**

**Философская форма мировоззрения** начинает вызревать на еще более высоком уровне общественно-экономического и культурного развития общества. Ее первые признаки проступают в XII—VIII вв. до н. э. в Древней Индии, Древнем Китае, Древнем Египте. Ее зарождение как специфической формы духовной деятельности было связано с такой предпосылкой, как великий культурный переворот в Древней Греции в VIII—V вв. до н. э. Одной из важнейших предпосылок было развитие полисной демократии, приоткрывшей возможность для свободного мышления. Крупнейший знаток истории философии Гегель писал: вследствие «общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй... Философия поэтому начинается лишь в греческом мире»<sup>1</sup>.

Из общекультурных предпосылок наиболее важным было противоречие между возросшим научным знанием в недрах магии, стремившимся к автономии и к объяснению природы и природных явлений из них самих, и мифологически-религиозной формой, с которой генетически было связано это знание. Размышления над спецификой научного знания привели к появлению нового отношения между человеком и миром — «теоретико-познавательного» — и к оформлению теоретико-познавательного отношения между человеком и миром в рамках предмета мировоззрения.

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Лекции по истории философии. М., 1932. Т. IX. С. 89.

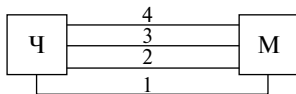
Философия в течение целого ряда столетий развивалась вместе с естественнонаучным знанием, а философы были одновременно и естествоиспытателями. В дальнейшем, к концу XVIII – первой половине XIX столетия внутри этого общего научного знания стало проявляться стремление к формированию натуралистской формы мировоззрения. Первая его разновидность – вульгарный материализм. В XIX–XX вв. эта форма чаще всего стала выступать в виде естественнонаучного материализма. Его главная предпосылка – созревание теоретической сферы физики, биологии, других наук и неудовлетворенность естествоиспытателей отношением к ним философии в лице таких представителей идеалистической натурфилософии, как Шеллинг и Гегель, выступавших с претензией на руководство естественниками в решении частнонаучных проблем. Отрицательная реакция на философское осмысление таких проблем привела к попыткам решать и общемировоззренческие вопросы с позиции понятий, принципов и законов своих конкретных наук (пример – концепция тепловой смерти Вселенной Клаузиуса и Томсона).

В отличие от натуралистской формы, *философия* как форма мировоззрения опиралась в решении мировоззренческих проблем на обобщения данных всей науки, всего человеческого опыта познания мира, включая и данные обыденной жизни человека. Она трансформировала свои связи с естествознанием, находила пути к гармонической связи с ним и в то же время устанавливала связи с идеологией, с гуманитарным знанием, с обыденным мировоззрением людей. Она оказалась недалеко от веры, от трансценденции, от герменевтики, порой включая их в свои понятия.

К ней стало возвращаться то, что некогда, в Античности, было лишь ее привилегией, — стремление к мудрости (мудростью владеют боги, а философам свойственно лишь стремление к мудрости). Платон отмечал: название мудреца для философа «слишком громко и пристало только богу. Любитель мудрости — философ или что-нибудь в этом роде — вот что больше ему подходит и более ладно звучит»<sup>1</sup>. «Можно ли или нельзя научиться мудрости... Ей можно научиться... Она одна делает человека блаженным и счастливым»<sup>2</sup>.

Философия отличается от натуралистской формы не только своими всеобщими понятиями (категориями), своей многообразной (или многоканальной) связью с действительностью. Все ее содержание пронизано мудростью, и она может быть определена через это понятие (греч. — *phileo* — люблю и *sofia* — мудрость). Мудрость — ее начало и ее конец.

Предмет ее — всеобщее в системе «человек» — «мир», и он может быть представлен (по П. В. Алексееву, 1978 г.) в общих своих контурах как предмет мировоззрения: две подсистемы субстратного типа (человек и мир) и четыре подсистемы отношений между ними: 1) генетические, 2) познавательные, 3) аксиологические и 4) праксиологические, или духовно-практические.



<sup>1</sup> Платон. Соч. В 3 т. М., 1970. Т. 2. С. 221.

<sup>2</sup> Платон. Диалоги. М., 1986. С. 126.

Философию здесь отличает постижение *всеобщего* в этой системе (в числе прочего здесь и всеобщие законы развития, и всеобщие формы познания). И хотя ее стержень — мудрость, ведущим началом в философии как в сложном, гетерогенном виде знания выступает рационалистическая — умозрительная — ее сторона. С этой точки зрения ее можно определить еще и так: «Философия — это наиболее систематизированное, максимально рационализированное мировоззрение своей эпохи»<sup>1</sup>.

### **§ 3. Сущность философских проблем. Функции философии.**

#### **Место философии в системе культуры**

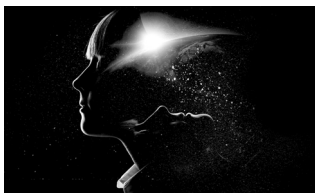
«Проблема» есть разновидность «вопроса». Если вопрос может быть отделен от поиска еще не известной никому информации (например, вопрос преподавателя ученикам начальных классов), то проблема есть такой вопрос, который тесно связан с поиском новой информации; ставится задача, зачастую трудная, требующая исследования, разрешения. Она лишь в некотором смысле есть знание, уже имеющееся, но это знание — о незнании. Проблема неотрывна от поисковой ситуации, которая может дать положительный результат, но может и не дать. Проблемы могут быть существенными и несущественными, главными и второстепенными и т. п. **Специфика проблем в философии:** 1) **их предельный характер** (шире этих проблем: «что такое субстанция?» «что такое причинность?» и др. в познании

---

<sup>1</sup> Соколов В. В. Философия в исторической перспективе // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 137.

нет); 2) **их вечность, инвариантность** (с древнейших времен поставлены вопросы: что такое смысл жизни, в чем заключается счастье и т. п., а они остаются актуальными и сегодня).

В философии проблемы концентрируются вокруг основного вопроса мировоззрения и нацелены, прежде всего, на человека, точнее — на «проблему человека». И. Кант отмечал, что сферу философии можно подвести под следующие вопросы: 1) что я могу знать? 2) что я должен делать? 3) на что я смею надеяться? 4) что такое человек? Все эти вопросы, указывал он, можно было бы свести к последнему, так как три первых вопроса относятся к последнему<sup>1</sup>. От центрального вопроса расходятся радиально несколько групп вопросов (проблем), соответствующих структуре мировоззрения: это проблемы **жизневоззренческие** (экзистенциальные), затем **теоретико-познавательные, аксиологические, праксиологические** (духовно-практические) и **природно-космические**. Названные группы проблем нередко пересекаются и взаимодополняют друг друга,



**В философии проблемы нацелены на «проблему человека»**

как, например, в проблеме сознания. Все философские проблемы, сколь бы «удалены» они ни были от центральной проблемы мировоззрения (к примеру, проблема «части и целого»), являются все же так или иначе связанными

<sup>1</sup> Кант И. Трататы и письма. М., 1980. С. 332.

с ней, конкретизируя ее и содействуя осуществлению интеграции всех проблем философии в единую целостность.

Информация, получаемая при постижении проблем, концентрируется в философских понятиях (категориях), законах и принципах.

Многообразие содержания философского знания и тесная зависимость этого содержания от человеческих потребностей и интересов обуславливает и широкую **полифункциональность философии**. Можно выделять познавательные и идеологические ее функции, которые затем, в зависимости от уровня понятий «субъекта» и «объекта», будут подразделяться на множество подфункций. Часто за основание делений функций принимают теоретическую и методологическую стороны философии, и тогда у философии выделяют мировоззренческие и общеметодологические функции. В этом случае философии оказываются присущи следующие подфункции (или функции): в мировоззренческих — гуманистическая, социально-аксиологическая, культурно-воспитательная и объяснительная (отражательно-обобщающая). Общеметодологические функции, в свою очередь, делятся на конструктивно-эвристическую, координирующую, синтезирующую и логико-методологическую функции.

**Место философии в системе культуры.** Начиная с Античности, философы отводили философскому знанию центральное место среди многообразных сфер культуры. Некоторые из них даже ставили философию на самый высокий уровень обобщения знания, а отдельные направления культуры рассматривали как ее подразделения. Так, Аристотель (384—322 гг. до н. э.) подразделял фило-

софию на теоретическую (умозрительную), практическую (знание о человеческой деятельности и ее результатах) и изобразительную (творческую). Первая охватывала метафизику, физику и математику, вторая – этику, экономику и политику, а третья философия – поэтику, риторiku и искусство. С его точки зрения, философия есть такой род знания, который может быть определен как «главная и главенствующая наука, которой все другие науки, словно рабыни, не смеют прекословить»<sup>1</sup>. Творец «Великого Восстановления Наук» Ф. Бэкон (1561–1626) писал, что различные отрасли науки нельзя уподобить нескольким линиям, расходящимся из одной точки, а скорее, их можно сравнить с ветвями дерева, вырастающими из одного ствола, который до того, как разделиться на ветви, остается на некотором участке цельным и единым; необходимо признать одну всеобщую науку,



Ф. Бэкон

которая была бы как бы матерью остальных наук и в развитии их занимала такое же место, как тот общий участок пути, за которым дороги начинают расходиться в разные стороны. Эту науку мы назовем «первая философия», или же «мудрость»<sup>2</sup>. «Тот, кто в философии и в изучении общих законов видит пустое и бессмысленное занятие, не замечает, что

<sup>1</sup> *Аристотель*. Соч. В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 102.

<sup>2</sup> *Бэкон Ф.* Соч. В 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 200.



именно от них поступают жизненные соки и силы во все отдельные профессии и искусства»<sup>1</sup>.

У Аристотеля и Ф. Бэкона, которых разделяют более полутора тысяч лет, нет принципиального расхождения в понимании сути философии как учения о всеобщем, хотя, как мы видим, имеется и своеобразие в ее трактовке. Да и отношение философии к культуре (или отдельным обширным ее сферам) тоже неодинаково: у Аристотеля оно скорее экзогенного плана, а у Ф. Бэкона — эндогенного. Но в обоих случаях оказывается, что философия проникает все области культуры, являясь ее общим основанием (или «корнем»).

Философия, вернее, значительная ее часть, особенно онтология, или учение о бытии, о природе, а также учение о мышлении, обладает всеми признаками натуралистского, естественнонаучного знания: объективностью, логической принудительностью, подчиненностью принципу достаточного основания, возможностью проверки на практике и т. п. Это не только сближает философию и естествознание, но и позволяет им воздействовать друг на друга в содержательном отношении: философские представления (о причинности, о времени и т. п.) проникают в саму ткань различных естественнонаучных теорий, выполняя конструктивную функцию; ни одна теория в науках не может возникнуть и функционировать без тех или иных блоков философских понятий (преломляемых на пути к создаваемой теории в тот или иной комплекс общенаучных принципов). Конечно, ученый может выбрать не самое лучшее среди философских понятий и принципов, и тогда философия не приведет

---

<sup>1</sup> Бэкон Ф. Соч. В 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 142.

к успеху. Нужно научиться умению выбирать из многообразного философского материала то, что окажется эффективным в решении частнонаучных проблем, т. е. в построении гипотез и теорий. С другой стороны, научные понятия, и прежде всего, общенаучные, служат одним из источников развития философии и способны порой переходить в философские категории (пример — понятия «система», «элемент», «структура»). Аналогично и взаимоотношение философии с идеологией, с гуманитарным знанием, с искусством. Связь с искусством проявляется, в частности, в том, что в философском творчестве большую роль играет субъективно-личностный момент, эмоциональность философа, сказывающаяся как на форме, так и на содержании произведения философа. Проникая друг в друга, философия и наука, философия и идеология, философия и искусство в целом содействуют позитивному развитию всей культуры. Известный русский мыслитель и литературовед М. М. Бахтин справедливо отмечал, что философию «можно определить как метаязык всех наук (и всех видов познания и сознания)»<sup>1</sup>.

Философия есть ядро, синтезирующее все сферы культуры и в то же время мировоззренческое и методологическое ее основание.

#### **§ 4. Соотношение истории и теории философии. Предмет истории философии**

Одной из особенностей философии является специфическое отношение, которое существует между ее историей и теорией. Существует множество вариантов ответов

---

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 384.

на данный вопрос, но их суть можно свести к следующим логическим вариантам, каждый из которых, впрочем, имел своих реальных сторонников.

Ряд исследователей утверждают, что никакой истории философии как единой дисциплины нет и существовать не может, так как вся она представляет собой совокупность самых разнообразных мнений и представлений, которые связаны между собой лишь условно обозначаемыми границами философской проблематики. Соответственно, и о теории философии здесь можно говорить не как о единой системе, а как о концептуальном каркасе каждого философского подхода, который существовал и существует в человеческой культуре. В этом случае остается непонятным вопрос о том, каким образом удастся столь разнообразные философские концепции объединять одним термином «философия».

Другие ученые говорят о том, что, безусловно, единой теории философии существовать не может, а существует история философии, постижение которой и делает человека философом. Поэтому изучение философии есть лишь изучение философских идей, которые были в ее истории. Такая точка зрения оставляет открытым вопрос о том, каким образом происходит приращение философского знания или весь спектр был раз и навсегда кем-то задан, и философы вынуждены все время вращаться в кругу только этой проблематики.

И наконец, существует третья точка зрения, которая говорит о том, что история философии есть некоторая совокупность философских представлений, которые имелись в человеческой культуре, и их развитие привело к становле-

нию философии как единой системы знаний или философии как науки. Это некоторая историческая часть предмета философии, которая, безусловно, необходима, но решением философских проблем занимается философская теория. История здесь – это, скорее, средство оформления или даже украшения общетеоретического философского подхода. Исследование истории философии позволяет уточнить путь становления философии как науки, но не более. Данная точка зрения уподобляет предмет философии предметам конкретных наук, в которых последняя по времени теория всегда наиболее адекватно отражает действительность и в этом смысле является более истинной по отношению к предшествующей. С этих позиций непонятным остается вопрос о том, как объяснить имеющуюся чрезвычайно богатую палитру современных философских концепций, которые вряд ли сводимы к единому предмету.

Как часто бывает при наличии большого количества альтернативных вариантов решений той или иной проблемы, ответ на нее лежит где-то «посередине», так как каждый вариант базируется на истине, которая, однако, приобретает здесь некое абсолютное значение. Поэтому ответ на данную общую проблему связан с решением вопроса о специфике философского знания как такового и об особенностях самого историко-философского развития. Не вдаваясь в подробности решения первой части данной проблемы, которая детально описана в предыдущем разделе, остановимся здесь на рассмотрении некоторых особенностей историко-философского процесса.

Одна из задач истории философии заключается не просто в формальном расположении всех философских идей

по хронологическому принципу, а в выделении некоего смыслового стержня, позволяющего рассматривать историю философии как единый и объективный процесс. Однако сделать это очень трудно (если вообще возможно). Дело в том, что



**Мы имеем не одну историю философии, а множество таких историй**

историю философии создает индивид, именно он выбирает тот самый смысловой стержень изложения истории философских идей, что неизбежно придает последнему субъективный характер. Не случайно мы имеем перед собой не раз и навсегда выстроенную историю философии, а множество историй, в рамках которых те или иные исторические фигуры либо исчезают полностью, либо занимают почетное место, определенное автором данной истории, а не реальным местом этих философских идей (впрочем, это особенность не только истории философии, а описания любой истории). Такая субъективная история философии, безусловно, имеет право на существование. Более того, в ее русле созданы блестящие труды, относящиеся к шедеврам человеческой культуры, но она, как правило, всегда искажает (или подстраивает) реальную историю философии под концептуальную схему автора. Так, например, Аристотель, как отмечает А. Н. Чанышев, представил историю философии «как предысторию его собственной философии. Отсюда историко-философская предвзятость Аристотеля, пробелы в его субъективной

истории философии, неизбежные искажения им объективной истории философии»<sup>1</sup>.

В худшем варианте такое субъективное изложение превращает историю философии в историю мнений, которые, по ироничному замечанию Гегеля, могут быть представлены и как история нелепиц (т. е. нелепых мнений) различных философов по той или иной проблеме, из которых затем составляются «занимательные рассказы по истории философии». Такая история философии превращается в «предмет праздного любопытства или, если угодно, в предмет интереса ученых эрудитов. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т. е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны, и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает <...> Что может быть бесполезнее ознакомления с рядом лишь голых мнений? Что может быть более безразличным?»<sup>2</sup>

Однако мнение, отмечает далее Гегель, является лишь субъективным представлением, которое может очень далеко отстоять от истины. А объективное изложение истории философии, напротив, должно базироваться именно на истине, то есть на таком описании истории философских идей, которое вскрывает закономерности их развития, независимые от мнений отдельных людей об этом процессе. «Когда человек говорит о философских мнениях, то мы

---

<sup>1</sup> Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 11.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993. С. 78.

сразу убеждаемся, что он не обладает даже элементарной философской культурой, хотя бы он и был сам историком философии»<sup>1</sup>. Следовательно, основой объективного изложения истории философии должно стать соответствующее же понимание философии как особого рода объективной науки. Нельзя изложить историю философии без предварительного изложения того, что мы будем понимать под самим термином «философия», что, впрочем, было нами осуществлено в предыдущем разделе.

Но как тогда быть с действительным наличием множества самых разнообразных (и даже противоположных) представлений о философии и, соответственно, с множеством изложений ее истории? Это следующая проблема, стоящая перед историком философии. Не получается ли так, что каждая история философии, базирующаяся на собственном понимании философии и считающая именно его объективным и истинным пониманием, претендует на единственно верное изложение эволюции философских идей? Или, иначе говоря, как быть с известной многообразием философских концепций, которые внешне «не вписываются» в единый историко-философский процесс, а, скорее, разрушают это единство?

Однако разнообразие философских систем характеризует не отсутствие у философии единого предмета, а специфику развития философии. Дело в том, что философия не имеет характера однолинейного, прогрессивного развития, а значит, в ней мы не всегда найдем общезначимые

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993. С. 78.

результаты, которые фокусируются в новейшей теории, как это характерно для частных наук. Здесь последняя по времени научная теория одновременно выступает и как более адекватная собственной предметной области, а значит, в этом смысле является более истинной по отношению к предшествующим. Развитие философии осуществляется по иному принципу, когда решение и постановка проблем в ней даются в рамках единого философского проблемного поля. Это разнообразие внутри единства, или единство разнообразий, сохраняющее внутри себя в том числе и те философские представления, которые были выработаны в более ранние времена. Поэтому в философии нет полностью устаревших идей, так же как и нет полностью абсолютно новых. Это одна из особенностей философии, позволяющая всем философам (и тем, которые были, и тем, которые есть) вести философский диалог друг с другом.

Относительная «неопределенность» предмета философии проявляется и в противоположных вариантах трактовки предмета истории философии. Некоторые исследователи считают, что философия есть, собственно говоря, история философии и, соответственно, изучение философии есть только изучение ее истории. Прежде всего, такая позиция полностью невыполнима, ибо (как мы уже обратили внимание выше) история философии создается конкретным индивидом, то есть в определенном смысле всегда носит личностный характер, представляя собой некоторое «искажение» реального развития философских идей, которые как бы нанизываются на идейную схему автора. Этим объясняется расхождение как в выборе философских персоналий, олицетворяющих собой философию,



так и в акцентах при оценках той или иной концепции. Причем на последнее могут повлиять и индивидуальное мировоззрение автора, и степень его общекультурной эрудированности, и та социокультурная обстановка, в которой создается данная история философии, и даже национально-этнические особенности конкретной культуры. Так, например, в учебниках по истории философии, созданных в западноевропейской культуре, вы можете не встретить даже упоминания о русской философии. И напротив, в соответствующих учебниках, созданных в российской культуре, данный аспект может быть «раздут» до неприличности. Таким образом, история философии приобретает «местный» колорит и зависит от тех представлений, которые бытуют о понимании философии в конкретно-исторической культуре. Возможны и идеологические интерпретации истории философии, связанные с господствующей идеологией в той или иной стране. И речь здесь даже не идет лишь о марксистской идеологии, хотя это является весьма показательным примером, но характерно для любой культуры. Можно по-разному относиться к перечисленным сложностям в изложении истории философии, но и преодолеть их полностью представляется вряд ли возможным.

Другая сложность заключается в том, что любая созданная история философии приобретает характер своеобразного собрания памятников, придавая ей элементы догматизма, которые изначально, по определению противоречат пониманию ее предмета и сущности. Философия должна развиваться, а поэтому отношение к ее истории только как к памятнику может привести, как отмечал И. Кант, лишь к слепому повторению того, что уже было зафиксиро-

ровано в человеческом мышлении. Философ должен быть достаточно «раскрепощен» в своем сегодняшнем творчестве и выступить «как самостоятельный мыслитель, должен применять свой разум свободно и оригинально, а не рабски подражательно»<sup>1</sup>.

Другое мнение прямо противоположное. История философии есть история ошибок и заблуждений, а поэтому незачем затрачивать на ее изучение столь много времени. И обычно в качестве выхода из этого положения предлагается опять же авторская интерпретация историко-философского процесса, которая претендует на истину в последней инстанции, опровергая предшествующие философские построения. Слишком уверенным в истинности своих философских положений Гегель предлагает вспомнить слова апостола Петра, которые он сказал Ананию: «Смотри, ноги тех, которые тебя вынесут, стоят уже за дверьми». Смотри, система философии, которая опровергнет и вытеснит твою, не заставит себя долго ждать; она не преминет явиться так же, как она не преминула появиться после всех других философских систем<sup>2</sup>. Данная позиция должна детально обосновать понимание истинности, что в философии вряд ли будет когда-либо осуществлено окончательно.

Такая предпосылка может, с некоторыми оговорками, сработать в частных науках, где последняя по времени теория действительно является более истинной по отношению

---

<sup>1</sup> *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 333.

<sup>2</sup> *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993. С. 82.

к предшествующей. Относительно же философии такая позиция недопустима, так как возникает опасность принять за абсолютно истинную какую-то одну из философских систем или декларировать ее истинность из идеологических соображений. Особенность же понимания истины в философии такова, что именно вся система философских воззрений позволяет нам ее постигать через развитие способов этого постижения. По сути, разнообразные философские концепции — лишь различные пути постижения философской истины.

Таким образом, можно сделать вывод, что история философии — это особая развивающаяся система, в качестве элементов которой выступают самые разнообразные конкретные философские концепции, которые были и создаются в ней и которые диалектично (то есть включая и отрицание друг друга) связаны спецификой ее проблемного поля, то есть постановкой и решением наиболее общих, фундаментальных проблем и выявлением предельных взаимоотношений, существующих между миром и человеком. Именно проблемное поле философии и определяет структуру данной системы. Поэтому философия всегда реализуется как единство истории и теории, это лишь две стороны одного предмета. Поэтому разрыв этих сторон приводит как к искажению самого предмета философии (абсолютизации его отдельных сторон), так и к искажению изложения истории философии (подчинения реального историко-философского процесса этим абсолютизированным схемам).

Поэтому мы исходим из принципа взаимодополняемости истории и теории. С одной стороны, в учебнике

будут представлены наиболее важные (магистральные) направления в истории философии. Причем, когда речь пойдет о современной философии, будет предложена некая модель, позволяющая отойти от их простого перечисления (хотя бы в силу количественной необозримости). При этом авторы прекрасно осознают, что, вводя такую модель, они налагают целый ряд ограничений на рассмотрение реального историко-философского процесса. Но, как мы показали выше, такие ограничения неизбежны в любом случае, и важно лишь понимать их относительность (предупредить о них). С другой стороны, изложение собственно теоретических проблем философии будет соотноситься с историко-философским контекстом. Все это позволяет надеяться на то, что единство истории и теории философии будет нами сохранено.

# РАЗДЕЛ 1

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

### Глава 1. Возникновение философии: от мифа к логосу

«Философия» происходит от греческих слов «phileo» (люблю) и «sophia» (мудрость) и означает любовь к мудрости. В свою очередь, важнейшим признаком мудрости, мудрого отношения к жизни выступает особое отношение человека к миру, связанное с его восприятием как особого рода целостности, в которой человек занимает свое особое место. Такая установка на целостность восприятия бытия была присуща человеку еще на уровне первобытного сознания и остается одной из важнейших сторон философского постижения мира сегодня. Поэтому необходимо вкратце остановиться на тех формах сознания и особенностях его проявления, которые предшествовали становлению философии.

В рамках первобытного сознания индивидуальность человека, его внутреннее «Я» осознавались в иной форме, чем сегодня. Современный человек достаточно четко различает собственную индивидуальность от индивидуальности других людей и от реальности, которая его окружает. Это является условием познавательной деятельности, когда стоящее вне меня



Сцена древнеегипетской мифологии

может выступать в качестве объекта познания, быть объективно разделенным со мной. В первобытном сознании такого противопоставления не существовало. Это, с одной стороны, ограничивало познавательные возможности человека (с позиции сегодняшнего понимания познания), а с другой — позволяло ему воспринимать мир целостно и нерасчлененно. Поэтому человек не противопоставлял себя природе, а отождествлял себя с нею, так же как он не противопоставлял себя коллективному сознанию (совокупность индивидуальных сознаний, имеющих общие черты), осознавая ее как необходимость собственного существования. Человек этого периода еще не в силах ставить вопросы природе, он ее произвольно воспринимает и тем самым, конечно, познает, но иными, чем сегодняшняя наука, способами.

Одной из форм восприятия человеком мира на уровне первобытного сознания выступает миф, описывая мир в его целостности и взаимосвязи всего со всем. Миф — это не «просто познание окружающей действительности», а своеобразная система «познание — непосредственное восприятие», результатами которого выступают не современные понятия, а совокупность образов. «Мифологические представления могли быть только образами и ничем иным, потому что “образ”, как бы мы ни мудрили, есть зрительный “внешний вид”, зрительная “наружная” сторона предмета. Пространственные, ограниченные внешней зрительной данностью, однократные и неподвижные представления порождали “образы”, в которых при всей их суммарности не содержалось ни доли обобщения... Мифотворческий образ — производное именно мифотворческого

мышления со всеми законами мифотворческого восприятия пространства, времени и причины, с его слитностью субъекта и объекта»<sup>1</sup>.

При этом следует понимать, что миф обладал своей собственной, внутренней логикой в рамках познания — восприятия, которая была не менее жесткой в следовании заданным правилам, чем современная формальная логика. Иное дело, что в основе этих правил, этой «логики мифа» лежали совершенно иные предпосылки, так как данный тип мышления был не абстрактен, а конкретен, не расчленил, а, напротив, пытался объединить в едином сознании буквально все, и наконец, реализовывалось это в образно-метафорической форме. Этим объясняется и поэтичность античной философии, которая выросла из образного мышления, переходила от него к абстрактному. «Мир, видимый первобытным человеком, заново создается его субъективным сознанием как второе самостоятельное объективное бытие, которое отныне начинает противоречиво жить рядом с реальной, не замечаемой сознанием действительностью. Так из невольного, биологически свойственного человеку познания мира возникает связанная система мироощущения, остающаяся жить в виде известных форм культуры»<sup>2</sup>.

Таким образом, миф как форма целостного, синтетического восприятия **мира** выступает как **форма сознания, адекватная первобытной** эпохе, а следовательно, он не только

---

<sup>1</sup> Френденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 21.

<sup>2</sup> Там же. С. 21–22.

объясняет мир, но и выполняет регулятивно-прагматические функции. Причем, поскольку мифологические предписания не требовали дополнительного обоснования, регулятивные предписания здесь носят весьма жесткий характер и не допускают дискуссий. Как это ни странно, в философии это сохраняется до сих пор, но не в прямой форме (так как философия – диалоговая форма сознания), а косвенно, в виде выработки предельных систем обоснования истинности, как бы исходящих от имени чистого разума, абсолютного духа и т. п. Поэтому философ всегда остается не только носителем знания, но и проповедником истин, раскрывая, ведя человека по истинному пути.

Следующая особенность мифа, которая затем переходит и в философию, – это попытка представить наиболее полное описание бытия в виде космогонической и эсхатологической целостной картины мира. Если наука описывает действительную реальность путем ее расчленения предметными областями, то миф имеет дело с особой, сознательно сконструированной реальностью. Миф не расчленяет целостность бытия на его отдельные фрагменты, а, напротив, создает целостность восприятия, соединяя в себе реальное и идеальное, сознательное и бессознательное, давая целостную картину бытия.

Философия, перейдя к рационально-теоретическому способу мышления, с помощью абстрактных понятий и категорий описывая действительную реальность (подобно наукам), тем не менее, сохранила в себе, что и проявляется в целом ряде концепций, установку на сознательное конструирование особых реальностей, которые



не всегда могут соответствовать действительности. В нее переходит особенность мифа, «связывающая буквально все со всем», что, собственно говоря, и становится признаком «спекулятивного» мышления, то есть рефлексии и саморефлексии философа над смыслом жизни, над проблемами бытия и т. д. Исторически именно теоретическая неоформленность мифа вела к тому, что «спекуляция находила неограниченные возможности для развития, ее не сдерживал научный (т. е. дисциплинированный) поиск истины»<sup>1</sup>. Именно умозрительный характер и своеобразная «оторванность» от конкретных проблем позволяют философски подходить к пониманию мира, особенно когда речь заходит о проблемах, недостаточно или совсем не структурированных и не поддающихся частнонаучным методам познания.

Слитность в мифе предрациональных компонентов и иных форм переживания человеком мира прослеживается в античной философии, где большое значение придавалось устной и диалогичной форме рассуждения. Первобытный человек слышал мир в буквальном смысле, и сам принцип говорения отражал понимание-схватывание смысла космоса. Поэтому говорящий был одновременно и пророчествующим, олицетворяя собой вещающий Логос. «Логос говорит деревьями, землей, птицами, животными, водой, людьми, вещами»<sup>2</sup>. Соответственно,

---

<sup>1</sup> Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии. М., 1984. С. 25.

<sup>2</sup> Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 57.



**Философия — это диалог  
человека с другим человеком,  
человека с Космосом**

философ, претендующий на понимание смыслов мира, должен уметь и вслушиваться, и говорить (вещать, пророчествовать и т. д.). Здесь кроется причина отказа многих античных философов фиксировать свои размышления в письменной форме, и даже в последней эти

размышления реализуются в виде диалога, то есть записанного речевого жанра общения. Философия — это прежде всего диалог, диалог человека с другим человеком, диалог человека с Космосом.

Таким образом, подводя некоторые итоги, можно сказать, что миф, выступая первой исторической формой целостного понимания мира на уровне первобытного сознания, был одним из важнейших источников философского знания, и ряд особенностей мифологического сознания перешел в философию, подвергшись определенной рациональной интерпретации. Одновременно философия сохранила в себе и внерациональные компоненты мифологического сознания, связанные с поэтическим, образным восприятием мира, которые не менее важны для любого человека и для целостного ощущения бытия. Философия, таким образом, возникает как преодоление мифологического сознания с его неразделенностью субъектно-объектных отношений и с самого начала выступает как форма максимально рационального постижения бы-

тия<sup>1</sup>. Это и позволяет в краткой форме обозначить путь становления философии как переход от мифа к логосу.

Другой особенностью становления философии является, как это следует из этимологии данного понятия, ее стремление к мудрости, что вынуждает нас вкратце остановиться на том, что скрывалось за этим понятием в предфилософских и ранних философских системах. Традиционно считается, что философия, переходя от мифа к логосу, то есть выбрав рационально-теоретический путь собственного развития, одновременно преодолевает античное понимание ее как любви к мудрости. Однако нам представляется, что это далеко не так, и что традиционное античное понимание философии и сегодня позволяет указать на некоторые ее особенности, которые невозможно вскрыть без понятия «мудрость».

Изначально, что было действительно связано со структурой мифологического сознания, мудрость выступала особой формой доведения до индивидуального сознания знаний о мире, принципов поведения человека. Мудрость выступала как особый вид регуляции, прежде всего, житейского поведения человека, носила глубоко практический характер и основывалась на опыте поколений. Однако анализ античной философии, которая уделяла этому понятию

---

<sup>1</sup> Это вовсе не означает, что в философии достигается некоторое абсолютное рациональное познание. Более того, в философии это невозможно в принципе, но само стремление к рациональности является максимальным. Поэтому любая самая иррационалистическая философская система по существу рациональна, так как она, в отличие от веры, апеллирует к разуму, обосновывая и доказывая свои утверждения.

большое место, позволяет выявить и иные ее трактовки или своеобразные интерпретации, позволяющие включать данное понятие в структуру философского мышления.

Прежде всего, мудрость обозначала особую установку, направляющую человека по пути целенаправленной и целесообразной деятельности, так как она основывалась на знании высших целей. Это было своего рода **искусство жизни**. Одновременно мудрость обозначает, как отмечает А. Ф. Лосев, некоторую гибкость ума, или, в обычном употреблении этого свойства, – хитрость<sup>1</sup>. Это свойство гибкости ума позволяло человеку вырабатывать **диалектическое отношение** к миру.

Мудрость обозначает также и «строгую всеобщее-космическую структуру». А учитывая, что древние греки воспринимали Космос как некую космическую душу, становится ясным, что описание Гераклитом мудрости как говорения истины и действия в соответствии с природой, прислушиваясь к ней, означает, что мудрость опирается на некие всеобщие законы, лежащие вне субъекта<sup>2</sup>. Итак, мудрость – это восприятие упорядоченности мира и **знание основополагающих принципов этой упорядоченности**.

Сократ дополняет перечисленные характеристики мудрости особым ее пониманием как целостности (можно сказать, гармоничности) ума, несводимой «ни на какие отдельные и специфические функции чистого мышления. Но этого мало. Сократовская София имеет ближайшее от-

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Термин «София» // Мысль и жизнь. Ч. 1. Уфа, 1993. С. 8.

<sup>2</sup> Там же. С. 11.

ношение к добродетели вообще, вернее же, к целесообразной практической деятельности вообще»<sup>1</sup>. Таким образом, **в мудрости соединяется мыслительная и практическая деятельность.**

Одновременно с этим, по Сократу, мудрость еще и **владение словом**, художественным словом, поэзией. Развивая эти идеи, Платон рассуждает о **мудрости как о некоей смысловой структуре** Космоса, определяющей всю духовную деятельность человека.

Аристотель говорит о мудрости как об особом рода знании, которое представляет собой одновременно учение «о четырехпринципной структуре каждой вещи, то есть учение об ее идее, материи, причине и цели... Мудрый тот, кто не только знает сущность вещи и факт существования этой сущности, но еще знает также и причину вещи, и ее цель»<sup>2</sup>. В Античности и позже мудрость дополняется еще одним присущим ей свойством — знанием о критериях оценки поступков человека и определением его добродетельности. **Мудрость — это знание о сущности и причинах добра и зла** (Сенека). Кроме того, мудрость — это еще и познание



Статуя Минервы — древнеримской богини мудрости

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Термин «София» // Мысль и жизнь. Ч. 1. Уфа, 1993. С. 13.

<sup>2</sup> Там же. С. 16.

Бога, и некое сознание, которое выходит за рамки рационального.

Таким образом, можно сказать, что мудрость в этот период выступала как особая форма отношения к миру, в основе которого лежало знание основополагающих принципов устройства бытия (Космоса), адекватное античной ступени развития мышления и исходящее из идеи всеобщей упорядоченности мира, что, в свою очередь, позволяло ей выступать в качестве мировоззренческого регулятива целесообразной человеческой деятельности.

Мудрец как носитель-ретранслятор мудрости соединял в себе два противоположных начала, которые выливались часто в форму его поведения и отношения к людям и обществу. С одной стороны, он выступал как некий хранитель традиций, закрепляющий принятые жизненные устои, а с другой – напротив, как их разрушитель и критик. Право такого критического отношения к миру было связано с тем, что мудрец обладал неким высшим знанием, которое было доступно отнюдь не всем и которое отнюдь не всегда было реализовано в обществе. Такая позиция мудреца, его личностная ответственность за собственные поступки придавали его собственной жизни в некоторых случаях характер подвижничества, что сближало мудрость, а затем и философию с религией.

Таким образом, философия зарождается как тяга, любовь к мудрости. Выражением мудрости может выступать, как мы отметили выше, просто мудрый поступок, но главной формой ее выражения является слово. Именно посредством последнего мудрец обращается к другим людям, а философ, позже, с помощью слова обосновывает

истинность выдвигаемых положений. Слово философа всегда обращено к разуму, это своеобразное понятийно-рациональное выражение стремления к мудрости. Однако слова, как отмечает А. Н. Чанышев, бывают разные, так же как и разнятся позже дисциплины, занимающиеся исследованием слов, понятий. Словом оперирует поэт, слово (понятие) лежит в центре логических построений, слово (или их совокупность, текст) становится объектом науки филологии. Но если для последней важным выступает любое слово (включая, например, и ненормативную лексику), это действительно любовь к любому слову, то «философия как любовь к мудрости есть не что иное, как любовь к мудрому слову... В этом смысле можно сказать, что философия — часть филологии»<sup>1</sup>.

Исторически становление философии отражает факт преодоления житейской мудрости и переход к рационально обоснованной системе знания. Однако полностью отойти от элементов недостаточно доказанного и обоснованного знания, которое, тем не менее, включается в структуру той или иной философской концепции, философия не может и не сможет никогда. Это фиксируется в ситуации, когда вместо владения абсолютными и окончательными знаниями, от имени которых всегда выступает мудрец, остается лишь тяга, любовь («*phileo*») к мудрости («*sophia*»), от имени которых выступает философ. То есть *место окончательного и однозначного результата заменяет процесс, стремление*. Таким образом, философия стремится к мудрости, пытаясь

---

<sup>1</sup> Чанышев А. Н. Мироззрение и философия // Мысль и жизнь. Ч. 1. Уфа, 1993. С. 226–227.

осуществить связь между рационально выработанными представлениями о сущности мира и человека, что уже само по себе составляет ее важнейшую особенность, и одновременно пытается рационально обосновать деятельность людей, в том числе и их обыденные поступки, их жизнь и поведение в обществе, их взаимоотношения.

Стремление к мудрости отражает момент «ценностного отношения к бытию. Может даже стоять вопрос: а не является ли мудрость, или мудрое философствование, той *осью координат* (выделено нами. — *Авт.*), на которой “завязаны” все другие разновидности философских размышлений?»<sup>1</sup>. Стремление к мудрости придает философии особый целостный характер, обеспечивает неразрывность всех компонентов в разнообразных взаимоотношениях между человеком и миром, между человеком и человеком. Философия не может быть безразличной ни к какому-либо способу или виду познания, ни к какой-либо системе ценностей. Это открытая система, представляющая собой рефлексию над наиболее общими, предельными вопросами бытия и одновременно являющаяся конкретно-практическим размышлением над использованием результатов данной рефлексии в жизни людей. Такой широкий мыслительный охват как в постановке, так и в решении проблем порождает соединение в ней, с одной стороны, рационально-теоретического или рефлективного подхода, а с другой — ориентацию на выработку ценностных ориентиров, которые опираются на феномен веры, на эмоционально-образное, ассоциативное мышление. Стремление к мудрости придает фило-

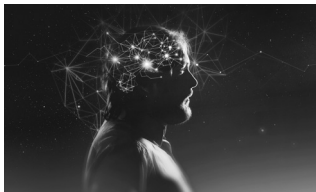
---

<sup>1</sup> Алексеев П. В., Панин А. В. Философия. М., 1996. С.72.



софии особую ценностную позицию, направленную на интегративное восприятие мира.

Итак, философия возникает как преодоление мифа (путь от мифа к логосу) и одновременно как преодоление житейской мудрости. «Философия —



**Если мифология была матерью философии, то ее отцом был интеллект**

интеллектуальная, рациональная, логическая и логичная мудрость. Не может быть алогичной философии»<sup>1</sup>. По остроумному замечанию А. Н. Чанышева, если мифология была матерью философии, то ее отцом был интеллект. Именно поэтому она опирается на все виды духовного освоения бытия человеком. «Теряя связь с науками, философия вырождается в “служанку теологии”, а через нее религии. Теряя связь с художественно-мифолого-религиозным мировоззренческим комплексом, философия вырождается в “служанку науки”»<sup>2</sup>. Как ни стремятся некоторые философы вырваться за рамки мифа и мудрости, рационального и иррационального — в философии этот путь бесперспективен, так как философия представляет собой целостное, синтетическое образование, основанное на всех формах духовного освоения бытия человеком. И в этом смысле понятие философии как любви к мудрости приобретает

<sup>1</sup> Чанышев А. Н. Мировоззрение и философия // Мысль и жизнь. Ч. 1. Уфа, 1993. С. 232.

<sup>2</sup> Там же. С. 237.

новый смысл, как бы реабилитируя значение этого древнего понимания для нашего времени.

Подводя предварительный итог, можно сказать, что моментом отсчета возникновения философии в культуре выступает ее оформление как особой формы теоретической рефлексии человека над бытием и над самим собой, которая основывается не только на рациональном способе мышления, но и на художественно-эмоциональном постижении бытия.

В этой связи разумным представляется вопрос: а во всех ли культурах философия реализовалась в таком виде, что, в свою очередь, сопряжено с проблемой времени и места возникновения философии.

Прежде всего, необходимо отметить (и это справедливо и для современного понимания философии), что указанное сочетание рационально-теоретического и ценностного подходов как характеристик философского предмета в конкретных культурах может реализовываться по-разному. Есть культуры, в которых на первый план выходят проблемы ценностно-эмоционального постижения мира и человека, есть, напротив, культуры, в которых в большей степени реализовалась ориентация философии на самовыражение именно как теоретического знания (с идеальным вектором, направленным в сторону науки). Но в любом случае философия ставит данные проблемы в предельной теоретической форме. Таким образом, разнообразие возникающих философских систем вовсе не разрушает относительного единства понимания сущности и задач философии, что остается справедливым и для ее сегодняшних трактовок.

Конкретная историческая точка отсчета начала философии вряд ли будет когда-либо определена, так как, во-первых, невозможно точно и однозначно установить сам момент рождения философии как особой формы сознания, отличающей ее от других форм, например от мифа, религии, науки и т. д. Во-вторых, как мы уже отмечали, существуют определенные отличия в понимании философии в разных типах культуры, и, соответственно, в этом случае возникновение философии в этих культурах будет определяться данным пониманием. Тем не менее, уже с момента своего зарождения в философии можно выделить некоторые особенности, которые справедливы для многих цивилизаций древности.

Прежде всего, философия везде возникает как некая форма предфилософии, представляя собой особое образование уже с зачатками философского подхода к миру, но несущее на себе печать мифологического и религиозного к нему отношения. Такая предфилософия представляет собой совокупность множества самых разнообразных знаний буквально обо всех областях человеческой деятельности, которые пока еще не выделились в качестве самостоятельных: от математики до медицины и косметики. Философия как таковая в данном образовании проявляется как структура, обеспечивающая связь всех этих знаний в относительно единое целое. Уже эта изначальная философская установка соединяет в себе рационально-рефлексивный подход с выработкой ценностно-мировоззренческих ориентиров для человека и с опорой при этом на всю совокупность взаимоотношений человека с миром, на все богатство возможностей (от рациональных до эмоционально-образных) постижения им мира.

Такая установка на целостность постижения бытия и в то же время относительная однородность философской проблематики (при разности выбора проблем конкретными мыслителями) давали основание связывать возникновение и формирование философии в некоторое единое целое, когда зародившиеся и существующие в различных регионах земного шара философские системы представлялись звеньями одной философской цепи, которая завершалась какой-то современной философской системой. Гегель отмечал, что развитие философии повторяет ход солнечного светила. Она формируется на Востоке, а на Западе расцветает как вершина философского мышления, полностью реализуясь в его собственной философской системе. Поэтому вся философия (как в ее истории, так и современная) представляет собой единую систему, которая определяется не конкретным самовыражением того или иного философского индивида, а постановкой и решением специфических для философии проблем. Философия развивается как становление человеческого самосознания.

Поэтому, по-видимому, не случайно, что то, что мы сегодня обозначаем философией, исторически возникает почти одновременно во всех существующих тогда цивилизациях. «При всех сложностях и разночтениях в хронографии философских учений существует почти общее согласие, что процесс ее становления развертывается на протяжении VII—III вв. до н. э.»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983. С. 85.

В этот период как преодоление шумерской мифологии и эпоса зарождаются философские представления о мире и месте человека в Вавилоне.

**В Иране** именно в этот период возникает зороастризм с его учением о зависимости устройства мира и торжества справедливости в нем от свободной воли человека.

Для **индийской** философии, если считать ее становлением преодоление предфилософских представлений, ошибочно именуемых «философией Вед», и «оформление шести систем индийской философии»<sup>1</sup>, — это также период VI—III вв. до н. э. В этот момент возникают классические ортодоксальные философские системы, такие, например, как веданта, йога, и неортодоксальные философские системы, такие как джайнизм, буддизм, санхья.

**В Китае** в этот же исторический период возникает конфуцианство (Конфуций — ок. 551—479 гг. до н. э.), лаосизм (Лао-цзы — VI—V вв. до н. э.), моизм (Мо-цзы) и другие варианты философского постижения мира от скептицизма до материализма и нигилизма.

**В Древней Греции** в VIII в. до н. э. в этот период Гомером и Гесиодом создаются первые элементы философского подхода



**Конфуций**

<sup>1</sup> Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983. С. 85.

к миру, космогонические системы орфиков, и, наконец, преодолением эпического предфилософского этапа становится философия досократиков — VII—V вв. до н. э.

По масштабам всемирного исторического процесса это действительно почти одновременные события, и хронологическое совпадение здесь не случайно, хотя более важным является, пожалуй, их «социальная одновременность». Именно это позволило немецкому философу К. Ясперсу говорить об осевом времени всемирной истории, которое характеризуется тем, что почти одновременно в рамках многих культур происходит резкий поворот истории и появляется «современный человек», человек философствующий. Он «осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения... В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей»<sup>1</sup>.

Указанная социальная одновременность была связана с тем, что данный период во всех указанных культурах характеризуется переходом от раннего к позднему рабовладению, которое сопровождается огромными изменениями общественного устройства (рост городов, развитие торговли, возникновение денежного капитала, частная собственность на землю и пр.). «Именно в таких условиях складывается философия, — причем не однократно и не одноактно,

---

<sup>1</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 32–33.

но в ходе длительного и сложного процесса – в Древней Греции, Индии, Китае, а также в доколониальной Мексике, где этот процесс был прерван, как и все развитие этой культуры, испанским завоеванием»<sup>1</sup>.

Таким образом, зарождение философии представляет собой своеобразный социокультурный взрыв самосознания человечества, отражающий кардинальные изменения, происходящие в сознании и мышлении человека, во всей культуре.

И здесь мы должны сделать необходимую оговорку, касающуюся излагаемого ниже историко-философского материала и связанную с тем, что становление философии мы будем рассматривать сквозь призму, прежде всего, развития античной философии Древней Греции. Прежде всего, это связано с тем, что в Древней Греции реализовалась та модель философии, по которой мы можем представить возникновение и развитие философии в наиболее чистом (классическом) виде. Естественно, что, анализируя какие-то иные, например восточные, формы философии, эта модель потребует своего социокультурного уточнения.

Так, например, одним из условий развития философии (наряду с преодолением мифологического сознания и разделением субъекта и объекта в познавательном процессе) выступают некоторые внешние социокультурные параметры, стимулирующие развитие философии как свободного мышления. Это давало повод Гегелю говорить о том, что

---

<sup>1</sup> Богомолов А. С., Ойзерман Т. И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983. С. 86.

истинное свободное мышление стало возможным лишь в Греции. «Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй ... философия поэтому начинается лишь в греческом мире»<sup>1</sup>.

В отличие от Древней Греции, развитие философии на Востоке осуществлялось в условиях деспотических государств, что не способствовало развитию свободного мышления. Это привело к тому, что развитие философии пошло несколько иными путями. В частности, здесь больший аспект приобретают проблемы, касающиеся внутреннего мира человека. Это реализуется либо в появлении религиозных форм философии, предпосылки которой основаны на вере в абсолют, а свобода мышления ограничена этими предпосылками, либо в развитии этико-эстетической проблематики, когда познание природы отступает на второй план. Гегель, может быть, и излишне категорично писал по этому поводу, что восточный народ убегает в «пустую абстракцию как в бесконечное; это встречается преимущественно у индусов, которые истязают себя и углубляются в состояние наиглубочайшей абстракции; так, например, индусы смотрят в продолжение десятков лет на кончик своего носа, а окружающие их кормят, они, таким образом, живут без всякого духовного содержания, кроме как знания абстракции; содержание этого знания есть, таким образом, нечто совершенно ко-

---

<sup>1</sup> Гегель. Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. М., 1993. С. 143–144.



нечное. Это, следовательно, не почва для свободы»<sup>1</sup>. Греческая философия с момента своего возникновения пытается понимать мир и человека на основе рационального постижения, и выражением этого становится построение множества рациональных систем, объясняющих тот или иной феномен природы и человеческого существования.

Присмотримся же более внимательно, что обеспечило указанную политическую и, как следствие, мыслительную свободу древних греков, приведших к становлению философии.

Гегель обращал внимание на то, что уже географическое расположение Греции являлось определенной предпосылкой для развития данного типа философии. Страна представляла собой территорию, расчлененную на множество островков земли. Здесь отсутствуют мощные реки, пронизывающие всю страну, большие горные перевалы, ее разделяющие. Отсутствие «массивности географических отношений», как указывал Гегель, обеспечивало на уровне духовного сознания реализацию принципа разнообразия и гибкости мышления, изначально присущих греческой философии.

В свою очередь, это косвенно повлияло и на государственное устройство Древней Греции. Поскольку ее территория представляла собой островки поселений, отгороженных друг от друга лишь невысокими горами и объединяемых общим выходом к морю, то это, с одной стороны, обеспечивало постоянный контакт племен,

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. М., 1993. С. 145.

но, с другой стороны, одновременно делало возможным развитие относительно локализованных общественных и культурных отношений, которые отличали данные поселения друг от друга. В результате возникло территориальное разделение страны на ряд мелких округов (кантонов). «Такой рельеф создавал благоприятные условия для той политической организации, которую греки называли полисом»<sup>1</sup>.

Относительная культурно-географическая неоднородность совокупности государств-полисов приводила к тому, что они жили между собой в постоянном соперничестве. Между полисами постоянно велись войны, что отражается в том факте, что в Греции никогда не заключали мира, а были лишь перемирия, которые, как правило, нарушались. Это сформировало особый характер греков, который иногда обозначают термином «атональность» (соревновательность). Греки соревновались между собой буквально во всем. Соперничество приобретало не только характер войн, но велось также в экономической, политической, культурной сферах. Своеобразной вершиной духа соревновательности становятся Олимпийские игры, в которых участвуют



**Вершиной духа соревновательности греков становятся Олимпийские игры**

не только характер войн, но велось также в экономической, политической, культурной сферах. Своеобразной вершиной духа соревновательности становятся Олимпийские игры, в которых участвуют

<sup>1</sup> *Боннар А.* Греческая цивилизация. Т. I. От Илиады до Парфенона. М., 1992. С. 32.

не только спортсмены, но и поэты, драматурги, певцы, плясуны и даже проводятся конкурсы красоты. При этом в большей степени ценится не материальная награда, которая, впрочем, была незначительной, но слава победителя. Постепенно это формирует особое духовное состояние личности древних греков, когда стыд и нежелание человека вызвать неодобрение со стороны равных себе, причем по любому вопросу, приобретают характер абсолютной ценности, так же как и желание проявить себя перед лицом соплеменников с наилучшей стороны.

И наконец, в качестве важнейшей предпосылки формирования греческой философии как становления свободного духа древних греков является выработанная ими такая форма политического правления, как демократия, которую Гегель оценивал как художественное произведение в политике. Хотя мы, конечно, должны оговориться, что это была демократия не для всех. Так, в V в. до н. э. в Афинах жили 130 тыс. граждан, включая их жен и детей, около 70 тыс. иностранцев и 200 тыс. рабов. При этом правом голоса обладали лишь мужчины из числа граждан, то есть около 30 тыс. Это была форма эгалитарной демократии лишь по отношению к меньшинству населения, и рабство было условием данной демократии<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Боннар А.* Греческая цивилизация. От Илиады до Парфенона. М., 1992. Т. I. С. 160. Избранность греческой демократии наглядно и ярко проявлялась в отношении положения женщины в обществе, которая была, например, лишена права голоса. В структуре греческой семьи женщина занимала положение первой среди служанок.

И тем не менее особенности политического устройства Древней Греции привели к активной политической и культурной жизни, к элементам демократии и публичности в принятии решений, что часто проявлялось в виде открытых споров и дискуссий. Указанная выше атональность пронизывает философию, которая принимает диалоговую форму, основанную на столкновении разных точек зрения. А это, в свою очередь, дает начало, с одной стороны, доказательному типу мышления, основанному на разработке разнообразных приемов и типов доказательств, что позже связывается с такой философской дисциплиной, как логика. А с другой – дополняет логическое доказательство психико-эмоциональными приемами воздействия на сознание человека, что приводит к становлению такой дисциплины, как риторика.

Культура Античности была проникнута идеей гармонии, которая распространялась также на все сферы жизни человека. Здесь не было господства, например культа грубой силы или физически бессильной интеллектуальности. Не случайно Диоген Лаэртский иронизирует по поводу Платона (от греч. платюс – широкий), настоящее имя которого было Аристокл, что еще неизвестно, получил ли он данное прозвище за ширину плеч, как победитель Олимпийских игр, или за ширину лба, как философ.

Таким образом, подводя некоторые итоги, можно сказать, что в Древней Греции становление философии было связано с рационалистическим преодолением мифологического сознания. Если в мифах такие проблемы, как, например, проблема добра и зла, блага, ответственности, и другие носят художественно-символический ха-

ракти, что, впрочем, не снимает момента интуитивных открытий и озарений, то философия постепенно стремится их ставить в рациональной форме, обосновывая и доказывая выдвигаемые утверждения. Одновременно философия воспринимает такую особенность мифа, как синтетическое воззрение на мир, соединяющее в единое целое реальное и идеальное, сознательное и бессознательное, рациональное и внерациональное. Установка мифа на целостное понимание бытия и места в нем человека глубоко пронизывает философию, отличая ее уже с самого начала от дифференцированного, предметного подхода наук. В философии субъект мыслительной деятельности, будучи личностью, не отбрасывается. Для философии становятся важными не только знания, но и сфера эмоциональных переживаний человека, от которых человек никогда не сможет окончательно освободиться.

Все это в совокупности дает нам еще один аргумент в пользу выбора именно античной философии Греции в качестве модели становления философии. Дело в том, что рационалистическая установка древнегреческой культуры, в центре которой находилась соответствующая философия, дала начало тому, что мы сегодня называем цивилизацией. Как писал по этому поводу Андре Боннар: «...Греческий народ был совершенно таким же народом, как и всякий другой... Его цивилизация распускалась и взращивалась на том же черноземе суеверий и мерзостей, на котором выросли все народы мира... Именно этот примитивный, левоверный и жестокий народ изобрел... цивилизацию — нашу с вами цивилиза-

цию»<sup>1</sup>. В этом плане греческая культура отразила фактор избрания человечеством рационально-технологического пути развития, связанного как с огромными достижениями, так и с просчетами, вплоть до угрозы самому существованию человечества. Нравится нам это или нет, но и сегодняшний мир развивается именно по этому пути.

Одновременно становящаяся греческая философия не абсолютизирует рационалистическую установку, и в ней большое место отводится и образному восприятию мира. Перед нами своеобразное гармоничное представление о мире, о месте человека в мире. Причем гармония мира представляется почти абсолютной. Главенствует разум, с помощью которого можно все объяснить и обосновать, а мир трактуется не только как нечто внешнее, но и как особое творение человека. Подобно тому, как музыкант улавливает в этом мире гармонию звуков, художник — гармонию цвета, скульптор — гармонию форм, поэт — ритмику мира, философ улавливает разумность бытия, раскрывающуюся для нас в виде системы понятий и категорий, в виде разумной логики бытия.

Греки преодолевают мифологическое сознание и создают философию как некую систему абстрактных понятий, осуществив тем самым переход от мифа к логосу. В центре греческой философии стоит диалектика как способ мыслительного связывания в единое гармоничное целое внешне несовместимых сторон предмета или явления, противоречий, содержащихся в них. Мир трактуется

---

<sup>1</sup> *Боннар А.* Греческая цивилизация. От Илиады до Парфенона. М., 1992. Т. I. С. 19–20.

ими как диалектическое единство идеи и материи, души и ума, является чувственно-материальным и управляется космическим Умом. Философия Античности натурфилософична, так как установка на целостное понимание мира, при нехватке конкретного материала для связывания всего разнообразия, всей мозаики бытия требует особого связующего материала в виде Разума. Античная философия дала начало развитию того, что мы называем европейской традицией в философии.

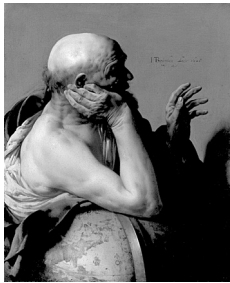
## Глава 2. Античная и средневековая философия

### § 1. Античная философия

Традиционно развитие греческой философии рассматривается как некий цикл от ее *зарождения через расцвет и зрелость к упадку*. Зарождение древнегреческой философии мы рассмотрели выше при описании процесса становления философии и выделения ее из мифа. Теперь остановимся вкратце на основных этапах ее развития.

В центре всего классического периода расцвета античной философии лежат представления и разработка учений о цельном чувственно-материальном Космосе.

**Этап ранней классики** (Фалес, Анаксимандр, Гераклит, Пифагор, Парменид, Анаксагор, Демокрит) характеризуется интуитивным рассмотрением чувственно-материального Космоса. Это своеобразная интуитивная натурфилософия.



**Гераклит.**  
Художник Хендрик  
Тербрюгген, 1628 г.

*Поиски первоэлементов* мира ведутся здесь в их материальных, реальных, осязаемых нашими органами вещах, явлениях и стихиях, которые окружают человека. Человек живет на земле, это его основа, поэтому, безусловно, верным было бы предположить, что это и основа Космоса. Однако земля неподвижна, а мир движется, значит, должны быть основы этой текучести мира, и их находят



в воде и воздухе. Но и земля, и вода, и воздух как бы всегда присутствуют, всегда есть, а в мире существует еще смерть и уничтожение, и в качестве такой стихии, отражающей данные процессы, выбирается огонь, который трактуется как особый элемент материи, подвижный и тонкий. В свою очередь, поскольку и огонь не был вечен, требовалось некоторое более абстрактное, хотя и менее чувственно-конкретное представление, отражающее вечность мира и материи. В качестве этого выступает эфир как особая разновидность огня-света.

Философы понимали, что любое явление, любой исследуемый объект многообразен и обладает свойствами, которые не всегда могут быть обнаружены чувствами. Поэтому ионийской традиции Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, разрабатывающих учение о физической материи как первичной по отношению к форме, противостоит пифагорейская традиция, в которой важное место занимает форма, с помощью которой материя, обладающая потенциальными свойствами, становилась конкретным предметом (оформлялась). Реализацией этого представления стало пифагорейское учение о числах.

Другие философы попытались совместить материю и форму. Представители элейской школы (Ксенофан, Парменид, Зенон и др.) утверждали, что первичной выступает именно форма. Напротив, атомистическое направление (Левкипп, Демокрит) отдавало примат материи. В результате дискуссий возникает синтетическое направление, в рамках которого предпринимается попытка связать материю и форму, множественность и единство и рассмотреть их как взаимопереходящие друг в друга. Эмпедокл рассма-



**Демокрит.**  
Художник Хендрик  
Тербрюгген, 1628 г.

тривал такой переход как результат космических переворотов, которые осуществлялись с определенной периодичностью. Диоген Аполлонийский, напротив, — как постепенный переход одного в другое.

Все эти процессы, происходившие в умах философов, постепенно сформировали то, что мы сейчас называем основным достижением Античности, а именно *диалектику как особый метод рассмотрения объектов* с выделением в них про-

тивоположных сторон, но находящихся в единстве, как возможность синтетического, объединяющего рассуждения о многообразии окружающего нас мира, о разнородности процессов в нем.

Одно из центральных мест в античной философии занимает развитие *учения о логосе*. В обыденном значении логос не что иное, как просто речь, как некое упорядоченное обращение. Поэтому можно встретить данный термин в значении беседы, суждения, решения или даже всеобщего математического смысла, порядка. Кроме того, в греческой традиции логос рассматривался как жанр прозы, отличной от поэзии, а люди, работающие в данном прозаическом жанре, назывались логографами. В античной драме логос обозначал диалог действующих лиц, в отличие от хорового выступления. Однако в современную культуру входит иное понимание данного термина, прежде всего, его философская интерпретация. И здесь логос означает процесс

рационального (логического) проникновения мыслящего человека в смысл явлений, противостоящий нерациональному мышлению. Логос – это не речь обычного человека, а особое свойство чувственного Космоса. Он как нечто объективное, субстратное является выражением деятельности Космоса по упорядочиванию мира, это все, что противостоит хаотичному и бесформенному.

На этапе **средней классики** активно разрабатываются проблемы диалектики.

*Диалектика* рассматривается софистами (Протагор, Горгий и др.) как определенный прием обоснования доказываемых положений, часто вовсе безотносительно к их истинности в современном значении этого слова, что позволяет ее использовать часто для обоснования прямо противоположных утверждений. Такое использование часто обозначают как «негативная диалектика».

Однако в этот же период возникает и несколько иное понимание диалектики, разрабатываемое в сократовской философии (Сократ, Ксенофонт), которое можно обозначить как «позитивная диалектика», с которой многие исследователи и связывают начало философии как таковой. Не случайно в периодизациях историко-философского процесса предшествующий период называется досократовским, а философы, его представляющие, – досократиками.

**Зрелая классика** характеризуется более широким использованием диалектики, которая применяется ко всему чувственно-материальному Космосу. Платон расширяет сферу применения сократовской диалектики, используя данный метод применительно буквально ко всему, в том числе и к натурфилософской области. Ему удалось объе-

динить интуитивно-физическую данность и систему диалектически развитых категорий при описании чувственно-материального Космоса. С одной стороны, для Платона диалектика оставалась в сократовской традиции особым способом поиска истины. С другой – он строит собственное понимание чувственно-материального Космоса как синтеза ума и необходимости, идеи и материи. Материя трактуется как нечто неопределенное и бесформенное, а идея, напротив, – как нечто оформленное, ограниченное.

**В поздней классике** (Аристотель) разрабатывается мысль о *всеобщем становлении*, а идея выступает в качестве оформляющей силы. Порождаемый идеей облик вещи называется эйдосом (некая причинно-целевая конструкция). Весь Космос трактуется как огромный эйдос, причинно-целевая конструкция всего мира, «эйдос эйдосов», «идея идей» – «ум-перводвигатель». Он является причиной самого себя, он мыслящий, но и мыслим. Это некое самомыслящее существо. У Аристотеля, таким образом, «вечная



**Афинская школа.**

Художник Рафаэль Санти, 1511 г.

идея не просто является чем-то неподвижным и недеятельным, но все время находится в действии, в становлении, в творчестве, в жизненном искании, в преследовании тех или иных, но всегда определенных целей»<sup>1</sup>. Не существует вещи самой по себе и идеи

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. История античной философии. М., 1989. С. 75.

самой по себе, такое противопоставление чисто мысленное, реально они взаимно переходят друг в друга.

Период, который часто обозначается как закат античной философии, характеризуется рассмотрением чувственно-материального Космоса не как объекта, а как субъекта, в котором заключаются воля, чувства, аффекты, который осознает себя сам и который может быть творцом истории.

**В раннем эллинизме** (IV–I вв. до н. э.) выделяются три школы – эпикуреизм, стоицизм и скептицизм, которые по-разному стали трактовать чувственно-материальный Космос: не только как нечто объективно данное, но на него переносились и все субъективные человеческие переживания, в этом плане он рассматривался как «мировой субъект» (А. Ф. Лосев).

*Эпикуреизм* (Эпикур, Лукреций, Гораций) исходит из того, что любому ощущению, чувству должна предшествовать «ощутимость» как некое первосвойство, некая аксиома. Атомы стали мыслительными конструкциями, аналогиями осязаемости бытия, которые могли менять свое направление, а источник их движения находился в них самих. Такой же осязаемостью были и боги, которые уже поэтому ни от чего не могли зависеть: «ни они не воздействуют на мир, ни мир не может воздействовать на них»<sup>1</sup>.

Подлинным источником познания, который никогда нас не обманывает, являются чувства. Объективно существующие вещи «источают» потоки атомов, каждый из этих потоков внутренне содержит образ вещи, который запечатлевается в душе. Результат этого воздействия есть

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. История античной философии. М., 1989. С. 95.

ощущения, которые истинны, если соответствуют вещам, и ложны, если способны передавать иллюзорную видимость соответствия вещам. Ощущения являются основой для формирования представлений, которые сохраняются в памяти. Их совокупность может быть названа прошлым опытом. Имена человеческого языка фиксируют представления. Значением имен служат представления, соотнесенные через образ (поток атомов) с вещью.

Кроме обычных пяти органов чувств, Эпикур выделяет наслаждение и страдание, которые являются оценочным комплексом, позволяющим различать не только истину и ложь, но также добро и зло. Отсюда вытекает знаменитый *принцип свободы* эпикуреизма, который на самом деле выступает не просто как некоторая внутренняя активная позиция, а как выражение самого устройства мира. Это была не субъективная воля человека, но объективное положение дел. То, что способствует наслаждению, является добром, а то, что приносит страдание, является злом. Философия предназначена для познания путей к наслаждению и вместе с этикой — к счастью. Знание освобождает человека от страха перед природой, богами и смертью. Человек живет в мире страстей, должен иметь обоснованные убеждения, ценить любовь и дружбу, всячески избегать отрицательных страстей и ненависти, которые способны разрушить основы общественного договора.

*Стоицизм* (III в. до н. э. — III в. н.э.) по многим позициям существенно отличается от эпикуреизма. Стоики не принимали механистического атомизма эпикурейцев, согласно которому человек являлся таким же сцеплением атомов, как курица и червяк. По их мнению, атомизм прин-

ципиально не мог объяснить нравственную и интеллектуальную сущность человека. Не принимали стоики также и эпикурейской этики наслаждения ради наслаждения, противопоставляя ему спокойное восприятие мира таким, каковым он является.

Стоицизм просуществовал много веков, поэтому философская проблематика здесь претерпевала серьезные изменения. Круг проблем, который разрабатывался стоиками, был очень обширен, но основные моменты были связаны с исследованием проблем логики, физики и этики, которые считались тремя важнейшими частями философии. Это позволило стоикам образно представить свою философию в виде фруктового сада, в котором логика является защитной стеной этого сада, физика — его деревьями, а этика — плодами. Этот образ удачно показывает основную установку стоиков: целью и высшим предназначением философии должно стать обоснование нравственных представлений. Философия и философствование являются искусством практической жизни и руководством к таковой.

В *раннем стоицизме* придается огромное значение *проблеме смысловой значимости слова*. Смысл слова изначален. Это особое состояние (лектон), присущее только слову, некое осмысление существующего в виде особого организма. Только участие разума превращает звук голоса в осмысленный язык. Соответственно, *основой познания* является получаемое от воздействия предмета на органы чувств *восприятие*, которое меняет состояние нашей материальной души (Хрисипп) или даже «вдавливается» в нее как в воск (Зенон). Возникший в результате отпечаток-впечатление составляет основу представления и вступает

в связь с представлениями других людей. Представления будут истинными, если они одинаковы у многих людей, совместное переживание представлений является критерием их истинности. То есть понятия возникают как общее различных восприятий, как некое предвосхищение внутреннего логоса. Признание представления (а значит, и понятия) в качестве истинного связано с очевидностью его соответствия реальности и одновременно с одинаковостью способов установления такого соответствия у всех людей.

*Учение о природе* стоиков признает в качестве единственно достойного для философского исследования бытия только то, что действует или страдает, то есть тело. Существует два тесно связанных друг с другом основания бытия. Первое — пассивное, ему соответствует материя, второе — деятельное, это — форма, понимаемая стоиками как логос. Логос — это мировой разум, который одухотворяет материю, лишённую свойств, и тем самым вызывает её планомерное развитие. Он неразрывно связан с материей, пронизывает её. Именно поэтому все в мире происходит так, как задумано божественным логосом. В мире нет случайности, все происходит с необходимостью. И все же стоики считают свободу человека возможной. Но возможна она не для всех, а лишь только для тех, кто проникнет своей мыслью в божественный план. А такое подвластно лишь мудрецам. Так возникает знаменитая формула: «Свобода есть познанная необходимость». Действие или поступок, совершаемые в соответствии с познанными законами природы, общества, внутреннего мира человека, являются свободными.

*Этика стоиков* основана на признании счастья главной целью жизни человека, и в этой главной установке



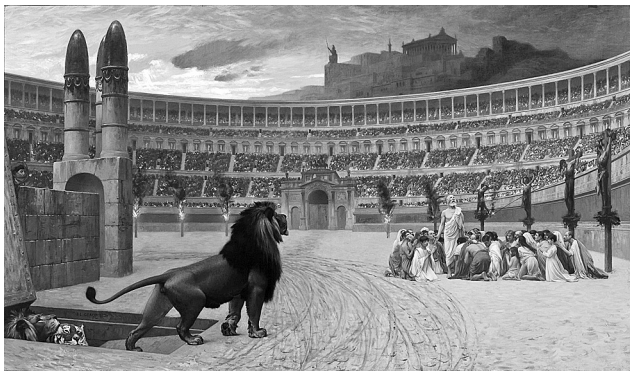
состоит ее сходство с этикой эпикурейцев. Но на этом все сходство и кончается. Счастье есть следование природе, внутренне разумное спокойствие, рациональное приспособление к окружающим условиям ради самосохранения. Благо направлено на сохранение человеческого существа, зло — на его уничтожение. Но не всякое благо одинаково ценно. Благо, направленное на сохранение физической жизни, по своей сути, является нейтральным, а благо, направленное на сохранение и развитие логоса, разума, является подлинной добродетелью и может быть оценено как моральное качество — добро (ему противоположное — порок). Предметы природы не подлежат моральной оценке. Все то, что способствует самосохранению двуединой сущности человека, является ценным. В соответствии с этим у стоиков возникает важнейшее понятие — долг, под которым они понимают морально совершенное поведение, опирающееся на рациональное следование природе, понимание ее устройства, знание ее законов.

*Средний стоицизм* представлен такими фигурами, как Панетий (180—110 гг. до н. э.) и Посидоний (135—51 гг. до н. э.), которые «переносят» стоическое мышление на римскую почву, смягчая его изначальную этическую жесткость.

Здесь активно разрабатываются проблемы теологии. Бог трактуется как логос, являющийся первопричиной всего, носящий в себе разумные зародыши всех вещей. Из разумности логоса следует целенаправленный ход вещей и событий. В среднем стоицизме получает дальнейшее развитие платоновская мысль о мире идей, и Космос перестает трактоваться только как нечто вещественное, а пони-

мается как отражение мира идей (Посидоний). Соответственно, Космос из вещественного организма превращается в организм вещественно-смысловой, в котором большое значение имеют внеразумные факторы, например судьба.

*Поздний стоицизм* связан с именами Сенеки (4 г. до н. э. — 65 г. н.э.), Эпиктета (50–138 г. н. э.), и Марка Аврелия (121–180 г. н. э.). В центре философских исследований здесь стоят *моральные вопросы* и проблема жизненной ориентации человека. Изменяется представление о личности. До этого человек рассматривался как наивысшее произведение природы. Жестокая эпоха данного периода, связанная, в частности, с усилением гонений на возникшее христианство, порождает *трактовку человека как существа ничтожного и одновременно беспомощного*. Но все же многие идеи позднего стоицизма были приняты



**Последняя молитва христианских мучеников.**  
Художник Ж.-Л. Жером, между 1863–1883 гг.

потом христианскими мыслителями и даже писателями эпохи Возрождения.

В это время расширяется *понятие рабства*, которое уже не связывается только с физическим и экономическим подчинением одного человека другому. Так например, Сенека уже трактует рабство очень широко, включая в это понятие рабство перед страстями, пороками, вещами. Более того, телесное рабство может сопровождаться в самосознании индивида внутренней духовной свободой. Человеческая душа свободна и даже бессмертна. Живет она в оковах тела, которое может быть отнюдь не совершенным. Поэтому человек волен освободить из оков грешного тела бессмертную душу, совершив самоубийство. Сенека пытается освободить человека от страха перед смертью, уравнивая позиции жизни и смерти как с необходимостью присущие человеку, одного без другого не бывает. Страх смерти снимается оптимистическим мотивом: кто не жил, тому и не умирать.

Эпиктет, разделяя взгляды Сенеки, выстраивает на этом различии телесной и духовной свобод концепцию, согласно которой человек является специфически разумным и волевым существом, обладающим свободой разума и воли, все остальное, кроме этого, у него можно отнять. Эта идея была подхвачена христианством, за исключением того, что свободы человек мог достигнуть после смерти, и даже бессмертие души полагалось не каждому человеку, а лишь избранным, которые в смирении и безгрешно, под промыслом божьим прожили свою жизнь. Пришлась по душе христианству и абстрактная концепция равенства Сенеки: люди равны друг другу как существа природные.

В христианском учении равенство обеспечивается одинаковым отношением людей к Богу.

В связи с этим у стоиков возникает своеобразное отношение к философии. *Философия* понимается как своеобразный путь к формированию устойчивого к невзгодам жизни характера, путь, который приведет к избавлению души от брэнного, ничтожного, грешного тела, принесет истинную свободу человеческой души. Вся философия стоиков сводится к прикладной (или практической) философии; метафизика, теория познания, логика их мало волнуют. Знание природы при этом необходимо для выполнения основной этической установки: жить в согласии с природой.

Последний римский стоик Марк Аврелий рисует мрачную картину состояния римского общества, которая характеризуется отсутствием идеалов, что порождает в человеке пессимизм и апатию. Одновременно он в своих философских произведениях и в своей практической деятельности как император пытается преодолеть те негативные следствия, которые может повлечь за собой данная ситуация в обществе. Поэтому жестокость и строгость стоической позиции он применяет, прежде всего, к самому себе, проповедуя будущий христианский принцип «отвечать на зло добром» или, в более мягком варианте, хотя бы не уподобляться в своих поступках поступкам злых людей<sup>1</sup>. Ему удалось смягчить римские законы и отношение к различным слоям населения, в частности создав институт опекунства для бед-

---

<sup>1</sup> Ренан Э. Марк Аврелий и конец античного мира. Репринтное воспроизведение издания Н. Глаголева. СПб., 1991. С. 15.

ных, больных детей, возведя в ранг закона отношения между рабом и рабовладельцем, ограничив тем самым хоть как-то произвол последних. Даже знаменитые римские зрелища он попытался запретить или хотя бы смягчить, чем вызвал недовольство населения. «Когда он вооружил гладиаторов для отправления их на великую германскую войну, это почти вызвало возмущение. Толпа кричала: “Он хочет лишить нас удовольствий, чтобы заставить нас философствовать”»<sup>1</sup>.

Период императорства Марка Аврелия является, может быть, единственным в истории человеческой культуры, когда философы становятся правителями общества. Он попытался осуществить идеи Платона, сделав философов своеобразным привилегированным сословием, окружив себя ими. «Осуществилась мечта Сенеки, и философы стали властью в государстве, известным конституционным учреждением, тайным советом, имевшим огромное влияние»<sup>2</sup>. Тем самым Марк Аврелий сделал попытку построить управление обществом на принципах рациональности. Именно этот период принято считать окончанием становления знаменитого римского права.

*Скептицизм* — третье направление раннего эллинизма, наиболее крупными представителями которого были Пиррон из Элиса (365–275 гг. до н. э.) и Секст Эмпирик (200–250 г. н.э.).

Представители данного направления последовательно проводят общий принцип раннего эллинизма, а именно

---

<sup>1</sup> Ренан Э. Марк Аврелий и конец античного мира. Репринтное воспроизведение издания Н. Глаголева. СПб., 1991. С. 24.

<sup>2</sup> Там же. С. 29.



**Пиррон**

принцип относительности всего нас окружающего, наших мыслей и наших действий. Он становится своеобразным общим методом исследования любых явлений и действий человека. Соответственно, это приводит к отрицательной познавательной программе, и в основу философского подхода закладывается положение о том, что необходимо не познавать, а просто жить, не высказывая никаких претендующих на истину суждений и сохраняя

внутреннее спокойствие. Следствием такой установки явилось отрицание самоценности почти всей предшествующей истории философской мысли. Однако скептицизм имел и положительное значение благодаря тому, что он остро поставил проблему знания и истины, обратил внимание на возможность одновременного существования различных мнений, выступая против догматизма и абсолютизации какой-то одной истины.

Несовершенство органов чувств человека, его ничтожность перед величием природы, историческая ограниченность и относительность знания были возведены скептиками в оценочные принципы, сквозь призму которых был вынесен приговор философии: «Философия не способна дать адекватное знание». Собственную неудачу в области философского познания, собственное бессилие перед не раскрывшейся для них истиной они лицемерно перенесли на всю философию в целом по принципу: «Если я

чего-либо не знаю, то этого не существует». Скептицизм как философское направление стал симптомом угасания творческой мысли греческих мыслителей.

**Период упадка античной философии** (I–V вв. н. э.) включает в себя не только греческую, но и римскую философию. Основные его представители – это Плотин (205–270), Порфирий (233–303); сирийский неоплатонизм в лице Ямвлиха (умер ок. 306–337), Салюстия (сер. IV в.) и Юлиана; афинский неоплатонизм в лице Плутарха, Гиерокла, Сириана, Прокла.

У Плотина развивается учение о функционировании логоса как некой мировой предначертанности. Логос – это мировая душа, а точнее, ее деятельностная характеристика. С одной стороны, логос суров и проявляется как необходимый закон, с другой – организация Космоса через логос недостаточна. Логос совершенен лишь в чистом виде, поэтому его проявления могут быть столь разнообразны, что включают в себя и все несовершенства мира. С этого момента понятие логоса прочно входит в теологию, где оно переосмысливается как Слово Живого Бога. Бог окликает вещи, вызывая их из небытия. Жизнь Иисуса и есть воплощение Бога в мир через логос. «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и слово было Бог. Оно было в начале у Бога» (Еванг. от Иоанна. Гл. 1). То есть логос – это фактически вся совокупность божественной мысли, но он одновременно и процесс выражения, произнесения мудрости, божественного слова.

В этот же период происходит дальнейшее развитие представления о Космосе как самостоятельном мировом субъекте, а не как о субъекте с перенесенными на него человеческими свойствами. Космос рассматривается как живое, одушевленное существо. Это некоторое возвращение к мифу,

но уже на новой ступени, обогащенное предшествующими философскими рассуждениями. «Античная философия... началась с мифа и кончилась мифом. И когда был исчерпан миф, оказалась исчерпанной и сама античная философия»<sup>1</sup>.

Результатом этого процесса стали многочисленные направления первых веков нашей эры, которые называются *синкретизмом* и которые подвергают сомнению философские достижения Античности, перерабатывая их с учетом такого неантичного явления, как христианство. Синкретизм стал этапом перехода от Античности к ранней средневековой патристике, который включал в себя элементы и того и другого философских периодов. С одной стороны, основу бытия составляет личность, которая выше Космоса, это божественная личность (христианские идеи). С другой — Бог трактуется как существо, а поэтому ему могут быть присущи и свойства любого существа, в том числе и несовершенные (остаток античной мысли). «Так красиво, но бесславно и так естественно и трагически погибла тысячелетняя античная философия, которая часто и глубоко влияла на многие явления последующих культур, но которая как живое и цельное мироощущение погибла раз и навсегда»<sup>2</sup>.

## § 2. Средневековая философия

Гибель античной философии следует понимать как исторически неизбежный результат в развитии философской мысли, который был органически и неразрывно связан с вхождением человечества в новую цивилизацию.

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. История античной философии. М., 1989. С. 42.

<sup>2</sup> Там же. С. 202.



Специфика европейского варианта новой цивилизаций была обусловлена возникновением и развитием христианства. Конец античной философии – это конец языческой цивилизации. Однако античная философия дала начало развитию того, что мы называем европейской традицией в философии.

Непосредственным предшественником патристики принято считать **Филона Александрийского** (ок. 20 г. до н. э. – ок. 40 г. н.э.). Филон, опираясь на гераклитовское представление о логосе как об упорядочивающем начале чувственно-одушевленного Космоса, дает этому теологическую интерпретацию. Логос у него увязывается с образом Бога-творца, что отвечает запросам формирующегося в этот период христианства. В последнем смысле логос либо отождествляется с первобожеством, выступая как своеобразное свойство Бога, его Разум, совокупность его совершенств, либо рассматривается как особая подструктура божества, его «нижняя» часть, «второй бог», задачей которого является осмысление мира. Это посредник между абсолютным существом и миром, бестелесная реальность, способная активно влиять на материальный мир. Бог с помощью логоса, посредством его творит мир, вносит в него разумность<sup>1</sup>. Сначала Бог творит из ничего бесформенную, мертвую материю, затем из нее по идеальным моделям из области логоса создает вещи, облакая их в идеальную форму. Так платоновские идеи становятся у Филона мыслями Бога. Филону принадлежит заслуга разработки основ

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980. С. 87–89.

христианской этики. У человека имеется три измерения жизни: физическое (стремление к удовлетворению животных потребностей), разумное (стремление к удовлетворению душевных и интеллектуальных потребностей) и духовное. Поэтому душа человеческая, так же как и тело, смертна и грешна. Жизнь в вере дает путь к спасению для людей, проживших жизнь под промыслом божьим. Добродетельные поступки — это поступки в соответствии с волей Бога. Христианская мораль неотделима от веры и религии. Тем самым Филон закладывает традицию полемики с Античностью в том, что касается утверждений о возможном бессмертии души (Платон).

Другая группа философов, таких как **Климент Александрийский** и **Ориген**, разрабатывает проблему соотношения философии и знания. Они стоят на позиции, что союз философии и знания возможен и даже укрепляет позиции разума, но фундаментом последнего, тем не менее, выступает лишь вера. **Тертуллиан** отрицает даже такое соединение философии и христианской веры. Сам факт существования веры и верующих людей делает любое обращение к философии для обоснования веры бессмысленным. Чем проще человеческая душа, чем меньше в ней знаний, тем короче путь к Богу. Любые философские учения способны только загрязнить первоначальную чистоту христианской веры.

С творчеством такого философа, как **Аврелий Августин**, связывается «золотой» век патристики. Философ считал, что существует два источника зла: первый — греховность самого человека, свободная воля которого преступила божественный закон, второй — стремление государства стать выше церкви. История человечества есть история борьбы

царства света (божественное, духовное царство) с царством тьмы, дьявола (государство). Царство света – это град божий. Царство тьмы основано на любви к самому себе и ненависти к другому. Падение Рима есть закономерный результат распада империи дьявола. История продолжается и окончится полным торжеством христианства, после второго пришествия, Страшного суда наступит вечное блаженство для определенной части грешников (не для всех).

Из творчества Августина особо можно выделить тот факт, что им фактически была основана герменевтика как особого рода искусство толкования священных текстов. Он высказывает первые семиотические идеи. У него есть четкое определение знака (знак есть материальный, воспринимаемый органами чувств объект для обозначения предмета речи), разделение искусственных и естественных знаков, многие логические идеи. Он впервые в явном виде определяет фундаментальную герменевтическую категорию «понимание», говоря о том, что «понимание есть переход от знака к значению», переход, во время которого осуществляется познание значения путем запечатления в душе представления о воздействующем на нее знаке.

Переход от патристики к схоластике (как центральному звену средневековой философии) осуществляется в трудах **Северина Боэция** (ок. 480–524), который перевел на ла-



**Святой Августин в келье.**  
Художник *Сандро Боттичелли*, 1490 г.

тинский язык основные произведения Аристотеля, тем самым перекинув смысловой мостик между Античностью и Средневековьем. Именно он обнаруживает в Античности проблему универсалий, которая красной нитью пройдет через всю схоластику.

И наконец, центральным звеном средневековой философии (как мы уже отмечали) выступает мощнейшее направление схоластики, которое мы рассмотрим несколько подробнее.

Начальный период схоластики связан с императором Юстинианом, который в начале VI в. закрывает языческие школы. Вместо этого открываются школы монастырские, епископальные (при кафедральных соборах), придворные. Эти школы становятся центрами распространения христианского учения в различные регионы Европы.

**Иоанн Скот Эриугена** (ок. 810 — ок. 877) считается основоположником схоластики. В своих трудах он исходит из идеи объединения Бога и природы (пантеизм) и закладывает принципы апофатического богословия, соединяя их с принципами катафатического богословия. С одной стороны, Бог не обладает свойствами несовершенного реального мира, с другой стороны — любое наше утверждение о Боге должно выражать восхищение ему как высшему существу. Поэтому земной порядок вещей соответствует божественному, и светское политическое и государственное устройство органически встроено в общее целое разумно устроенного по божественному установлению мира; истинная власть и истинная философия не должны противоречить друг другу, потому что истинная философия есть религия, философствование вне веры невозможно.

Один из выдающихся мыслителей XII в., **Пьер Абеляр** (1079–1142), участвуя в знаменитом средневековом споре об универсалиях, отстаивает **номиналистическую** позицию, утверждая, что реально существуют отдельные вещи и универсалии возможны как абстрактные понятия, существующие в разуме. Разум у него обладает относительной автономией. Священное Писание не подлежит рациональному истолкованию, а церковная догматика и авторитеты церкви, основанные на рациональном их толковании, могут подвергаться критике. Последнее послужило причиной осуждения произведений Абеляра церковью.

*Средняя схоластика* (с XI в.) характеризуется бурным ростом университетов, которые традиционно имели четыре основных факультета: философский, теологический, юридический и медицинский. Философское образование было обязательным для студентов всех факультетов, что и определило тот факт, что здесь работало большинство крупных философов.

Бонавентура (1221–1274), отличая философию от теологии, считает, что теология начинается там, где кончается философия. Высшую причину всего – Бога – нельзя исследовать философскими методами, рациональными приемами. У теологии иные предпосылки – вера и откровение. Даже выстраивая свои доказательства (вроде бы, по сути, рациональные приемы), Бонавентура в основание их вводит предположение о внутренне присущем человеческому разуму знании о существовании Бога. Это знание является следствием веры, которая выше всякого знания. Человеческое познание, согласно Бонавентуре, направлено на сотворенный Богом мир, поэтому всякое

познание есть познание Бога. Он разделяет познание внешнего мира (как творение Бога), которое осуществляется рационально, путем чувственного созерцания. Результатом этого становятся практически полезные знания. Познание Бога возможно лишь в результате особой психической погруженности человека в предмет его размышлений и веры в Бога в момент особого мистического озарения. Здесь Бог приходит к человеку, соединяется с ним, поэтому это наивысшая ступень знания.

Позиции крайнего номинализма в споре об универсалиях придерживается Абельяр. Универсальность, с его точки зрения, может быть приписана только словам. В процессе рассуждения мы говорим только о словах, а не о вещах. Но слово имеет двуединую сущность: материальный знак, воспринимаемый органами чувств, и идеальное (логическое, мысленное) содержание. В универсалии мыслятся свойства, приписываемые идеальному содержанию. Поэтому универсальных сущностей в реальности не существует, в ней существуют только индивидуальные сущности (единичные вещи). Универсальные понятия являются результатом абстрагирующей деятельности разума.

**Роджер Бэкон** (1215–1292) закладывает основы рационального и методического познания действительности, создавая предпосылки опытного естествознания. Известны его работы в области оптики, он предсказал изобретение телескопа, мечтал о создании судов без гребцов и многих других удивительных для того времени аппаратов. Знание, по Бэкону, должно приносить пользу людям и может облегчить их жизнь. Поскольку разум не является формой достоверной проверки и может нас обмануть, то высшей

формой такой проверки выступает у него опыт. Обсуждая проблему соотношения философии и теологии, Бэкон стремился смягчить обычное для того времени резкое противопоставление их друг другу. Постигание духовных предметов по природе своей мистично, но опыт, знание и философия не могут противоречить вере, потому что они являются следствиями божественного откровения<sup>1</sup>. Своеобразным венцом знания, который возвышается над всеми науками, является философия морали, цель которой направлена на выработку принципов создания таких условий жизни, которые обеспечат царство добра.

Самым знаменитым представителем схоластики принято считать **Фома Аквинского** (1225/26–1274), и это действительно так.

Опираясь на наследие Аристотеля, он ставит перед собой задачу с помощью трудов последнего довести до совершенства утверждения христианской веры, что, в свою очередь, приведет к расцвету теологии. В связи с такой задачей он фактически переосмысливает по-новому всю известную философскую проблематику.

Прежде всего, это касается *проблемы соотношения философии и теологии*. В философии главным является аргументированная



**Фома Аквинский.**

Художник Карло Кривелли,  
1476 г.

<sup>1</sup> Соколов В. В. Средневековая философия. М., 1979. С. 334.

деятельность разума, обеспечивающая правильность и надежность философских доказательств. В теологии главным аргументом является ссылка на авторитет священных текстов или предания. Для философии же, наоборот, «обращение к авторитету является слабейшим из аргументов»<sup>1</sup>. Тем не менее, философия и теология могут выступать в союзе, который полезен для обеих сторон. Философия способна предоставить полезное знание о божественной сущности, использование которого поможет праведному человеку в достижении непосредственного созерцания Бога. С другой стороны, построение, например, подлинной этики человеческого поведения не может опираться только на философское учение о нравственности, оно должно быть обогащено христианскими нравственными представлениями и, в конце концов, подчинено им. Таким образом, философия – это не просто служанка богословия (как обычно трактуют выводы философа), а особое образование, которое «образует преддверие христианской веры (*praecambula fidei*)»<sup>2</sup>.

Следующая проблема, которой занимался Аквинат, – это различие *сущности* и *существования*.

Он считал, что мы можем понимать что-либо, иметь понятие о нем, но ничего не знать о его существовании в реальности, приводя примеры различных детских (то есть не основанных на опыте, не переживших, не знающих) представлений. В этом случае приписывание какой-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. М., 1997. С. 219.

<sup>2</sup> *Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979. С. 349.



либо сущности предиката существования и обнаружение предмета, обладающего одновременно этими двумя характеристиками, является случайным обстоятельством. С необходимостью совпадение сущности и существования происходит только в Боге. Отношение между ними можно обнаружить в любых конечных вещах, которые потому и конечны, что имеют обязательно реализующуюся возможность прекратить свое существование. В небесных же явлениях совпадение сущности и существования вечно и неизменно.

Особое отношение к философии наиболее ярко видно при решении Фомой Аквинским *проблемы бытия Бога*. Он выдвигает пять способов доказательств, которые опираются на идею творения.

Первый способ основан на мысленном ходе, направленном от существования движущихся конечных вещей к наличию общего источника («толчка») их движения, «неподвижного перводвигателя».

Второй исходит из убеждения невозможности существования бесконечной иерархии действующих причин, существует одна побуждающая причина, творчески производящая весь конечный мир следствий.

Третий довод связан со случайным характером изменения конечных вещей и процессов действительности, которые должны объединяться необходимой причиной.

Четвертый способ направлен от наблюдения степеней совершенства существующего мира к убеждению в наличии высшей степени совершенства.

Пятый путь доказательства отсылает к целесообразности устройства мира, такое устройство подводит челове-

ский ум к выводу о существовании высшей целесообразной причины, которая упорядочивает всю наблюдаемую человеком природу.

Смысл всех пяти доказательств заключается в том, что «мир открывается размышляющему уму как зависящий от предельной реальности, которую он называет Богом»<sup>1</sup>. Убеждение Аквината в необходимости рациональных доказательств бытия Бога еще раз подчеркивает значение и ценность разума и философии в делах веры и теологии.

Особую позицию занимает Фома и в споре об универсалиях, придерживаясь позиции умеренного реализма. «Сущее», согласно его концепции, является категорией для обозначения двух родов бытия: логического и реального. Логическое сущее выражается с помощью логической связки «есть» или «суть» (третье лицо множественного числа глагола «быть»), которая функционально предназначена для соединения двух понятий в новой логической форме – суждении. Реальное сущее есть все существующее. Бог есть абсолютное бытие, в котором сущность и существование с необходимостью совпадают. Сотворенный мир обладает возможностью бытия, и, если она осуществлена, это лишь отблеск божественной сущности. В реальном мире возможно несовпадение сущности и существования.

**Уильям Оккам** (между 1280 и 1290 – 1349) – представитель критического номинализма в поздней средневековой схоластике.

---

<sup>1</sup> *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. М., 1997. С. 232.

По его мнению, *универсальные понятия* становятся возможными лишь на уровне абстрагированного знания, которое отлично от знания интуитивного, характерного для случайного постижения мира. Универсалии, с его точки зрения, не имеют реальной субстанциональной основы и не могут существовать вне ума. Они не содержатся также в единичных вещах в качестве особой субстанции. Если бы они содержались, то это повлекло бы за собой нежелательное умножение сущностей. Универсалии существуют только мысленно.

По-новому решается Окхамом проблема *соотношения сущности и существования*. С его точки зрения, нет никакого смысла различать эти понятия. Логика его рассуждения строится на том, что если нечто уже существует, то приписывание ему свойства существования не привносит никакого нового знания. Таким образом, как мы видим, в средневековой философии спор об универсалиях не решается однозначно в чью-то пользу. С одной стороны, часть философов говорят о совпадении сущности и существования в Боге и несовпадении в реальном, т. е. сотворенном, мире, с другой стороны, как у Оккама, возможно полное совпадение.

Подводя итог анализу средневековой философии, необходимо выделить узловые пункты ее развития.

1. Особенностью этой философии является то, что она реализуется в культуре на этапе перехода от языческой религии, основанной на признании множества богов, к религии монистической.

2. Центр философской проблематики переносится от чувственно-материального Космоса, определяюще-

го мировоззренческую направленность исследований, к исследованию проблем бытия Бога и лишь в этой связи соотношением с ним реальности. Философские и теологические концепции приобретают монистический характер, когда все определяется единственным божественным началом.

3. Одной из центральных проблем Средневековья становится спор об универсалиях. Варианты его решений различны. *Умеренный реализм* Боэция: универсалии бестелесны и существуют только в общем (родах и видах реальности), но не в индивидах. Универсалии — это понятия, выделяющие и обобщающие характеристики рода и вида. Своеобразный *ультрареализм*: каждому имени соответствует реальная сущность. Последовательное проведение данной точки зрения заставляло утверждать, что даже слову «ничто» соответствует нечто, «некий недифференцированный материал». Этому соответствует ультраноминализм: общее существует только в разуме, в действительности существуют только единичные вещи. Разум для удобства именованья и использования слов языка образует общую идею, с которой соотносит определенное слово. И наконец, свое *крайнее выражение* номинализм находит в утверждении, что универсалии являются только лишь словами. В этом случае проблема соотношения разума, языка и действительности даже не ставится (не может быть поставлена ввиду абсолютной теоретической бесплодности такой позиции).

4. Схоластическая средневековая философия именно благодаря тому, что она берет на себя роль «служанки теологии», вырабатывает чрезвычайно тонкие методы обоснования и доказательства, которые далеко перерастают

«прикладное» теологическое значение, способствуя становлению диалектики и логики, развитию самой методики обоснования знаний. Это не мертвое царство схоластики, а проявление, напротив, возможностей мышления реализовать свои потенции даже в жестко ограниченных (религиозных) рамках<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> С такой же ситуацией философия сталкивается, когда она функционирует в условиях жесткого идеологического диктата, который тем не менее не в силах полностью остановить ее развитие как свободной мысли.

### Глава 3. Философия эпохи Возрождения и Нового времени

Данный исторический период можно разделить на следующие культурно-исторические пласты:

*Гуманизм*, связанный с такими именами, как Леон Баттиста Альберта, Лоренцо Балла, Эразм Роттердамский, Монтень, Томас Мор и др. Это время отвержения догматической схоластики, критики средневекового мышления как погрязшего в теологических и логических увертках и обоснования идеи возрождения человека из духа Античности. Гуманистическое течение, ярко характеризующее всю эпоху Возрождения, представлено такими философами и поэтами, как **Данте Алигьери** (1265–1321) и **Франческо Петрарка** (1304–1374). Уже сам факт, объединяющий в творчестве одного человека поэзию и философию, является знаменательным, как бы указывает на путь гармонии, по которому должен идти каждый человек. Как



**Данте и Вергилий в аду.**  
*Художник Вильям Бугеро,  
1850 г.*

в своих поэтических произведениях, так и в философских трактатах мыслители проводят идею ценности земной жизни, критического отношения к официальной религии и ее представителям и главное — постулируют новое отношение к человеку, его чувствам, его месту в мире. По всей Италии возникают кружки гуманистов, в которых обсуждаются и развиваются эти взгляды и которые становятся в оп-

позицию к религии и университетам, придерживающимся схоластических традиций.

Человек у гуманистов ставится в центр вселенной и выступает как творец самого себя. Это не просто природное существо, он господин природы (Пико). Это, в свою очередь, приводит к изменению морально-этических построений, которыми должен руководствоваться человек. В основе – принцип равенства всех людей, а доблести человека оказываются важнее происхождения. Утверждаются анти-аскетические ценности и проповедуется необходимость чувственности и наслаждения человека, что позволяет говорить о возрождении гуманистического эпикуреизма.

Отношение к человеку как к творцу самого себя порождает и иное отношение к искусству, которое и рассматривается как выражение творческих потенций человека. Именно здесь человек уподобляется Богу и творит. В рамках натурфилософских построений утверждается пантеизм, в котором Бог как бы сливается с природой, а природа представляется единым целым, в котором все взаимосвязано.

Здесь же следует выделить представителей итальянской философии (Телезио, Бруно, Кампанелла, Пьеро Помпонаци, Патрици и др.) данного периода, которая выступает в этот период как особая, гуманистическая тенденция, базирующаяся на идеалах античной культуры. Происходит «переоткрытие» Платона и развитие идей Аристотеля и его последователей. Философы специально исследуют проблему человеческих чувств и взаимоотношений, рассматривая человека как целостное существо, которому присущи и разумность, и аффекты («страсти души»).

**Реформация** (Лютер, Кальвин, Мюнцер), повлекшая за собой переворот не только в светской, но и в духовной культуре. Духовный переворот в культуре пронизывает христианскую церковь. Слишком светское отношение к миру высших представителей церкви (епископат) и их чрезмерные требования власти, недостаточная образованность низшего слоя священников, церковные недостатки и всеобщий упадок нравов требовали обновления церкви. Догматический период развития христианства в Средневековье породил такую ситуацию, когда Священное Писание стало противоречить созданной католической церковью системе догматики, которая была недоступна большинству верующих и низшему слою духовенства. В рамках религии усиливается рационалистическая тенденция с элементами античного восприятия мира и ролью в нем человека.

Проявляется тенденция возврата к новозаветному учению, строящемуся на простых и понятных принципах и близкому к мирской жизни каждого человека. Следствием Реформации стали глубокие изменения в духовно-религиозной области, политическом ландшафте Европы и в экономико-социальных структурах. Возникший протестантизм в социальной сфере приводит к становлению новой этики, которая оправдывает труд в любой его форме, предпринимательство, которое становится нравственно обязательным и отражает стремление человека работать.

Дух Возрождения проявляется и в области **философии государства и права** (Макиавелли, Гоббс, Локк), в которой развивается учение о естественном праве и происходит разделение морали и политики.



Культура эпохи Возрождения, таким образом, характеризуется глобальной сменой общемировоззренческих устоев, по крайней мере, европейского сознания, на всех его уровнях — от религиозного до художественно-эстетического, от философского до обыденного. В центре возрожденческого мировосприятия оказывается уже не Космос Античности, не Бог Средневековья, а человек.

Для характеристики тех изменений, которые происходят в философии, можно в качестве примера рассмотреть творчество одного из наиболее последовательных и глубоких мыслителей эпохи Возрождения, **Николая Кузанского** (1401–1464), с именем которого связывают переход от средневекового к ренессансному стилю мышления<sup>1</sup>.

Кузанский в своем творчестве синтезирует идеи неоплатонизма и пифагореизма, интерпретируя их в духе витающих в воздухе идей Возрождения. Как последовательный диалектик, Николай Кузанский разрабатывает важнейший методологический принцип диалектики: совпадение противоположностей в едином предмете. Это приводит его к антитеологической трактовке Бога не как единого творца, который творит все, а к монизму иного рода, когда единое становится всем. А отсюда вытекает совершенно оригинальный вывод о том, что единое не имеет противоположностей, а значит, тождественно беспредельному и бесконечному. Соответственно этому понятие бесконечного становится мерой всего сущего. Мир у Кузанского не бесконечен, так как в центре его находится Бог, который

---

<sup>1</sup> *Соколов В. В.* Европейская философия XV–XVII веков. М., 1984. С. 41–64.

одновременно его и ограничивает. Но этот мир нельзя мыслить, конечно, так как он не имеет пределов, не замкнут.

Оригинально, обгоняя последующие учения Нового времени, трактует Кузанский и проблему пространства и времени.

Человек рассматривается Кузанским как особый микрокосмос, как своеобразное подобие природы и Бога. Человек воспроизводит в себе окружающий его мир, подобен ему. Человеческий ум состоит из системы способностей, главными из которых являются чувство, рассудок и разум. Чувство и ощущение обеспечивают волевую установку — инициативность. Рассудок взаимодействует с ощущениями, но это характерно и для животных. Главная же его функция — быть посредником между ощущением и разумом. Поэтому именно разум (интеллект) — главное отличие человека от животных.

*Наука эпохи Возрождения* (Леонардо да Винчи, Коперник, Галилей, Кеплер и др.). В эпоху Возрождения формируются основы современного естествознания, современный образ науки. Тезису Фомы Аквинского «малое знание о высочайших вещах лучше, чем самое подробное знание о вещах низких и мелких» Галилей противопоставляет такой принцип: «Я предпочитаю найти одну истину, хотя бы и о незначительных вещах, нежели долго спорить о величайших вопросах, не достигая никакой истины»<sup>1</sup>. Для

---

<sup>1</sup> Швырев В. С. Проблема отношения науки и метафизики в современной англо-американской философии науки // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60–70-х годов XX века. М., 1983. С. 30–31.

Кеплера и Галилея наука занимается отношениями, которые можно выразить числом, в математической форме, а традиционно считавшиеся ранее научными вопросы о сущности мира, о смысле жизни и т. д., по крайней мере, отодвигаются на второй план как не поддающиеся научному анализу.



Памятник Николаю Копернику  
в Торуне, Польша

Идеи бесконечности мира развиваются **Коперником** (1473–1543), который создает совершенно новую астрономическую картину, ставшую в явную оппозицию к теологии. **Джордано Бруно** (1548–1600) развивает эту тенденцию и говорит о бесконечном Космосе, о творческой активности природы, а не Бога, развивая тем самым материалистическую линию в понимании мира. Это учение было признано еретическим, и Бруно был сожжен инквизицией.

Период позднего Возрождения генетически связан с начавшейся впоследствии эпохой научной революции. Творчество Коперника, Бруно и других ученых перевернуло направления научных исследований не только в астрономии, но и во всей науке в целом.

В обобщенной форме выразителями данного этапа становятся **Френсис Бэкон** (1561–1626), требовавший коренного преобразования наук и видевший в этом основную задачу философии; **Р. Декарт** (1596–1650), создавший картезианскую физику и ставший основателем новейшего рационализма в философии; **И. Ньютон** (1643–1727), ко-

торый подвел итоги научной революции, создав обобщающую физическую теорию, которая на долгие годы стала в определенном смысле адекватной картиной физического устройства мира. Результатом данных методологических установок, а также возникающих в данный период новых взглядов на природу является становление науки Нового времени, что наиболее полно было выражено в создании картезианско-ньютоновской физики и в становлении классической философии.

Для данной философской традиции, которую можно обозначить как исторический период от Декарта до Гегеля, характерным является представление о философии как о форме рационально-теоретического сознания, с помощью которой можно объяснить самые разнообразные явления духа и действительности. В ее основе лежит систематическое и целостное объяснение мира, которое основывается «на глубоком чувстве естественной упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармоний и порядков (доступных рациональному постижению)»<sup>1</sup>. Таким образом, главной особенностью этой философии выступает ее принципиальная установка на познаваемость мира, какими бы условиями ни оговаривался сам путь достижения истинности. Человек при этом рассматривался как особый субъект познания, очищенный от своих личностных характеристик и выступающий в качестве конструирующего мыслящего начала.

---

<sup>1</sup> Швырев В. С. Проблема отношения науки и метафизики в современной англо-американской философии науки // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60–70-х годов XX века. М., 1983. С. 30–31.

Роль разума (разума познающего субъекта) в классической философии столь высока, что реальность (как нечто независимое от человека) и ее конструирование умом совпадают, и случаи непонимания действительного положения дел являются результатом обмана или невежества. Поэтому философское размышление есть особая рефлексия, разновидность систематического мышления, познавательное пространство которого ничем не ограничено. Даже при самой разнообразной спецификации и наполнении ее конкретным философским материалом она выступает как особое размышление мыслителя над предельными основаниями устройства мира, месте человека в нем, над познанием и его границах, над нравственными, ценностными, рациональными ориентирами человеческой деятельности.

Соответственно, такое представление о философии приводило к тому, что перед нами предстают всеобъемлющие философские системы, которые включает в себя буквально все, что только может быть подвергнуто рациональному философскому исследованию.

И наконец, существенной особенностью классической философии выступает ее просветительский пафос, который не обосновывается субъективным стремлением философа поучать, а исходит из того, что, выдвигая ту или иную систему рациональных, этических или эстетических норм, мыслитель выступает от имени разума, с помощью которого он достиг высшей степени истинности. Правда, оборотной стороной просвещения выступало то, что рецепты философов приобретали порой менторский и схоластический тон и были иногда далеки от реальности, что придавало данной философии автономный, замкнутый характер. Если по-



Мыслю,  
следовательно, существую

пытаться выделить ключевые слова, которые кратко характеризуют классическую философию, то ими, безусловно, должны быть **Разум** и **Просвещение**.

**Рационализм философии Просвещения** наиболее ярко был выражен **Р. Декартом** (1596–1650), который открыто порывает со старыми традициями в философии и науке. Критерием истины у него выступает познающий разум и в связи с этим методологическая установка «никогда не принимать за истинное ничего, что я не познал бы таковым с очевидностью...»<sup>1</sup>. По отношению к науке необходим строгий и рациональный метод, позволяющий выстраивать ее по единому плану, что и позволит человеку осуществлять посредством научных достижений свое господство над природой.

В основании нового метода мышления лежит Разум, что позволяет мыслителю сделать свой знаменитый вывод: «Мыслю, следовательно, существую»<sup>2</sup>. Соответственно из этого вытекает положение о верховенстве разумного, умопостигаемого способа познания мира над чувственным способом и трактовка истины как особого субъективного и самоосознаваемого процесса мышления. Декарт строит теорию истины, которая базируется на субъектно-объектной трактовке процесса познания, в которой объекту проти-

В основании нового метода мышления лежит Разум, что позволяет мыслителю сделать свой знаменитый вывод: «Мыслю, следовательно, существую»<sup>2</sup>. Соответственно из этого вытекает положение о верховенстве разумного, умопостигаемого способа познания мира над чувственным способом и трактовка истины как особого субъективного и самоосознаваемого процесса мышления. Декарт строит теорию истины, которая базируется на субъектно-объектной трактовке процесса познания, в которой объекту проти-

<sup>1</sup> Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 272.

<sup>2</sup> Там же. С. 428.

востоит не просто человек, личность, но гносеологический субъект как особая, субъективная достоверность. Процесс познания должен базироваться на достоверной аксиоматике. Философия должна выступать как наиболее достоверная наука. Следовательно, она должна обладать и наиболее достоверным научным методом, выступая в качестве своеобразной «универсальной математики».

**Б. Спиноза** (1632–1677) придерживается данной рационалистической традиции. В свою очередь, он выделяет три рода знания.

Во-первых, *знания, основанные на воображении*. Они представляют собой чувственный уровень познания, поэтому всегда смутны и неясны.

Во-вторых, *знания, опирающиеся на ум и предназначенные для понимания мира*. Их образцом выступает математика. Это *рассудочное знание*, которое оперирует общими понятиями, лишено всякого субъективизма, а потому истинно. Поскольку понятия рационально связаны между собой, это позволяет осуществлять процесс дедуктивного построения науки путем логически закономерного выведения результатов из предшествующих очевидно истинных положений – аксиом.

И наконец, существует знание третьего рода – *интуиция*, которая также противопоставляется чувственному знанию. Причем интуиция у Спинозы – это своеобразная интеллектуальная, рассудочная деятельность, она дает возможность уму непосредственно «схватывать» общие понятия, содержание которых выражает подлинные свойства вещей, их сущность. Свой метод, или способ, построения знания, основанный на абсолютизации элементарного

математического знания, Спиноза называл «геометрическим».

В рамках рационализма активно разрабатывалось учение *о субстанции*. Понятие субстанции (от лат. *substantia*, то есть первооснова, сущность) выступало в качестве базовой предпосылки для построения онтологии, с помощью которой философы пытались ответить на вопрос о том, что лежит в основе мира. Субстанция понимается как некоторая реальная основа конкретного мира, проявляющаяся в самых различных формах существования предметов и явлений.

В целом, исходя из общего понимания субстанции, философы-рационалисты предлагали разные варианты решения в зависимости от того, одна или несколько субстанций предлагались в качестве основы бытия.

Б. Спиноза считал, что в основе мира лежит одна субстанция. Поэтому его учение называется *монистическим*, а субстанция выступает как причина самой себя. «Под субстанцией я разумею то, что существует само в себе и не нуждается в представлении другой вещи, из которой оно должно было бы образоваться»<sup>1</sup>. Субстанция Спинозы совпадает с мыслящим, интеллектуальным Богом, который есть «всех вещей, а также причина самого себя»<sup>2</sup>. В результате Бог сливается с природой, что в истории философии называется пантеизмом. Конкретные вещи порождаются единственной субстанцией, становясь ее проявлениями, или модусами.

---

<sup>1</sup> Спиноза Б. Антология мировой философии. Т. I. Ч. 2. С. 354.

<sup>2</sup> Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. М., 1957. Т. I. С. 82.



*Дуалистический* вариант создает в своей метафизике Р. Декарт. Сотворенный мир разделяется им на два вида субстанций, лежащих в его основе: духовную и материальную. *Духовная субстанция* неделима, вечна, фактически это – мышление, от которого производны все иные атрибуты (главные неотделяемые свойства), называемые модусами мышления, – чувства, воображение и др. Идеи такой нематериальной субстанции врожденные, они присущи мышлению и не могут быть приобретены в опыте. К ним относятся, прежде всего, идея Бога, идеи чисел, ряд общих понятий и пр. *Материальная субстанция*, напротив, бесконечно делима, и от нее производны модусы протяжения – геометрические и физические свойства мира. Соответственно, все знания о мире, развивающемся по естественным законам, могут быть приобретены в результате опытного знания.

**Г.-В. Лейбниц** (1646–1716) развивает учение о множественности субстанций, лежащих в основе мира. Понятие субстанции у него приобретает *плюралистический* (множественный) характер, и он трактует ее как особую духовную единицу бытия (монаду). Поэтому его метафизика иногда называется монадологией. Монады просты, лишены частей – это некие непространственные, духовные точки, которые присущи конкретным индивидуальным вещам. Некоторые монады обладают памятью и более отчетливы, их можно назвать душами. Душа – это начало, объединяющее человека с животным миром, некая первичная активная сила. Поскольку душа целостного организма неуничтожима, стареет и умирает лишь телесная оболочка, конкретная форма жизненного организма, то она ре-

ализует свои устремления согласно определенным целям, целесообразно (подобные концепции в философии называются телеологизмом).

Основные представители **эмпиризма** – это Т. Гоббс (1588–1679); Дж. Локк (1632–1704); Дж. Беркли (1685–1753); Д. Юм (1711–1776).

Т. Гоббс, выступая с позиций материализма, пытается «развести» *философию* и *теологию*. Теология – это богооткровенное знание, которое не поддается рациональному анализу. Как иронично замечает В. В. Соколов, не выступая открыто против религии, он предлагал «пилюли религиозной веры, составляющие предмет богословия... проглатывать, не разжевывая»<sup>1</sup>.

В качестве важнейшего объекта философии выступает у Гоббса человек как существо не только природное и физическое, но и моральное, духовное. Человек – творец «искусственных тел», в том числе и таких, как культура и государственность. Поэтому законы государства должны быть основаны на природности, естественности. В то же время естественное состояние человечества базируется на чувственности, что может привести к самоистреблению людей. Именно разум играет важнейшую роль в учреждении государства путем общественного договора, в обсуждении и принятии которого должны участвовать все индивиды общества. Государство и гражданское общество – высшая ценность человеческого общежития, способная вывести человечество из варварского состояния войны всех против всех.

---

<sup>1</sup> Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков. М., 1984. С. 281.

Как номиналист, принимающий существование только конкретных единичных предметов, он исходит из того, что любое знание опирается на эмпирические факты. Но в науке такого знания фактов недостаточно, так как здесь достоверность опирается на всеобщее, а значит, недоступное опыту. Признавая в духе всего этого периода высшей наукой математику, он пытался увязать ее истины с сенсуализмом и с природой человеческого языка, развивая знаковую концепцию языка. Поэтому если для Декарта исходной основой знания является непосредственная интуиция, то для Гоббса – дефиниция (определение), т. е. слово, очищенное от неопределенности и многозначности.

**Дж. Локк** смещает предмет и задачи философии в область гносеологии (учения о познании). Занимая некоторое промежуточное положение между материализмом и идеализмом, он критикует теорию врожденных идей Декарта и платоников и доводит свою критику до отрицания всех всеобщих положений в науке, нравственности и логике. Однако Локк не мог отрицать некоторого внутреннего опыта человека, который, как оказалось, трудно объяснить чисто материалистически. И это приводит к созданию учения о первичных и вторичных качествах.

С одной стороны, человек обладает знанием некоторых первичных качеств, которые являются свойствами самого предмета исследования, его внутренними сущностными характеристиками и никогда



Джон Локк

не изменяются. Это протяженность (величина), форма, число, движение и т. д. С другой стороны, имеются вторичные качества, т. е. качества, возникающие в результате нашего взаимодействия с объектом исследования. Они порождаются в нашем переживании и чувствовании, их мы воспринимаем с помощью соответствующих органов чувств и называем соответствующим цветом, вкусом, запахом и пр.

Если рационализм и эмпиризм, занимая различные позиции и используя разные познавательные приемы и разные методы обоснования истинности, исходят из принципиальной познаваемости мира, Дж. Беркли и Д. Юм подвергают такую предпосылку сначала сомнению, а потом и резкой критике с позиций субъективного идеализма.

**Беркли**, полемизируя с Локком, утверждает, что разделение на первичные и вторичные качества ошибочно, так как фактически все качества вторичны и их существование сводится к способности быть воспринятыми. Соответственно, и понятие «материя» в смысле ее существования как чего-то объективного, субстанционального не имеет смысла, так как нет ничего вне нашего сознания. Существует лишь духовное бытие, в котором Беркли выделяет идеи как некие воспринимаемые нами качества. Они пассивны, существуют в человеке в виде страстей и ощущений и не являются копией предметов внешнего мира. Кроме того, в духовном бытии имеются «души», которые выступают в качестве активного начала, в качестве причины. Сходную позицию в области гносеологии занимает Д. Юм, который усиливает агностицизм Беркли.

**Философы французского Просвещения** – Б. Паскаль (1623–1662); Ф. М. Вольтер (1694–1778); Ш. Монтескье (1689–1755); Ж.-Ж. Руссо (1712–1778); Ж. Ламетри (1709–1751); П. Гольбах (1723–1789); К. Гельвеций (1715–1771); Д. Дидро (1713–1784) – представляют в основном материалистическое и рационалистическое решение основных проблем философии и вносят в ее классический образ особую просветительскую тенденцию, которая основывается на идее особой роли знаний в социальном развитии. Таковую установку можно обозначить как просветительский «рационализм», который базируется на положении, что мир представляет собой единое целое, связанное разумными законами, прежде всего, законами механики. Разумное поведение человека и общества как организма – это следование законам природы, познание которых объявляется одной из самых высоких ценностей человеческого общества. В трактовке истории их взгляды опираются на идею о том, что все негативные моменты в обществе – это ошибки непросвещенного разума, их могло бы и не быть и их можно ликвидировать путем привнесения знаний в человеческое общество, и прежде всего в умы правителей.

Следующей важной чертой анализируемого направления является «просветительский атеизм», который базируется на тезисе «о случайном и неслучайном» возникновении религии. Случайность возникновения связана с тем, что она есть продукт страха человека перед непонятным и неизведанным. Это своеобразный результат встречи дурака и мошенника<sup>1</sup>. Неслучайное же возникновение рели-

---

<sup>1</sup> Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973. С. 221.

гии связано с тем, что момент ее возникновения обусловлен социальными и культурными обстоятельствами, т. е. она могла возникнуть лишь в прошлые невежественные времена. Отсюда вытекает резкий атеизм просветителей, который позволяет избавиться от пережитков давних времен. Причем критика направлена и против религиозного мировоззрения в целом, и против религиозных социальных институтов, и против священников как выразителей и проводников данного ложного мировоззрения, которые сами являются мошенниками.

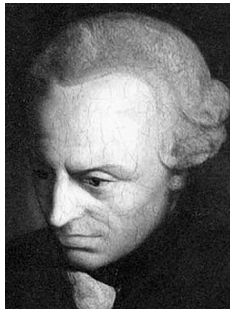
В рамках теории познания французские материалисты выступали с метафизических позиций, основанных на абсолютизации роли ощущений и созерцания.

## Глава 4. Классическая немецкая философия

В наибольшей мере принципы классической философии были выражены в немецком идеализме, который простирается от начала XVIII до середины XIX в. Его основные представители – это И. М. Хладениус (1710–1759); В. Гумбольдт (1767–1835), И. Кант (1724–1804); Й. Г. Фихте (1762–1814); Ф.Д.Е. Шлейермахер (1768–1834); Ф. В. Шеллинг (1775–1854); Г. В. Ф. Гегель (1770–1831), Л. Фейербах (1804–1872).

**И. Кант** осуществляет своеобразный переворот в философии и закладывает основы понимания философии как особого рода науки. Пытаясь обосновать новую теорию познания, он выступает с критикой предшествующих эмпирических теорий XVII–XVIII вв., трактующих познание как некий слепок с бытия. Кант переводит проблему в иную плоскость и фактически задает гносеологическое направление в философии, которое рассматривает процесс познания как субъектно-объектное отношение.

Познающий субъект – это не конкретный индивид, а некое абстрактное представление, концентрирующее в себе лишь познавательные способности человека и источники его знания. Совокупность указанных способностей, которые существуют в сознании человека, помогают ему упорядочивать окружающий мир с помощью апри-



**И. Кант**

орных форм чувственности и разума. Это не значит, что человек не имеет индивидуальных, личностных характеристик, но они не должны играть ведущей роли в процессе познания.

Субъект чувственным образом воспринимает воздействие на него некой вещи, предмета или явления. Это порождает многообразие ощущений, которые упорядочиваются с помощью априорных форм созерцания. Но на этом этапе знание остается субъективным. Далее в дело вступает рассудок, который облекает имеющиеся знания в форму понятий, то есть выявляя в них нечто общее. Поэтому, в конечном счете, лишь познающий субъект, объединяющий восприятие и рассудок, создает единство, которое можно считать знанием.

Соответственно, можно дать некоторое описание различных форм знания.

Так, например, *математика* опирается на априорные (то есть внеопытные) формы чувственности, такие как пространство и время. Иначе говоря, познающий субъект смотрит на мир как бы сквозь призму пространственного и временного расположения. Пространство в данном случае — это априорная *форма внешнего чувства*, а время — *априорная форма внутреннего чувства*. Именно такая априорность и определяет возможность существования математических истин, а значит, и математики как науки.

Физика (и другие естественные науки) также опирается на целый ряд суждений, которые «чисты» в силу своей априорности и «не загрязнены» опытом. Естествознание осуществляется как синтез между априорными суждениями и категориями рассудка. Таким образом, естествознание возможно, так как законы опыта берутся из рассудка, ко-



торый опять же интерпретирует природу соответствующим образом.

Понимание *философии* (которое предшествовало его собственному творчеству) подвергается Кантом разрушительной критике, так как оно базируется не на схемах рассудка, а на принципах психологии (субъективности переживания), космологии и теологии. Одновременно Кант «расчищает» место для нового понимания философии как особого рода науки, формулируя ее принципы и критерии. Философия — это особая наука, которая не может быть сведена только к чистому знанию. Философия должна исследовать фундаментальные цели человеческого разума, и в этом смысле она имеет абсолютную ценность и придает ценность другим знаниям, пронизывая и пропуская их через себя, что позволяет ей выступать как учению о мудрости.

Вершиной философии у Канта выступает этика, базирующаяся на понимании человека как высшей ценности. «Во всем сотворенном мире все что угодно и для чего угодно может быть употреблено всего лишь как средство; только человек, а вместе с ним каждое разумное существо есть цель сама по себе»<sup>1</sup>.

Этика выступает у него как особая часть философии, которая регулирует отношения между людьми. Но любая регуляция таких взаимоотношений реально выражается в системе нравственных норм, которыми предписывается поступать так, а не иным образом. И Кант ставит проблему того, как и кем могут быть обоснованы такие нормы, чтобы иметь характер общей обязательности для людей.

---

<sup>1</sup> Кант И. Соч. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 414.

Анализируя существующие системы нравственных правил, Кант считает, что они не должны опираться на систему религиозных догм, исходить из них как из богоустановленных. Одновременно он «не допускал возможности их социально-исторического формирования на основе жизненного опыта людей»<sup>1</sup>. И то и другое не могло быть достаточным основанием нравственности, так как не исходит из понятия истины, не зависящей ни от Бога, ни от накапливаемого опыта. Кант пытается выработать основу нравственности наподобие априорных схем рассудка, которые находятся в сознании человека, предзаданы ему и помогают, как мы показали выше, упорядочивать ощущения. То есть нравственный закон должен существовать внутри человека, тогда он будет истинным и самодостаточным. «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне»<sup>2</sup>.

Этот внутренний нравственный закон обозначается им как категорический императив. Соответственно, нравственным является то, что связано с исполнением долга. Долг по отношению к другим — делать добро, долг по отношению к себе — сохранять свою жизнь и прожить ее достойно. «Максима благоволения (практическое человеколюбие) — долг всех людей друг перед другом (все равно, считают их достойными любви или нет) согласно

---

<sup>1</sup> Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989. С. 75.

<sup>2</sup> Там же.

этическому закону совершенства: люби ближнего своего как самого себя»<sup>1</sup>. Конкретизируя понятие долга перед самим собой, Кант выделяет такие обязанности, как само-сохранение, развитие своих естественных сил (духовных, душевных и телесных), «увеличение своего морального совершенства». Началом всякой человеческой мудрости Кант называет моральное самопознание, которое формирует «беспристрастность в суждениях о самом себе при сравнении с законом и искренность в признании себе своего морального достоинства или недостойности»<sup>2</sup>. С долгом соотносится внутреннее моральное чувство людей, без которого человек ничем не отличался бы от животных. И наконец, еще одним врожденным свойством человека является совесть, которая выступает как своеобразный практический разум, с помощью которого человек осуждает или оправдывает поступки других людей и самого себя.

**Иоганн Готлиб Фихте** воспринял этическую философию Канта, ставившую оценку человеческой деятельности в зависимость от согласованности ее с априорным долгом. Поэтому для него философия выступает, прежде всего, как практическая философия, в которой «прямо определялись цели и задачи практического действия людей



**И. Г. Фихте**

<sup>1</sup> *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 391.

<sup>2</sup> Там же. С. 380.

в мире, в обществе»<sup>1</sup>. Однако Фихте указывал на недостаточность кантовской философии, которая, по его мнению, была недостаточно обоснована именно в моменте соединения теоретической и практической частей философии. И эта задача ставится философом во главу угла собственной деятельности.

В качестве основополагающего принципа, позволяющего осуществить объединение теории и практики философского подхода к миру, Фихте выделяет *принцип свободы*. Причем в теоретической части он делает вывод о том, что «с человеческой свободой несовместимо признание объективного существования вещей окружающего мира, и поэтому революционное преобразование социальных отношений должно быть дополнено философским учением, выявляющим обусловленность этого существования человеческим сознанием»<sup>2</sup>. Это философское учение он обозначил как «*наукоучение*», выступающее как целостное обоснование практической философии.

В результате в его философии происходит отказ от возможности истолкования кантовского понятия «вещи-в-себе» как объективной реальности и делается вывод о том, что «вещь есть то, что полагается в Я», то есть дается ее субъективно идеалистическая интерпретация.

Фихте проводит четкий водораздел между материализмом и идеализмом по принципу их решения *проблемы отношения бытия и мышления*. В этом смысле догматизм

---

<sup>1</sup> Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989. С. 132.

<sup>2</sup> Там же. С. 133–134.

(материализм) исходит из первичности бытия по отношению к мышлению, а критицизм (идеализм) исходит из производности бытия от мышления. Исходя из этого, по мнению философа, материализм определяет пассивную позицию человека в мире, а критицизм, напротив, присущ активным, деятельным натурам.

Полемизируя с Кантом, Фихте «возвращается» к прежней метафизике (которую Кант отбросил как несостоятельную), выдвинув два основных принципа, которые лежат в обосновании тезиса о переходе от мышления к бытию. Во-первых, это интеллектуальная интуиция как средство философского познания. Во-вторых, «это положение о *чистом разуме* как надежном и единственном подлинном созидателе философского знания»<sup>1</sup>.

Огромной заслугой Фихте является развитие им *учения о диалектическом способе мышления*, которое он называет антитетическим. Последнее представляет собой «такой процесс созидания и познавания, которому присущ триадический ритм полагания, отрицания и синтезирования»<sup>2</sup>. В результате философия Фихте приобретает «диалектическую динамику» (В. Н. Кузнецов), в отличие от кантовской статики, а категории становятся выражением развития деятельности «Я». Это своеобразные умственные отражения объективного мира, вещей.

**Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг** оказался своеобразным связующим звеном между философией Канта, идеями

---

<sup>1</sup> Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989. С. 139.

<sup>2</sup> Там же. С. 146.



Ф. В. И. Шеллинг

Фихте и становлением гегелевской системы. Известно, что он оказал огромное влияние на становление Гегеля, с которым долгие годы сохранял дружественные отношения.

В центре его философских размышлений оказывается задача построить единую систему знания посредством рассмотрения специфики познания истины в частных областях. Все это реализуется в его «*натурфилософии*», которая выступает в качестве, может быть, самой

первой в истории философии попытки систематического обобщения открытий науки под углом зрения единого философского принципа.

В основе данной системы лежит представление «об *идеальной сущности природы*, основывающееся на идеалистической догме о духовном, имматериальном характере появляющейся в природе активности»<sup>1</sup>. Огромным достижением немецкого философа стало построение им натурфилософской системы, которая пронизана диалектикой в качестве своеобразного связующего звена при объяснении единства мира. В результате ему удалось уловить основополагающее диалектическое представление о том, что «сущность всякой действительности характеризуется единством противоположных деятель-

---

<sup>1</sup> Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989. С. 169.

ных сил». Это диалектическое единство Шеллинг назвал «полярностью»<sup>1</sup>. В результате ему удалось дать диалектическое объяснение таким сложным процессам, как жизнь, организм и т. д.

Шеллинг в рамках всей классической традиции разделяет практическую и теоретическую части философии.

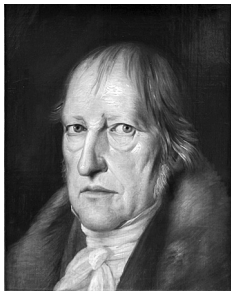
*Теоретическая философия* трактуется как обоснование «высших принципов знания». При этом история философии выступает как противоборство субъективного и объективного, что позволяет ему выделить соответствующие исторические этапы или философские эпохи. Суть первого этапа — от первоначального ощущения до творческого созерцания; второго — от созидającego созерцания до рефлексии; третьего — от рефлексии до абсолютного акта воли<sup>2</sup>.

*Практическая философия* исследует проблему человеческой свободы. Свобода реализуется через создание правового государства, и это выступает общим принципом развития человечества. При этом специфика развития истории заключается в том, что в ней действуют живые люди, поэтому особое значение здесь приобретает сочетание свободы и необходимости. Необходимость становится свободой, считает Шеллинг, когда она начинает познаваться. Решая вопрос о необходимом характере исторических законов, Шеллинг приходит к мысли о царстве «слепой необходимости» в истории.

---

<sup>1</sup> Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989. С. 169. С. 170.

<sup>2</sup> Там же. С. 176.



Г. Ф. В. Гегель

**Георг Вильгельм Фридрих Гегель**, исходя из принципа развития, дает впечатляющую модель бытия во всех его проявлениях, уровнях и стадиях развития. Именно он конструирует диалектику как систему, формулируя основные законы и категории диалектики применительно к развитию абсолютной идеи. При этом Гегель прекрасно осознает тот факт, что описание развития

абсолютной идеи не является самоцелью философского исследования.

Рассматривая соотношение идеи и реальности, Гегель ставит проблему самой сути перехода от идеального (логического) к реальному, от абсолютной идеи к природе. Абсолютная идея должна «вырваться» из абсолютности, то есть «сама выйти из себя и вступить в другие сферы»<sup>1</sup>. Природа оказывается лишь одной из этих сфер и, соответственно, этапом внутреннего развития идеи, ее инобытием или ее иным воплощением.

Таким образом, природа принципиально объясняется из идеи, которая изначально лежит в ее основе. Безусловно, эта мысль глубоко идеалистична, но это не отнимает у нее смысловой эффективности при решении, в том числе (а может быть, и в первую очередь) проблем

---

<sup>1</sup> *Быкова М. Ф., Кричевский А. В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993. С. 118.



исследования реального бытия, мира, всеобщих законов развития. Философский анализ проблем с позиции диалектики является одной из наиболее эффективных форм философской рефлексии над миром, которая позволяет рассматривать последний как особую целостную систему, развивающуюся по специфическим универсальным законам.

В основе диалектики как особой модели философского подхода к миру лежат выделенные Гегелем основные законы диалектики: «закон отрицания отрицания», «закон перехода количества в качество», «закон единства и борьбы противоположностей». Эти законы не существуют оторванно друг от друга, а реализуются как компоненты единого общего процесса развития. Любой предмет, явление представляет собой некоторое качество, единство его сторон, которые в результате количественного накопления противоречивых тенденций и свойств внутри этого качества приходят в противоречие, и развитие предмета осуществляется через отрицание данного качества, но с сохранением некоторых свойств в образовавшемся новом качестве. «Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта

одинаковая необходимость и составляет жизнь целого»<sup>1</sup>. Законы диалектики тесно взаимосвязаны между собой, являясь сторонами одного процесса развития, характеризуя его с разных сторон. «В итоге взаимодействия всех трех отмеченных законов диалектики возникает единая система диалектических связей и переходов, в которой каждый элемент выполняет свою особую функцию, охватывая совокупным действием всю действительность»<sup>2</sup>.

Законы диалектики образуют своеобразный понятийный каркас, позволяющий нам диалектически смотреть на мир, описывать его с помощью данных законов, не допуская абсолютизации каких-то процессов или явлений мира, рассматривать последний как развивающийся объект. В результате Гегелю удается создать грандиозную философскую систему всей духовной культуры человечества, рассмотрев отдельные ее этапы как процесс становления духа. Это своеобразная лестница, по ступеням которой шло человечество и по которой может идти каждый человек, приобщаясь к общемировой культуре и проходя при этом все стадии развития мирового духа. На вершине этой лестницы достигается абсолютное тождество мышления и бытия, после чего начинается чистое мышление, то есть сфера логики.

Несмотря на то что классическая немецкая философия получила свое наиболее полное выражение в идеалистиче-

---

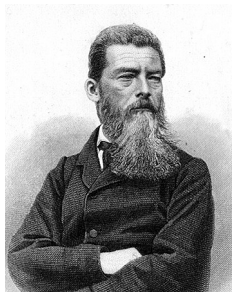
<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Соч. М., 1959. Т. IV. С. 2.

<sup>2</sup> Алексеев П. В., Панин А. В. Диалектический материализм. М., 1987. С. 267.

ских философских системах, именно в ее недрах и на ее фундаменте возникла одна из мощнейших материалистических концепций **Людвига Фейербаха**.

Фейербах строит свою философию на базе *противопоставления философии и религии* как форм мировоззрения, которые несоместимы и противостоят друг другу. В связи с этим он пытается в материалистическом духе переосмыслить сущность христианства как одной из форм религии. В результате христианский Бог трактуется им не как особого рода существо или божественная сущность, а как образ, отражающий в сознании людей их собственную, человеческую сущность. Он пишет, что «божественная сущность — не что иное, как человеческая сущность, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, т. е. от действительного, телесного человека, объективированная, т. е. рассматриваемая и почитаемая, в качестве посторонней, отдельной сущности»<sup>1</sup>.

*Источник религии*, отмечает Фейербах, лежит в страхе и бессилии человека перед природой, что и порождает в его сознании фантастические религиозные образы. В результате Бог как творение человеческого духа превращается в сознании людей в творца, от которого зависит человек.



**Л. Фейербах**

<sup>1</sup> *Фейербах Л.* Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 60.

Все это придает религии античеловеческий характер, так как она «парализует стремление человека к лучшей жизни в реальном мире и к преобразованию этого мира, подменяет его покорным и терпеливым ожиданием грядущего сверхъестественного воздаяния»<sup>1</sup>. Отстаивая последний тезис, Фейербах занимает явно атеистические позиции, хотя сам это отрицает, выдвигая религиозную интерпретацию собственной концепции, которая реализовалась в известном лозунге, что не нужен какой-то сверхъестественный Бог, а именно «человек человеку Бог». В результате Фейербах создает причудливую концепцию, фактически отрицающую Бога (в религиозном понимании), но выступающую как некий вариант высшей религии.

Критика религии необходимым образом подвела мыслителя и к *критике идеалистического мировоззрения* в целом. Именно здесь появляется известный тезис о возможности «перевертывания» идеалистической философии и постановки ее на материалистическую почву, который позже применяет Маркс, отличая собственный диалектико-материалистический метод от гегелевского. Мышление вторично по отношению к бытию, утверждает Фейербах, и исходит из этого. Таким образом, вся концепция философа даже по форме выступает как последовательное противопоставление материалистических тезисов гегелевской системе, или их «переворачивание». Вопрос о бытии в его системе не просто очередная постановка философской проблемы. Он имеет практическое значение «для человека как определенного вида бытия», следовательно,

---

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. С. 717.

«философия не должна находиться в противоречии с действительным бытием, а, напротив, должна осмысливать именно это жизненно важное бытие»<sup>1</sup>.

Философская оппозиция Гегелю реализуется и в **теории познания** Фейербаха, когда он заменяет понятие мышления чувственностью.

В *онтологическом аспекте* это означает, что материальное бытие (чувственное бытие) первично по отношению к сознанию. Именно это дает возможность человеку как существу материальному способность ощущать и чувствовать. Поэтому в основе философии должно лежать не понятие Бога, или абсолютного начала, придающего ей беспредпосылочный характер, — «началом философии является конечное, **определенное, реальное**»<sup>2</sup>. А поскольку человек есть высшее творение природы, то именно человек должен стоять в центре построения философской системы и философских размышлений. Именно это позволяет определять философию Фейербаха как антропологический материализм.

В *гносеологическом плане* это реализуется как материалистический сенсуализм. Процесс «познания объективной реальности, действительного бытия имеет своим базисом чувственные восприятия, ощущения, созерцания, вызываемые воздействием познаваемых объектов на органы чувств»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989. С. 432.

<sup>2</sup> Там же. С. 435.

<sup>3</sup> Там же. С. 438.

В *праксиологическом* аспекте концепция философа дополняется чувственно-эмоциональными характеристиками. Поскольку мир чувственно воспринимается человеком, то восприятие мира обогащается такой эмоциональной характеристикой, как *любовь*. Именно она определяет все иные отношения к бытию. Любовь становится онтологической категорией его философии, которая доказывает существование бытия, именно она выступает критерием истины и действительности. Соответственно, в его философской системе находят место и иные формы чувственно-эмоционального переживания мира, например страдание.

В *социальном* плане концепция Фейербаха последовательно выступает с антирелигиозных позиций по отношению к роли религии в обществе. Верования человека должны находиться внутри, а не вовне. *Религии*, по мнению философа, *должны быть упразднены*, для того чтобы человек вел более активную жизнь в обществе, повышал свою политическую активность. Это, в свою очередь, является условием действительной свободы человека. И здесь философия Фейербаха оказывается наиболее противоречивой. С одной стороны, он отрицает религию, а с другой – всячески подчеркивает роль чувственности и эмоциональных переживаний, влияющих на человека. Поэтому и воздействие на сознание человека с целью изменения его мировоззренческих установок необходимо опираться на «чувственные аргументы». В результате он приходит к выводу о необходимости создания «новой религии», которая заменит старые, и в этом качестве должна выступить предлагаемая им «новая филосо-

фия». Это некий синтез преимуществ религии как формы эмоционального воздействия на человека и философии, которая рассматривает эмоциональные структуры как онтологические предпосылки.

## Глава 5. Философия марксизма

Одним из крупнейших направлений философской мысли XIX в. и особенно XX столетия явился марксизм. Несколько десятилетий назад Бертран Рассел отмечал: «Почти половина мира сегодня — это страны, которые верят в марксистские теории»<sup>1</sup>.

*Социальные условия.* Социально-экономические и классово-политические предпосылки формирования философии марксизма заключены в особенностях развития Европы первой половины XIX в. Несоответствие производственных отношений капитализма характеру производительных сил проявилось в экономическом кризисе 1825 г. Антагонистическое противоречие между трудом и капиталом обнаружилось в выступлениях рабочего класса: в восстаниях французских рабочих в Лионе (1831 и 1834 гг.), силезских ткачей в Германии (1844 г.), в развертывании чартистского движения в Англии (30–40-е годы XIX в.). Возникла потребность в теории, способной вскрыть сущность, перспективу социального развития, служить средством построения общества, свободного от капиталистической эксплуатации, средством преобразования социальных структур. Требовалось научное обобщение опыта классовой борьбы пролетариата, разработка его стратегии и тактики.

Марксистская концепция общества и социальных отношений, создававшаяся в результате осмысления уроков

---

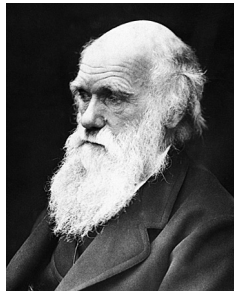
<sup>1</sup> Рассел Б. Мудрость Запада. Историческое исследование западной философии в связи с общественными и политическими обстоятельствами. М., 1998. С. 411.



социально-политических движений, складывалась во взаимосвязи с формированием нового мировоззрения. Становление же такого мировоззрения требовало постановки задач по ассимиляции и переработке всего ценного, что было в научной мысли той эпохи.

*К естественнонаучным предпосылкам* формирования марксистской философии относится ряд открытий, начиная с космогонической теории И. Канта 1755 г. Наиболее важными для выявления диалектики природы явились: 1) открытие закона сохранения и превращения энергии (оказалось, что не оторванными друг от друга, а взаимосвязанными являются механическое и тепловое движение, тепловое и химическое и т. п.); 2) создание клеточной теории, раскрывшей связь между всеми органическими системами и намечавшей связь с неорганическими образованиями (размножение кристаллов и их устройство в то время казались очень близкими к клеткам); 3) формирование эволюционной концепции органического мира Ж.-Б. Ламарка и особенно Ч. Дарвина; она показывала связь органических видов и их восходящее развитие на основе противоречий.

*Общественно-научные, теоретические предпосылки* возникновения марксизма следующие: классическая английская политэкономия (учения А. Смита и Д. Рикардо), французский утопический социализм (К. А. Сен-Симон, Р. Оуэн, Ш. Фурье), французская история периода Реставрации (Ф.П.Г. Гизо,

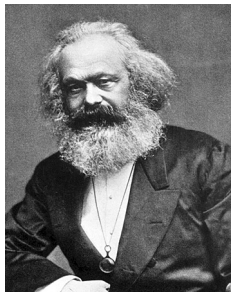


Ч. Дарвин

Ж.Н.О. Тьерри и др.); в трудах последних впервые было дано представление о классах и классовой борьбе в обществе.

Философскими предпосылками явились французский материализм второй половины XVIII в. и немецкая классическая философия в лице диалектика Гегеля (1770–1831) и антропологического материалиста Л. Фейербаха (1804–1872).

Отправляясь от идеализма гегелевской концепции и испытав в процессе формирования своего мировоззрения сильное воздействие со стороны феьербаховского материализма, К. Маркс и Ф. Энгельс синтезировали то лучшее, что в них было; итогом явилась переработка идеалистической диалектики на основе материалистических принципов. Параллельно с этим процессом, вплетаясь в него, шла разработка политэкономических проблем и включение в философское осмысление политэкономической информации о развитии общества. В марксистской философии появилось новое содержание, отсутствовавшее в прежних



К. Маркс

философских системах, но выработанное на базе внутренней преемственности в решении ряда кардинальных проблем. Итогом стало возникновение нового взгляда на общество – исторический материализм, явившийся важнейшей частью общего мировоззрения – диалектического материализма, преобразовавшего во многом традиционное содержание философии

ского мировоззрения. Важными вехами на пути становления марксистской философии стали труды К. Маркса «К критике гегелевской философии права» (1843), «Экономическо-философские рукописи» (1844), совместно с Ф. Энгельсом созданная книга «Святое семейство» (1845) и написанные К. Марксом «Тезисы о Фейербахе» (1845); в 1845–1846 гг. К. Маркс вместе с Ф. Энгельсом подготовил рукопись «Немецкая идеология», а в 1847 г. К. Маркс написал книгу «Нищета философии». Последующие труды основоположников марксизма, включая «Капитал» К. Маркса и «Диалектику природы» Ф. Энгельса, можно считать дальнейшим развитием принципов новой философии и вместе с тем приложением диалектико-материалистических принципов к познанию общества и природы.

Сущность нового, внесенного марксизмом в философию, можно проследить по следующим линиям: 1) по функциям философии; 2) по соотношению в ней партийности, гуманизма и научности; 3) по предмету исследования; 4) по структуре (составу и соотношению) основных сторон, разделов содержания; 5) по соотношению теории и метода; 6) по отношению философии к частным наукам.

К. Маркс и Ф. Энгельс провозгласили главным назначением философии задачу быть орудием освобождения рабочего класса, всех трудящихся от эксплуатации и духовным средством созидания коммунистического общества. При



Ф. Энгельс

этом подчеркивалось, что философия должна разрабатываться на основе науки, а гносеологической ориентацией субъекта партийности должна стать ориентация на максимально достоверное знание. Лишь объективное знание способно стать орудием эффективного преобразования социальной действительности. Считалось (по крайней мере, теоретически), что всякая найденная истина или сформулированная на ее основе теория полезна пролетариату. «Все теории хороши, если соответствуют объективной действительности»<sup>1</sup>. Марксизм кровно заинтересован в объективном, всестороннем познании общества и природы. «Нам нужна **полная и правдивая** информация. А правда не должна зависеть от того, кому она должна служить»<sup>2</sup>. Только эта объективность, вся полнота правды и позволяют пролетариату успешно преобразовывать общественные отношения и природу в его интересах, в интересах человечества.

Интересы человечества, о которых заявлялось в марксизме, логически вели к признанию гуманизма как принципа действия. Борьба с эксплуататорами предполагала лишь свержение политической власти владельцев капитала и превращение этих владельцев в тружеников производства. Гуманизм К. Маркса и Ф. Энгельса вытекал из анализа отчуждения как всеобщего состояния человечества, обусловленного наряду с разделением труда частой формой собственности.

Итак, единство партийности и научности, революционности и гуманистичности — характерная черта марксиз-

---

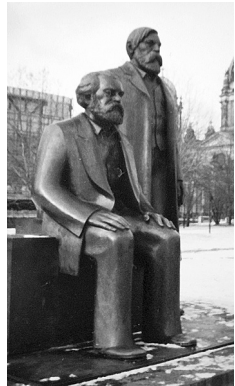
<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 50. С. 184.

<sup>2</sup> Там же. Т. 54. С. 446.

ма, как она проявилась в нем теоретически в процессе его формирования и развития.

Это единство трех принципов вытекало из нового понимания практики в марксизме. Она стала выходить на первое место среди других понятий марксизма. В «Тезисах о Фейербахе» К. Маркс подверг критике прежний материализм за его созерцательность и идеализм за сведение практики к чисто теоретической деятельности. Сопоставляя теоретическую (умозрительную) деятельность и практику, он отдавал предпочтение практике, предметно-чувственной деятельности человека по изменению систем. Особое внимание он обратил при этом на общественно-историческую деятельность по революционному преобразованию общества, в процессе которой человек меняет не только социальную реальность, но и самого себя. Впервые в истории философии К. Маркс ввел практику в теорию познания. Практика становилась исходным пунктом, движущей силой, критерием истины и целью познания.

Марксистская философия, включившая в себя понятия «практика», «общественное бытие», «общественно-экономическая формация» и т. д., стала специфичной (по сравнению с предыдущими философскими системами) по своему предметному основанию. Несомненно, между ними оставалось много общего. Старый мате-



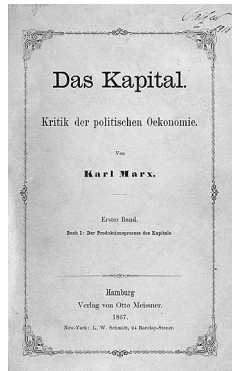
Памятник Марксу  
и Энгельсу в Берлине

риализм и материализм марксистский остались предметно «тождественными» в том смысле, что принимали материю в качестве первичной субстанции, являлись учением о всеобщем в системе «мир — человек». Но они оказались не тождественными так же, как не тождественны явления и сущность, фрагментарные сущности и тотальная сущность. К. Маркс и Ф. Энгельс впервые в истории философии разработали на базе материализма законы диалектики, которые связали между собой три основные сферы реальности: природу, общество и мышление; они обнаружили глубинное единство всей развивающейся (а не статичной) действительности. Благодаря открытию всеобщих законов развития сам предмет философии становился динамичным. Это позволило перевести проблему предмета философии с языка абстрактно-всеобщего (как это было, например, у Шеллинга и Гегеля) на язык конкретно-всеобщего анализа, с односторонне-сущностного уровня (как мы видели это, к примеру, у Фейербаха) на целостно-сущностный уровень. Преобразованию подверглись не только представления о таких сторонах предмета философии, как «мир», «человек», «теоретико-познавательные отношения» (ввиду создания исторического материализма и разработки категории «практика»), но и аксиологические, онтологические отношения, а также представления о всеобщем философском методе.

К своеобразию марксистской философии, обеспечивающему ее методологическую эффективность, относится единство ее основных разделов: онтологии (объективной диалектики), теории познания и логики (мировоззренческой, философской или «диалектической»). Между тем

в прежней философии имелся разрыв между ними. Даже у Гегеля, провозгласившего принцип единства диалектики, логики и теории познания, «диалектика» замыкалась на абсолютной идее и ее элементах и отсутствовала, как мы уже видели выше, в области явлений неорганической и органической природы. Единство трех важнейших частей философии стало возможным благодаря признанию основных законов диалектики как пронизывающих одновременно и онтологию, и гносеологию, и всеобщую методологию (систему философских принципов познания и практических действий).

Создание марксистской философии означало также установление нового соотношения всеобщего и частонаучного знания. «Применение материалистической диалектики к переработке всей политической экономии, с основания ее, — к истории, к естествознанию, к философии, к политике и тактике рабочего класса, — вот что более всего интересует Маркса и Энгельса, вот в чем они вносят наиболее существенное и наиболее новое, вот в чем их гениальный шаг вперед в истории революционной мысли»<sup>1</sup>. Результатом применения диалектического метода к политэкономии был «Капитал» К. Маркса, к области



**Капитал. 1867 г.**

<sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 264.

органической химии — открытие сторонником марксизма К. Шорлеммером исходной клеточки органической химии (таковой оказались парафины). До К. Маркса и Ф. Энгельса у философов и естествоиспытателей хотя и встречались синтетические трактовки взаимоотношения философии и естествознания (например, в трудах А. И. Герцена), но преобладал все же односторонне-аналитический, метафизический подход: либо натурфилософия, либо позитивизм. Первый абсолютизировал роль философии в этом взаимоотношении, второй абсолютизировал роль естествознания (его лозунг — «наука сама себе философия»). Диалектико-материалистическая же трактовка, являясь продолжением диалектической традиции, нацелена на установление тесной связи этих сфер освоения действительности. Это — позиция, ведущая к установлению интегративных связей между научной философией и частными науками о природе и обществе. Предполагалось, что тесная связь с естественными (как и техническими) и общественными науками позволит марксистской философии, с одной стороны, оказывать позитивное воздействие на научный прогресс, с другой — иметь открытым широкий источник для собственного развития.

Наряду с отмеченными положительными сторонами **марксизм имел существенные недостатки в своей философии**: недооценка проблемы человека как индивида, переоценка классового фактора при анализе его сущности и экономики — при рассмотрении общества, искаженное представление о законе отрицания отрицания (акцент на негации в процессе его применения,



а не синтезе всех сторон предыдущего развития), абсолютизация борьбы противоположностей в развитии (вместо теоретического «равноправия» «борьбы» и «единства» противоположностей), абсолютизация скачков-взрывов (революций в обществе) и недооценка постепенных скачков (в обществе — реформ) и т. п.; на практике марксизм характеризовался отступлением от гуманизма и от провозглашенного им принципа единства партийности с объективностью.

Марксизм как философскую теорию после К. Маркса и Ф. Энгельса развивали их последователи — П. Лафарг (1842–1911), А. Лабриола (1843–1904), А. Грамши (1891–1937) и др. Наиболее видными марксистами в России были Г. В. Плеханов (1856–1918) и В. И. Ленин (1870–1924).

**Г. В. Плеханов** — энциклопедически образованный ученый, крупный философ, исследователь в области экономики, социологии, эстетики, этики. Он перевел на русский язык ряд работ К. Маркса и Ф. Энгельса: «Манифест Коммунистической партии», «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», «Тезисы о Фейербахе» и др. К основным его трудам относятся «Социализм и политическая борьба» (1883), «Наши разногласия» (1885), «К вопросу



**Г. В. Плеханов**  
в 1870-е гг.

о развитии монистического взгляда на историю» (1895), «Очерки по истории материализма» (1896), «О материалистическом понимании истории» (1897), «К вопросу о роли личности в истории» (1898), «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» (1891), «Н.Г. Чернышевский» (1890–1892) и др.

С 1875 г. он был участником революционно-народнического движения. Г. В. Плеханов являлся одним из руководителей революционно-народнической группы «Черный передел». От активной поддержки народнической идеологии он перешел затем к марксизму и к критике народнического мировоззрения. С 1880 г. и до Февральской революции жил в эмиграции (в Западной Европе). В 1883 г. в Женеве несколько марксистов во главе с Г. В. Плехановым образовали первую русскую марксистскую организацию — группу «Освобождение труда». Одной из основных задач организации была пропаганда научного социализма и критика господствовавших среди русских революционеров народнических взглядов. Г. В. Плеханов был активным пропагандистом марксистских взглядов и получил международное признание как крупный теоретик марксизма. В течение ряда лет он представлял Российскую социал-демократическую партию в Международном социалистическом бюро II Интернационала. В 1903 г., после II съезда РСДРП, Г. В. Плеханов занял меньшевистские позиции и боролся против В. И. Ленина и большевиков по важнейшим политическим вопросам марксизма — о роли пролетариата в революции, об отношении к крестьянству, об оценке государства и т. д. После Февральской революции вер-

нулся в Россию. Выступал против курса на социалистическую революцию, считал, что Россия еще не созрела для такой революции, что необходимо постепенное созревание условий для социализма. К Октябрьской революции отнесся крайне отрицательно.

Г. В. Плеханов обосновывал и популяризировал учение марксизма, разрабатывал и конкретизировал его отдельные вопросы, особенно в области социальной философии: о роли народных масс и личности в истории, о взаимодействии базиса и надстройки, о роли идеологии и т. д. Он считал, что ключ к раскрытию существа социальных явлений нужно искать не в природе отдельных индивидов, а в тех отношениях, в которые они вступают в процессе производства. По его мнению, существуют два типа производственных отношений: технические («непосредственные отношения производителей в процессе производства»), не носящие классового характера, и «имущественные», которые в классовом обществе имеют классовый характер. Это дало ему основание определять государство не как особый аппарат насилия, а как целое надклассовое образование, возникновение которого может быть в весьма значительной степени объяснено непосредственным влиянием нужд общественно-производительного процесса. В области онтологии и гносеологии он высказал ряд оригинальных идей. Так, он полагал, что материя в качестве источника ощущений представляет собой совокупность «вещей в себе». Органы чувств не механически копируют действительность, но преобразовывают информацию, которая затем предстает в виде «иероглифов», доводящих до нашего сведения то, что происходит в действительнос-

ти, с «вещами в себе». Некоторые из марксистов, в частности В. И. Ленин, склонны были видеть в этом уступку кантианству и причисляли «иероглифизм» Г. В. Плеханова к агностицизму. На самом деле здесь нет ухода в агностицизм, как нет и утверждения о непознаваемости «вещей в себе». Г. В. Плеханов лишь стремился вывести марксистскую теорию познания из тупиков наивного реализма. Его «иероглифизм» был попыткой признать знаковость как одно из важнейших средств познания, как одно из проявлений творчества разума, преодолевшего не только обманчивость органов чувств (цвета как такового, например, объективно вне человека нет), но и заблуждения, рождаемые сложностью отражения сущности в сознании. Он утверждал, что «иероглифы» хотя и не полностью отражают действительность, но все же несут адекватную информацию о форме, структуре и взаимоотношениях реальных объектов, и этого достаточно, чтобы мы смогли изучить действия на нас «вещей в себе» и, в свою очередь, воздействовать на них. Г. В. Плеханов отстаивал также объективность пространства и времени. Пространство, считал он, не есть только субъективная форма созерцания (как полагал И. Кант); ему тоже соответствует некоторое объективное «само по себе».

Он раскрывал преемственную связь марксизма с лучшими традициями прошлого и в то же время подчеркивал необходимость творческого его развития.

**В. И. Ленин**, выступая как теоретик марксизма, переводит данную концепцию в плоскость политики и революционной борьбы. Как организатор и руководитель большевистской социал-демократической партии Рос-

сии и профессиональный революционер, он развивает, прежде всего, идею классовой борьбы и механизмы осуществления диктатуры пролетариата. В. И. Ленин прошел большой и сложный путь профессионального революционера, о чем сегодня знают все студенты. Он был, прежде всего, политиком, и в центре его политических интересов находилась идея классовой борьбы, доведенная до идеи диктатуры пролетариата. Этой идее были подчинены многие его произведения, как, например, «Что такое “друзья народа” и как они воюют против социал-демократов?» (1894), «Что делать?» (1901–1902), «Две тактики социал-демократии в демократической революции» (1905), «Империализм как высшая стадия капитализма» (1916), «Государство и революция» (1917) и др. Исследования В. И. Ленина по экономике, в частности его капитальный труд «Развитие капитализма в России» (1896–1899) также подчинены идее социального преобразования, ликвидации частной формы собственности. Подчиненной политическим задачам оказалась и философия. Н. А. Бердяев отмечал: «Все мирозерцание Ленина было приспособлено к технике революционной борьбы»<sup>1</sup>. «Он требовал



**В. И. Ленин в гриме  
во время подполья,  
1917 г.**

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 96.

сознательности и организованности в борьбе против всякой стихийности. Это основной у него мотив. И он допускал все средства для борьбы, для достижения целей революции ... Революционность Ленина имела моральный источник, он не мог вынести несправедливости, угнетения, эксплуатации. Но став одержимым максималистической революционной идеей, он, в конце концов, потерял непосредственное различие между добром и злом, потерял непосредственное отношение к живым людям, допуская обман, ложь, насилие, жестокость. Ленин не был дурным человеком, в нем было и много хорошего. Он был бескорыстный человек, абсолютно преданный идее, он даже не был особенно честолюбивым и властолюбивым человеком, он мало думал о себе. Но исключительная одержимость одной идеей привела к страшному сужению сознания и к нравственному переждению, к допущению совершенно безнравственных средств в борьбе»<sup>1</sup>. Его философии были присущи все те недостатки, о которых мы говорили, касаясь характерных черт марксистской философии.

Наряду с этим, будучи теоретиком марксизма, В. И. Ленин разработал далее марксизм в позитивном плане, а в ряде случаев выдвинул принципиально новые положения (кроме вышеупомянутых работ, в книге «Материализм и эмпириокритицизм», в «Философских тетрадах», в статье «О значении воинствующего материализма» и др.).

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 97.

В его трудах освещались под новым углом зрения многие проблемы социальной философии – о сущности, формах и типах государства, о критериальных признаках социальных классов, о союзниках рабочего класса и т. п. На некоторых из проблем общей философии остановимся подробнее.

**Проблема материи.** Раньше представление о материи отождествляли с веществом, с вещественно-субстратными образованиями. Получалось, что физическое поле не есть материя, а нечто духовное или, в лучшем случае (как, например, у Вл. С. Соловьева), материально-духовное. Некоторые из естествоиспытателей полагали, что открытие полей расширило понятие материи, которым оказалось вещество плюс поле. В. И. Ленин проанализировал в своем философском произведении «Материализм и эмпириокритицизм» (написано в 1908 г., опубликовано в 1909 г.) это понятие и дал ему гносеологическое определение. «Материя, – отмечал он, – есть объективная реальность, существующая вне и независимо от сознания и отображаемая им». Это определение дано в плане противоположения «Я» и «Мир». Под ним разумеется уже не только вещество и поле, но и антивещество, производственные отношения и многое другое, что существует вне сознания и способно прямо или косвенно воздействовать на него. Можно сказать, что это подлинно мировоззренческо-философское определение, ибо раскрывается через основной вопрос мировоззрения.

**Проблема истины.** Истина согласно классической (корреспондентской) концепции означала совпадение представлений человека и действительности. В. И. Ле-

нин не только расшифровал понятие «действительность», под которым можно подразумевать и явление, и сущность, и предмет, и духовное образование (последнему ведь тоже могут соответствовать, а могут и не соответствовать представления познающего субъекта). Он выдвинул положение о субъективной стороне истины и объективном ее содержании. Истина, писал он, это такое содержание наших представлений, которое не зависит ни от человека, ни от человечества (следовательно, не зависит оно по содержанию и от классов, т. е. истина надклассова и надисторична). В. И. Ленин сформулировал также положение об истине как процессе (при анализе истины в качестве теории): он показал, как соотносятся между собой абсолютная и относительная истины, как из одной относительной истины вырастает другая, более полная.

**Проблема практики.** В трудах В. И. Ленина впервые подчеркнуто, что практика не только абсолютна (в плане критики агностицизма), но и относительна. Ее нельзя абсолютизировать. Она сама находится в развитии, т. е. может быть менее развитой или более развитой. Не всякая практика может служить критерием истины, а только такая, которая соотносима с уровнем развития теории. Отсюда вытекало, что критерием истины является не практика вообще, а только практика, взятая в ее историческом развитии.

**Проблема всеобщего метода познания.** В своих «Философских тетрадах» (1914–1916) В. И. Ленин раскрыл структуру («элементы») диалектики как Теории и как всеобщего метода. В диалектику оказались включенны-



ми не только основные законы развития, но и многие соотносительные категории, выступающие в процессе познания в качестве принципов, регулирующих познавательную деятельность (принцип единства формы и содержания, принцип каузальности и др.). В. И. Ленин раскрыл сущность и значение принципа единства диалектики, логики и теории познания.

**Проблема кризиса естествознания.** Во времена В. И. Ленина это была актуальная проблема. В столкновение, в конфликт приходили материалистические, по сути, установки естествоиспытателей с их идеалистическими выводами, которые они делали после своих исследований (например, выводы энергетического или конвенционалистского характера). В. И. Ленин подробно проанализировал кризис в физике, выявил его гносеологические, общеметодологические и социально-классовые основания и показал, что одним из важнейших средств его преодоления является переход физиков на позиции сознательно применяемой диалектики.

**Проблема союза философии и естествознания.** Эта проблема, развивавшаяся многими философами прошлого, в том числе отечественными (особенно А. И. Герценом), была не только теоретически разработана дальше В. И. Лениным, но и поставлена как практическая, политическая задача. В работе «О значении воинствующего материализма» (1922) он выдвинул положение о необходимости установления союза философов-марксистов с естествоиспытателями-некоммунистами (с естественнонаучными материалистами и даже естественниками, стоящими на позициях идеализма). В. И. Ленин как гла-

ва государства много сделал для начала формирования этого союза сразу же после Октябрьской революции. В 1920-е годы философы опирались на идеи В. И. Ленина и, можно утверждать, сформировали такой союз. К сожалению, начиная с 1930 г. этот союз стал рушиться под гнетом сталинистского тоталитаризма.

## Глава 6. Русская философия XIX — начала XX в.

История русской философии — одна из важнейших составных частей нашей культуры. «Основные проблемы мировой философии, — писал Б. П. Вышеславцев, — являются, конечно, и проблемами русской философии... Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. Разные нации замечают и ценят различные мысли и чувства в том богатстве содержания, которое дается каждым великим философом»<sup>1</sup>.

Говоря о русской философии, мы имеем в виду, прежде всего, те произведения русских мыслителей, которые не могут быть понятны лишь как вариант того, что создано в сфере мысли другими народами, но представляют собой оригинальное интеллектуальное явление. Такова философия И. В. Киреевского, П. Л. Чаадаева, А. С. Хомякова, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Вл. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Н. О. Лосского, П. А. Флоренского, Н. Ф. Федорова, В. И. Вернадского, К. Э. Циолковского и других русских мыслителей XIX — начала



**Для русской философии характерен ее глубокий интерес к человеку**

---

<sup>1</sup> *Вышеславцев Б. П.* Вечное в русской философии // *Этика преображенного эроса.* М., 1994. С. 154.

XX в. Характерной чертой русской философии является ее генетическая связь с эллинизмом, истоки которого следует искать в греческом (восточном) христианстве. Другой основной чертой, ярко выступающей в русской философии, является ее глубокий интерес к человеку: Что такое я сам? Что такое человек? Для русской философии и всего русского мышления характерно, что его выдающиеся представители рассматривали духовную жизнь человека не как область субъективного (тем более не как сферу абстрактного субъекта) — они видели в ней особый мир, своеобразную реальность, связанную в своей глубине с космическим и божественным бытием; характерны акцентирование способности и предназначенности человека уподобляться Богу, включенность человека в Космос.

В развитии русской философской мысли особенно важную роль играли проблемы нравственности. Впечатляющим примером может служить система нравственной философии Вл. Соловьева, где центральным компонентом содержания становится Добро как онтологическая сущность, «через все осуществляемая». Русский мыслитель всегда ищет правду<sup>1</sup>, стремится не только понять мир и жизнь, а постичь нравственные принципы мироздания, чтобы преобразить мир. Этот вопрос составляет и тему русской литературы, русской поэзии (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Ф. И. Тютчев и др.).

---

<sup>1</sup> Как отмечает С. Л. Франк, у русских, кроме слова «истина», имеется еще другое понятие — «правда», которое помимо адекватности образа действительности означает еще и «нравственную правоту», духовную сущность бытия.

Одной из крупных проблем русской мысли является отношение русского мира к культуре Западной Европы (см. далее — «западники» и «славянофилы»).

К особенностям русской философии можно отнести гносеологический реализм. Человек видит мир проникающим в себя и себя входящим в мир. Человек не противопоставляется миру, но принадлежит ему и не сомневается в принципиальной познаваемости мира. Кроме интеллектуального, рационального, логического видов познания, огромная роль отводится непосредственному постижению реальности, интуиции, чувственному опыту. «Русские философы доверяют интеллектуальной интуиции, нравственному и эстетическому опытам ... но, прежде всего, они доверяют мистическому религиозному опыту», — писал Н. О. Лосский.

Рассмотрение человеческого духа в социальной и исторической философии выступало здесь как религиозная этика коллективного человечества. В противоположность западному, русское мировоззрение содержит в себе ярко выраженную философию «Мы» или «Мы-философию». Это находит свое объяснение, прежде всего, в простой религиозной уверенности, что спастись можно только вместе. Кроме того, «Мы» является органическим целым, единством, в котором его части с ним связаны и им пронизаны, но при этом свобода и своеобразие «Я» не отрицается.

В философии ряда русских мыслителей (А. С. Хомяков и др.) нашло свое развитие понятие соборности. Идея соборности имела большое значение. Соборность означала сочетание единства и свободы многих лиц на основе их общей любви к Богу и всем абсолютным ценностям. Легко



Одна из черт русской философии — ее религиозность

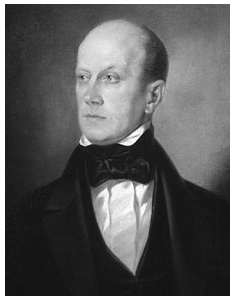
увидеть, что принцип соборности имеет значение не только для церковной жизни, но и для разрешения многих вопросов в духе синтеза индивидуализма и универсализма, для рассмотрения вопросов духовной и общественной жизни.

Можно было бы отнести к чертам (и вместе с тем к недостаткам) русской философии XIX – начала XX в. ее несистематичность, систематическую недоработанность, некоторую недооценку рационалистических конструкций.

И наконец, нельзя не отметить религиозность русской философии. Ведь сама религия и теология были первой формой философствования, переполнены философскими размышлениями. Кроме того, как это уже отмечалось, русские философы особо доверяли мистическому религиозному опыту, устанавливающему связь человека с Богом. Религиозный опыт, подчеркивал И. О. Лосский, дает наиболее важные данные для главной задачи философии – разработки теории о мире как едином целом. Ряд русских мыслителей – Вл. Соловьев, С. Г. Булгаков, П. А. Флоренский и многие другие – посвятили свою жизнь разработке всеобъемлющего христианского мировоззрения.

**П. Я. Чаадаев. Славянофилы и западники.** Одним из виднейших представителей русской философии первой половины XIX в. был Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856). Как отмечал историк русской философии В. В. Зеньковский,

в центре философии П. Я. Чаадаева стоят проблемы антропологии и философии истории; его учение — это богословие культуры, именно потому, что он глубоко ощущал религиозную проблематику культуры. Его взгляд на общественные события как подчиненные религиозной и церковной истории стал отправным пунктом для социологии славянофилов, а его ориентация на культуру Западной Европы как образец для России была исходным рубежом для воззрений западников.



П. Я. Чаадаев

Родился П. Я. Чаадаев в дворянской семье. Учился в Московском университете. Участник войны 1812 г. Был близок к декабристам, не разделял, впрочем, их радикализма. В 1820 г., несмотря на успешно складывающуюся карьеру, неожиданно ушел в отставку. Три года жил за границей — в Англии, Франции, Германии, где познакомился с немецким философом Шеллингом. Несколько последующих лет жил затворником, работал над «Философическими письмами», которые вышли в свет в 1836 г. в журнале «Телескоп». Многие увидели в авторе неистового ниспровергателя национальных святынь, бунтаря. Было начато следствие, после чего решением императора Николая I автора объявили умалишенным. После снятия домашнего ареста Чаадаев вновь принял участие в общественной жизни. В «Философических письмах» автор характеризует тяжелое положение русского народа и пытается ответить на вопрос о судьбах

России, найти корни современной жизни в истории страны. Он считал самой печальной чертой русской цивилизации ее изолированность от общечеловеческого развития. Главные пороки русской жизни Чаадаев видел в самодержавии и крепостничестве – главных свидетельствах ее отсталости. Чаадаев чувствовал отвращение к николаевской России, как сам впоследствии признался, впал в крайность, придя к национальному нигилизму и искажению русской истории. Вместе с тем он не отрицал общечеловеческую роль русского народа. Божественная идея, лежащая в основе человеческого мира, по его мнению, полнее всего выражена в христианской религии, которую он считал самым непосредственным общественным стимулом. Различием католичества и православия он объяснял неодинаковость западной и русской цивилизации. Россия, приняв Византийское православие, замкнулось в своем религиозном обособлении, в стороне от европейских принципов жизни. Чаадаев отдавал предпочтение католицизму, считая, что в нем заложено некое объединяющее начало, которое сформировало западный мир, создало политический уклад, философию, науку, улучшило нравы.

Подобно Шеллингу, Чаадаев видел одну из главных задач философии в решении проблемы единства мира и отстаивал идеалистический взгляд, принимавший за основу мира активное идеальное начало.

Чаадаев был одним из создателей русской историософии (философии истории). Характерной ее чертой является провиденциализм – истолкование исторического процесса как осуществления замысла Бога. По его мнению, сущность исторического процесса состоит не в физическом



существовании, а в развитии духа. Движение мысли – вот подлинная история. Движущей силой общественного прогресса он считал нравственность, основанную на христианских идеалах и ценностях.

В учении о человеке он также подчеркивал значение разума и нравственности.

Из двух выделяемых им видов познания – опыта и непосредственного озарения – безусловное предпочтение отдавал последнему.

Необходимо отметить, что «Философические письма» Чаадаева оказали большое влияние на последующее развитие русской философии. К проблемам, поднятым Чаадаевым, впоследствии не раз обращались российские философы.

К направлениям, опиравшимся в некоторых вопросах на Чаадаева, но в то же время не согласных с ним по ряду проблем, относилось славянофильство. Его представители выступали с критикой слепого подражательства Западу, прямого заимствования западных форм общественной и культурной жизни, их бездумного переноса на российскую почву. Основой самобытности России они считали православие. Отличительной чертой славянофилов явилось соединение в их творчестве православия и российского патриотизма. Главное в их философском учении – стремление к целостности и единству. В этой связи ими развивалось учение о соборности. Славянофилы также считали, что высшая истина дается не только логическому мышлению, но уму, чувству и воле вместе, т. е. духу.

Славянофилы выступали против крепостного права; определяющими для них были принципы классового мира

и эволюционного (путем реформ) прогресса. Большую роль в выработке и развитии взглядов славянофилов сыграли А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, П. В. Киреевский, К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин и др.

Для западников, как и для славянофилов, также характерно стремление теоретически осмыслить историю России и Европы, их будущее, осуждение самодержавия и крепостничества, отрицание философии стяжательства и грубой силы. Но, в отличие от славянофилов, западники делали акцент на творческом усвоении опыта Западной Европы, особенно в общественно-политической области. Для достижения целей социально-политического преобразования российского общества (отмены крепостного права, обеспечения свободы личности, свободы слова и печати и т. п.) западники предусматривали необходимость радикальных методов борьбы, коренной ломки традиций российского общества.

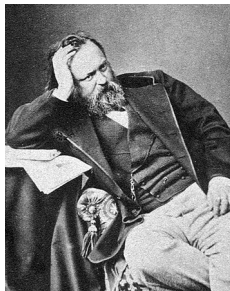
Они скептически или отрицательно относились к исторической роли православия и не видели в нем основ для будущего развития России. Их мало занимали собственно философские вопросы (онтологические или гносеологические). Главное внимание они сосредоточивали на общественно-политической борьбе. Славянофильское стремление к возрождению народного быта, обычаев, традиций считали «карнавальным».

К западникам относят таких мыслителей, как А. И. Герцен, Т. Н. Грановский, Н. П. Огарев, В. П. Боткин, Е. Ф. Корш и др.

**Материалистическая философия XIX в.** Наиболее видными представителями материализма и диалектики XIX в. были А. И. Герцен и Н. Г. Чернышевский. Их объединяли

не только общие философские принципы, но и ненависть к любым формам угнетения человека, революционный демократизм, не только теоретическое, но и практическое отстаивание своих идей, интенсивность общественной деятельности и трагизм жизненного пути.

**Александр Иванович Герцен** — философ, писатель, публицист, один из идейных вдохновителей революционно-демократического движения в России, родился в 1812 г. в семье богатого помещика; получил хорошее домашнее образование. Рано осознал несправедливость крепостного строя, юношей 14 лет вместе со своим другом и будущим идейным соратником Н. П. Огаревым после казни декабристов «покаялся отомстить за казненных» и посвящал себя борьбе «с этим тронem, с этим алтарем, с этими пушками». В 1833 г. окончил физико-математическое отделение Московского университета. В студенческие годы возглавлял кружок, где изучали работы Шеллинга, Сен-Симона. В 1834 г. Герцена за вольнодумство отправляют в ссылку (Пермь, Вятка, Владимир). В 1840 г. вернулся в Москву, затем переехал на службу в Петербург. Резкий отзыв о полиции повлек за собой новую ссылку в Новгород. Возвратившись в Москву, выступил в 1842–1847 гг. с целым рядом остро публицистических, философских и художественных произведений («Дилетантизм в науке», «Письма об изучении природы»). Сблизился с В. Г. Белинским, Т. Н. Грановским, участвовал в полемике со сла-



**А. И. Герцен**

вянофилами. В 1847 г. уехал за границу и принял решение остаться там, чтобы использовать возможность бесцензурного слова для борьбы с самодержавием. В 1853 г. основал в Лондоне «Вольную русскую типографию» и стал издавать альманах «Полярная звезда», а в 1857–1867 гг. — газету «Колокол». Их характеризовала острая революционно-демократическая направленность. А. И. Герцен участвовал в создании революционной организации «Земля и воля». Умер в 1870 г. в Париже, похоронен в Ницце.

Философские взгляды А. И. Герцена формировались под влиянием Гете, Гегеля, Фейербаха, Прудона. Теоретическая философия интересовала его, прежде всего, возможностью ее практического применения в борьбе за социальную справедливость. Диалектику он оценивал как «алгебру революции». Одним из первых Герцен провозгласил необходимость взаимодействия философии и науки. Вопрос о соотношении философии и естествознания подробно рассмотрен в «Письмах об изучении природы». Он считал, что философия может выполнить свою роль упорядочивающего и гармонизирующего начала жизни только в том случае, если будет опираться в своих обобщениях на естествознание. Но данные наук, лишённые мировоззренческого и методологического философского синтеза, рискуют оставаться мертвой совокупностью разрозненных фактов. «Философия, не опертая на частных науках, на эмпирии, — призрак, метафизика, идеализм, — писал он. — Эмпирия, довлеющая себе вне философии, — сборник, лексикон, инвентарий...»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Герцен А. И. Избранные философские произведения. М., 1946. Т. 1. С. 99.

Отвергая агностицизм, А. И. Герцен считал несостоятельным стремление установить границы познания. Придавая большое значение чувственно-эмпирическому познанию, он в то же время возражал против недооценки активности самого разума. Истинное познание, по Герцену, — это единство опыта и умозрения, которые он сравнивал с двумя магдебургскими полушариями, «которые ищут друг друга и которых, после встречи, лошадьми не разорвешь»<sup>1</sup>. А. И. Герцен постоянно познание — не самоцель, а средство для изменения жизни, что человек не может отказаться от участия в «человеческом деянии» и должен действовать в своем месте, в своем времени. Герцен ратовал за снятие крайностей идеализма и реализма на путях разработки нового мировоззрения, где мышление признается высшим результатом развития природных начал. Он отмечал, что сознание возникло в ходе исторического развития природы, по отношению к которой оно вторично и производно.

В философии истории А. И. Герцен явился сторонником такой позиции, согласно которой социальное развитие — это неподвластный никакому предопределению процесс, направляемый стремлением людей к самопознанию и сознательной деятельности во имя свободы.



**Магдебургские полушария. Марка ГДР с изображением эксперимента**

<sup>1</sup> Герцен А. И. Избранные философские произведения. М., 1946. Т. 1. С. 95.

Считая высшим достижением социологической мысли социалистический идеал, Герцен в 1850–1860-е гг. развивает идеи русского социализма. Он критикует западноевропейский путь буржуазного развития, полагая, что у России должна быть иная историческая судьба. Он утверждал, что русская деревенская община с ее коллективной собственностью на землю, уравнительными отношениями и самоуправлением содержит зачатки социализма, который найдет свое осуществление в России раньше, чем на Западе. Для этого необходимо просвещение народа и его приобщение к идеям социализма. Представления А. И. Герцена о социализме стали одним из идейных истоков народнического движения в России.

В 1867 г. он завершил мемуары «Былое и думы», где дал великолепное изображение жизни, быта и нравов современной ему России, историю ее духовного развития. Эта книга является не только талантливым художественным, но и глубоким философским произведением.

Сам же образ А. И. Герцена способствовал более правильному представлению за рубежом о русском национальном характере.

**Николай Гаврилович Чернышевский** – революционный демократ, писатель, публицист, литературный критик, философ. Родился в 1828 г. в Саратове, в семье священника. Учился в духовной семинарии. Окончил историко-филологическое отделение Петербургского университета, преподавал русский язык и литературу в Саратовской гимназии. В 1855 г. защитил магистерскую диссертацию «Эстетическое отношение искусства к действительности». В середине 1850-х годов сотрудничал в журнале «Отечественные

записки», был одним из редакторов журнала «Современник», ставшего идейным центром революционной демократии. Участвовал в деятельности тайного общества «Земля и воля». В 1862 г. был арестован, признан виновным в «принятии мер к ниспровержению существующего порядка управления», направлен на каторжные работы (1864–1871), а впоследствии сослан в Вилуйск. Находясь в Петропавловской крепости (там его держали около двух лет), он написал роман о «новых людях», способных осуществить революционные преобразования в России: «Что делать?». В 1883 г. получил разрешение поселиться в Астрахани, в 1889 г. – в Саратове, где и умер.



**Н. Г. Чернышевский**

Как философ, Н. Г. Чернышевский испытал отчетливое влияние Л. Фейербаха, а также Гегеля, Сен-Симона, Фурье, О. Конта, которые наряду с Герценом и Белинским в значительной мере определили его мировоззрение. В 1860 г. появляется основное философское произведение Н. Г. Чернышевского – «Антропологический принцип в философии». В этом труде Н. Г. Чернышевский определял материализм как учение, в основе которого «лежит уважение к действительной жизни, недоверчивость к априорическим... гипотезам»<sup>1</sup>. Он отстаивает утвержде-

<sup>1</sup> *Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения.* М., 1950. Т. 1. С. 54.

ние о материальном единстве мира, о естественном взаимодействии человека с природой как основе его сознания и социального существования. Он считает, что мышление, теоретическое познание должно опираться на чувственный опыт человека. В науке, особенно естественной, Н. Г. Чернышевский видит двигатель общественного прогресса. Разрабатывая антропологический принцип, Н. Г. Чернышевский считал индивида первичной реальностью, а общество – множеством отдельных людей, взаимодействующих друг с другом. При этом он полагал, что законы функционирования общества являются производными от законов частной жизни людей. Последовательное проведение антропологического принципа привело Н. Г. Чернышевского к обоснованию принципов социализма (общечеловеческий интерес реализуется в интересах трудящихся классов, т. е. большинства общества). В вопросах теории познания он также решительно отстаивал материализм, критикуя агностицизм и субъективный идеализм. В этической части своих рассуждений он придерживался принципа «разумного эгоизма», согласно которому поступки человека должны согласовываться с его внутренними побуждениями и склонностями. Личное счастье, по Н. Г. Чернышевскому, должно согласовываться с общим благополучием; «одинокого счастья нет». Анализируя эстетическую проблематику, Н. Г. Чернышевский обосновывал тезис «Прекрасное есть жизнь». Объективность красоты определяет невозможность соперничества искусства с живой действительностью.

При исследовании опыта социальных движений в Западной Европе Н. Г. Чернышевский обращал внимание на «практическое бессилие» буржуазного либерализма;



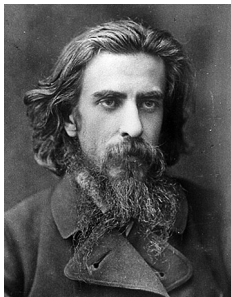
он считал, что такой либерализм является серьезной помехой российскому революционному движению. По его мнению, только трудящиеся массы заинтересованы в коренных общественных преобразованиях. Он полагал, что возможность избежать капитализма является реальной. Эта возможность связывалась им с русской крестьянской общиной. Крестьянская «народная» революция должна привести к ликвидации помещичьей собственности на землю. Сама же революция должна быть подготовлена организацией революционеров.

Одним из ведущих направлений в русской философии XIX – начала XX в. была религиозно-идеалистическая философия.

Наиболее ярким ее представлением был **Владимир Сергеевич Соловьев**<sup>1</sup> – философ, поэт, публицист. Родился он в 1853 г. в семье выдающегося русского историка С. М. Соловьева. Среднее образование получил в московской гимназии, высшее – в Московском университете. Сначала Вл. С. Соловьев учился на физико-математическом факультете, затем оставил его, но уже через несколько месяцев сдал кандидатский экзамен за полный курс историко-филологического факультета. Одновременно с подготовкой к экзамену посещал лекции в московской Духовной академии по богословским и философским предметам. В 1874 г. защитил магистерскую диссертацию «Кризис за-

---

<sup>1</sup> Материал о Вл. С. Соловьеве, как и о Н. А. Бердяеве, приводится в основном по энциклопедическому словарю «Философы России XIX–XX столетий (биографии, идеи, труды)», 1995, 2-е изд. (с согласия редколлегии словаря).



**В. С. Соловьев**

падной философии», получил звание магистра философии. Вскоре был избран доцентом Московского университета по кафедре философии. Выезжал в научную командировку в Лондон. В 1877 г. оставил службу в университете и переехал в Петербург, стал работать в Ученом комитете при Министерстве народного просвещения. В 1880 г. защитил в Петербургском университете в качестве докторской

диссертации свой труд «Критика отвлеченных начал», но в профессорской кафедре ему было отказано. В марте 1881 г. произнес в Кредитном обществе речь против смертной казни и был за нее выслан из Петербурга. В 1880-е годы центр научных интересов Вл. С. Соловьева стал все больше смещаться в сторону богословской проблематики. С 1891 г. Соловьев становится редактором философского отдела в Большом энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона, а с открытием в Петербурге Философского общества выступает в нем с рядом докладов (о Платоне, Протагоре, Канте, Лермонтове, Белинском). С 1895 г. усиливается его теоретическая деятельность по завершению своей философской системы. Первым из задуманных трактатов стал его центральный этический труд «Оправдание Добра» (1897–1899). Однако завершить свою систему он не успел. Вл. С. Соловьев умер в 1900 г.

Вл. С. Соловьевым была заложена традиция русской философии Всеединства. Он провидел и посылно реализо-

вал плодотворнейшую тенденцию к синтезу философской и богословской мысли, рационального и мистического типов философствования, западной и восточной культурной традиции. При этом, чуждый всякому национализму и интеллектуальной нетерпимости, он оставался глубоко русским, христианско-соборным мыслителем, чей духовно-теоретический призыв к единению подкреплялся личной нравственной честностью и жизненным достоинством.

В лекции «Исторические дела философии» (1880 г.) Вл. С. Соловьев, рассматривая роль философии в истории человечества, ставит вопрос: «что же делала философия?» и приходит к выводу: «Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровения истинного Божества... Она делает человека вполне человеком»<sup>1</sup>.

Основу философии Соловьева составили разработанные им понятия Всеединства, Добра и его воплощений, богочеловечества, Софии. Онтологические, этические, социологические и историко-философские взгляды Соловьева нашли наиболее полное свое выражение в труде «Оправдание Добра. Нравственная философия». Должное содержание или смысл человеческой жизни он видит в осуществлении человеком, обществом и человечеством в целом идеи Добра. При этом Добро трактуется онтологически, как некая высшая сущность, получающая воплощение в различных

---

<sup>1</sup> Соловьев Вл. С. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 125.

формах — в индивидуальном бытии человека, в религии и церкви, в истории человечества. Добро обладает следующими свойствами: 1) чистотой, или самозаконностью (автономией), ибо оно ничем внешним не обусловлено; 2) полнотой, или всеединством, поскольку оно все собою обуславливает; 3) силой, или действенностью, поскольку оно через все осуществляется. Оно проявляется, прежде всего, в чувствах стыда, жалости (сострадания) и благоговения. Эти первичные данные составляют незабываемые основы нравственной жизни человечества. Все так называемые добродетели могут быть показаны как видоизменения этих трех основ или как результат взаимодействия между ними и умственной стороной человека. Благодаря наличию этих первичных данных нравственности люди способны видеть различие между добром и злом, вырабатывать и воспринимать моральные нормы, формулировать учение о нравственности. Вл. С. Соловьев подчеркивает, что именно человек в своем разуме и совести (а не во всех своих поступках и жизнепроявлениях) есть безусловная форма для Добра как безусловного содержания. Его право и долг — оценивать с точки зрения соответствия идее Добра не только собственное поведение, но и те общественные образования, в которые он оказывается включенным (семья, Церковь, Отечество). Эти образования есть исторические образы Добра, и человек должен участвовать в их жизни и соответствовать их требованиям лишь в той мере, в какой эта жизнь и эти требования являются воплощениями Добра. Соловьев не принимает противопоставления личности и общества, критикуя как «гипнотиков индивидуализма», утверждающих самодостаточность отдельной личности,

так и «гипнотиков коллективизма», которые видят в жизни человека только общественные массы. Человек для него — существо лично-общественное. Соловьев различает три основные формы организации человеческого общества: 1) родовая форма; 2) национально-государственный строй; 3) всемирное общение жизни. Последняя из этих форм есть осуществление идеи Всеединства — идеал будущего, когда в «действительном нравственном порядке» будут преобразованы и воссоединены все элементы бытия, содержащиеся, даже в своем несовершенном состоянии, «искру Божества».

Значительная часть работ Вл. С. Соловьева, в том числе и его публицистика, представляет его размышления о возможных путях достижения богочеловечества — о том, что для этого могли бы сделать личность, государство, церковь, — прежде всего в России.

В конце 1870-х годов Вл. С. Соловьев (в работе «Три силы») выдвинул идею России как «третьей силы», свободной от недостатков и ограниченностей двух других — «восточной» (чрезмерно подчиняющей личное начало общему) и «западной» (утверждающей чрезмерную независимость частного от общего). Третья сила должна примирить единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов. Впоследствии Вл. С. Соловьев отказался от противопоставления России «западной силе».

Соловьев предлагает проект мироустройства, к которому должно двигаться человечество. Это будущее мироустройство предполагает духовный авторитет вселенского первосвященника и светскую власть рационального государя — свободного инициатора прогрессивного социального движения. От России же, считает он, требуется

«обращение всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех главных органических единств, церковь, государство и общество, безусловно, свободно и державно, не в отъединении от двух других, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ Божественной троицы — вот в чем русская идея».

Десятилетие спустя, в «Оправдании Добра», Вл. С. Соловьев вновь подтверждает свою приверженность идее «согласного действия» первосвященника, царя и пророка как личных носителей верховных жизненных начал, видя в этом условие единства, полноты и правильного хода общего нравственного прогресса. Однако общий контекст этого произведения значительно отличается от «Русской идеи» с ее односторонней критикой Русской Православной церкви, давшей повод (наряду с приписыванием непогрешимости первосвященнику) говорить о том, что Соловьев отождествлял «первосвященника» с главой католической церкви. В «Оправдании Добра» философ рассматривает все христианские церкви как исторические образы Добра, стремясь быть объективным в характеристике их достоинств и ограниченностей.

**Бердяев Николай Александрович** — философ и публицист. Родился в 1874 г. В 1894 г. поступил на естественный факультет Киевского университета, затем перешел на юридический. В студенческие годы участвовал в социал-демократическом движении, за что был исключен из университета и выслан на три года в Вологодскую губернию. В 1904–1908 гг. жил в Петербурге, с 1908 г. — в Москве.

В первых литературных работах примыкал к «легальному марксизму», затем стал противником учения Маркса. Член религиозно-философского общества в Москве, организатор Вольной академии духовной культуры в Москве (1919 г.). Преподавал философию в Московском университете. После нескольких арестов в 1922 г. выслан за границу. После краткого пребывания в Берлине, где преподавал



**Н. А. Бердяев**

в Русском научном институте, с 1924 г. жил во Франции, был профессором Русской религиозно-философской академии в Париже. Основал и редактировал русский религиозно-философский журнал «Путь» (Париж, 1925–1940 гг.). Был редактором издательства ИМКА-пресс. Умер в 1948 г.

Среди основных его трудов следует отметить: «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901), «Философская истина и интеллигентская правда» («Вехи», 1989), «Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии» (1910), «Философия свободы» (1911), «Душа России» (1915), «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916), «Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности» (1918), «Философия Достоевского» (1921), «Смысл истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923), «Философия неравенства» (1923), «Философия свободного духа» ч. I–II (1927–1928), «Новое Средневековье» (1934), «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и обще-

ния» (1934), «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947), «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949), «Царство духа и царство кесаря» (1949), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1955) и др.

Анализируя философские взгляды Н. А. Бердяева, В. В. Зеньковский разделяет все его творчество на 4 периода, но эти периоды, поясняет В. В. Зеньковский, выражают не столько (хронологически) разные ступени в философском развитии Н. А. Бердяева, сколько разные аспекты его философии. Каждый период (аспект), пишет он, можно характеризовать по тому акценту, который его отличает, но это вовсе не исключает наличия в данном периоде построений и идей, акцент которых придется уже на другой период. Первый период выдвигает на передний план этическую тему. Второй отмечен религиозно-мистическим переломом в Бердяеве, и религиозно-мистическая тема дальше не выпадает из его сознания. Третий период определяется акцентом на историософской проблеме (включая и характерный для последних лет Бердяева вкус к эсхатологии). Наконец, четвертый период (или четвертый акцент) связан с его персоналистическими идеями. К этим четырем акцентам надо еще прибавить несколько «центральных» идей. Их, собственно, две: 1) принцип объективации; 2) «примат свободы над бытием», но по существу это суть идеи, связанные с персоналистическими построениями Бердяева.

В основе философского мировоззрения Н. А. Бердяева лежит различие мира призрачного (это «мир» в кавыч-



ках, эмпирические условия жизни человека, где царствует разьединенность, разорванность, вражда, рабство) и мира подлинного (мир без кавычек, «космос», идеальное бытие, где царствует любовь и свобода). Человек, его тело и дух находятся в плену у «мира», призрачного бытия. Задача же человека состоит в том, чтобы освободить свой дух из этого плена, «выйти из рабства в свободу, из вражды “мира” в космическую любовь». Это возможно лишь благодаря творчеству, способностью к которому одарен человек, поскольку природа человека есть образ и подобие Бога-творца. Свобода и творчество неразрывно связаны: «Тайна творчества есть тайна свободы. Понять творческий акт и значит признать его неизъяснимость и бесосновность»<sup>1</sup>. Рассмотрение человека как существа, одаренного огромной творческой мощью и в то же время вынужденного подчиняться материальной необходимости, определяет характер понимания Н. А. Бердяевым таких глубинных вопросов человеческого существования, как вопросы пола и любви. Глубинное основание полового влечения Бердяев видит в том, что ни мужчина, ни женщина сами по себе не есть образ и подобие Бога в полном смысле этого слова. Только соединяясь в любви, они образуют целостную личность, подобную личности божественной. Это воссоединение в любви есть одновременно творчество, выводящее человека из мировой данности, царства необходимости в космос, в царство свободы. Любовь творит иную, новую жизнь, вечную жизнь лица.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Смысл творчества // Философия свободы. М., 1989. С. 369.

Таким пониманием человека определяется подход Н. А. Бердяева к проблеме общественного прогресса. Он не признавал теорий, рассматривавших личность, прежде всего, как частицу общества, видевших исторический смысл ее существования в выполнении социальных функций и, в конечном счете, в том, что сделано данной личностью для последующих поколений.

Говоря о предмете и характере философского познания, Н. А. Бердяев подчеркивал трагичность положения философа. Внешний аспект этой трагичности он видел во враждебном отношении к философии, обнаруживаемом на протяжении всей истории культуры. Философов, всегда составлявших небольшую группу в человечестве, не любят и чего-то не могут простить им теологи, иерархи церкви и простые верующие, ученые и представители разных специальностей, политики и социальные деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, инженеры и техники, простые люди, обыватели. Видя здесь сложную психологическую проблему, Н. А. Бердяев отмечает, что «каждый человек, не сознавая этого, в каком-то смысле философ... Каждый решает вопросы “метафизического” порядка... И существует обывательская философия тех или иных социальных групп, классов, профессий... Они именно потому и считают ненужной философию»<sup>1</sup>. Источник драматизма в отношениях философии с религией Н. А. Бердяев видит в столкновении между мыслью индивидуальной и коллективной, когда против свободы

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. А. Я и мир объектов // Философия свободного духа. М., 1994. С. 238.

философского познания восстают именно философские элементы теологии, принявшие догматическую форму. Вместе с тем он отмечает наличие религиозных притязаний в самой философии: «Великие философы в своем познании всегда стремились к возрождению души, философия была для них делом спасения». Источник драматизма отношений философии с наукой Н. А. Бердяев видит в универсальных притязаниях самой науки, связываемых им со сциентизмом. Однако «научная» философия, считает он, есть философия лишенных философского дара и призвания — она выдумана для тех, кому философски нечего сказать. Философия возможна лишь в том случае, если есть особый, отличный от научного, путь философского познания. Необходимое условие философского познания — философская интуиция, а основа философии — опыт человеческого существования во всей его полноте. Философия не может не быть личной, даже когда она стремится быть объективной. Настоящая философия есть та, которая «мучится смыслом жизни и личной судьбы».

Философия, считал Н. А. Бердяев, неизбежно антропологична; она познает бытие в человеке и через человека.

**Русский космизм.** Космизм — специфическое мировосприятие космоцентрической ориентации, течение в философской и естественнонаучной мысли. В России уже с середины прошлого столетия вызревает уникальное космическое направление научной мировоззренческой мысли. В его ряду стоят такие философы и ученые, как Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский и многие другие. Среди русских религиозных философов космическое направление представлено в наследии

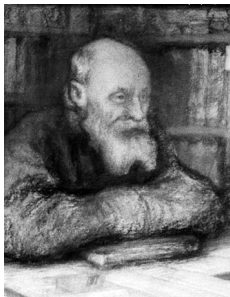
Вл. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева. Именно в космизме ставятся проблемы о космосе и человеке, выдвигается положение о том, что «конец этого мира, конец истории зависит и от творческого акта человека»<sup>1</sup>. Во вступительной статье к книге «Русский космизм» (М., 1993. С. 4) С. Г. Семенова отмечает принципиально новое качество мироотношения, которое является определяющей чертой этого течения российской мысли. «Это идея **активной эволюции**, т. е. необходимости нового сознательного развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство... Речь по существу идет о расширении прав сознательно-духовных сил, об управлении духом материи, об одухотворении мира и человека... Космисты сумели соединить заботу о большом целом — Земле, биосреде, космосе с глубочайшими запросами высшей ценности — конкретного человека... Гуманизм — одна из самых ярких черт этой “замечательной плеяды мыслителей и ученых...”».

**Николай Федорович Федоров** — философ, родоначальник русского космизма. Родился в 1829 г. в Тамбовской губернии. Кончил Тамбовскую гимназию, учился в Ришельевском лицее в Одессе. С 1854 г. преподавал историю и географию в различных уездных училищах. С 1867 г. находился в Москве, где работал библиотекарем сначала Чертковской библиотеки, затем библиотекарем Румянцевского музея (1874—1898). В последние годы трудился в архиве Министерства иностранных дел. Скончался в 1903 г. в Москве.

---

<sup>1</sup> *Бердяев Н. А.* Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 258.

Н. Ф. Федоров обладал обширными и разносторонними знаниями, владел в совершенстве основными европейскими языками, знал и несколько восточных языков. Внес значительный вклад в русское книговедение. Н. Ф. Федоров вел аскетический образ жизни, раздавал бедным все имеющиеся у него деньги. Круг общения Н. Ф. Федорова включал Вл. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, К. Э. Циолковского. Ближайшими его учениками были Н. П. Петерсон и В. А. Кожевников, которые и изложили и отредактировали философскую систему Н. Ф. Федорова после смерти мыслителя под названием «Философия общего дела» (т. 1. Верный (Алма-Ата), 1906; т. 2, 1913). Издание сочинений Н. Ф. Федорова в 1982 г. стало первым знакомством широкого круга читателей с идеями философа.



Н. Ф. Федоров

В основе концепции Н. Ф. Федорова лежит поиск глубинных причин зла и разработка средств его преодоления. Главное зло для человека он усматривал в смерти, порабощенности его слепой силой природы. В таких условиях каждый человек пытается решить, прежде всего, проблемы самосохранения, что неизбежно порождает эгоизм, безнравственность, зооморфизм общественного строя. Он выдвигает идею регуляции природы силами науки и техники. По его убеждению, человечество должно объединиться для борьбы со слепыми силами природы, осуществляемой «существами разумными и нравственными, трудящимися

в совокупности для общего дела». Регуляция природы мыслилась им как принципиально новая ступень эволюции, как сознательный этап развития мира и космоса. «Потому что и нет в природе целесообразности, — утверждал он, — что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность»<sup>1</sup>. В его проекте — и овладение природой, и переустройство человеческого организма, и управление космическими процессами, и, наконец, «воскрешение отцов», возвращение людям жизни, отнятой у них людьми или природой в процессе войн, голода, природных стихий и т. д. В деле «воскрешения» Н. Ф. Федоров отводит большую роль науке. Долг воскрешения есть не только высшая нравственность, но и само христианство, превращение его догматов в заповеди. «Через труд воскрешения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью»<sup>2</sup>. Н. Ф. Федоров считал христианскую идею личного спасения неверной и настаивал на соборном, всеобщем спасении, победе над смертью.

В дальнейшем учение Н. Ф. Федорова развивалось в двух направлениях: религиозно-богословском и естественнонаучном.

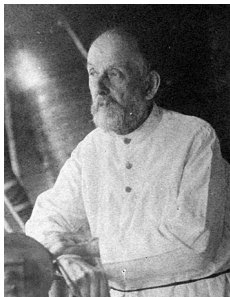
**Константин Эдуардович Циолковский** — известный ученый, основоположник современной космонавтики, представитель естественнонаучной ветви «космической философии». Родился он в 1857 г. в Рязанской губернии.

---

<sup>1</sup> Федоров Н. Ф. Философия общего дела // Русский космизм. М., 1993. С. 71.

<sup>2</sup> Там же.

Учился самостоятельно, экстерном сдал экзамен на звание учителя народного училища и с 1880 до 1920 г. работал в школах Боровска и Калуги. Там же занимался научно-исследовательской деятельностью. В конце 1920-х годов приобретает мировую известность как глава нового научного направления — астронавтики и ракетодинамики. В 1921 г. получил пожизненную пенсию. Умер в Калуге в 1935 г.



К. Э. Циолковский

К. Э. Циолковский пытался решить ряд философских проблем: о смысле космоса в целом, о месте человека в космосе, о конечности или бесконечности человеческого существования, путях построения счастливого будущего и т. д. В «космической философии» К. Э. Циолковского исследователь его концепции современный философ А. П. Огурцов выделяет три этапа<sup>1</sup>. На первом этапе (1898—1914) философия мыслится К. Э. Циолковским как общая наука, наука наук. Он примыкает к панпсихизму, признавая наличие во Вселенной вечных, неуничтожимых элементов материи — атомов, обладающих чувствительностью и зачатками духовности. Свою философию он называл «монизмом», для которого космос — живое существо, а человек — союз атомов, блуждающих во Вселенной. Атом-

<sup>1</sup> См.: Огурцов А. П. Циолковский Константин Эдуардович. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 577—578.

дух бессмертен, он совершает круговорот, путешествия из одного организма в другой. Основные работы этого периода творчества К. Э. Циолковского: «Научные основания религии» (1898), «Этика, или Естественные основы нравственности» (1902–1903), «Нирвана» (1914). На втором этапе (1914–1923) он уделяет основное внимание религиозным проблемам и поиску путей улучшения социальных условий человеческого существования, созданию проектов будущего («Первопричина», 1918; «Идеальный строй жизни», 1917; «Гений среди людей», 1918–1921; «Социология (фантазия)», 1918). Социальная утопия разворачивается К. Э. Циолковским в плане космическо-планетарных преобразований, завершающихся коренной переделкой человеческого существа, превращающегося в лучевое существо, питающееся с помощью фотосинтеза солнечной энергией. На третьем этапе (1923–1935) К. Э. Циолковский развивает учение о космическом разуме, космических эрах — рождение, становление, расцвет, превращение вещества в лучистую энергию («Причина космоса», 1925; «Монизм Вселенной», 1925–1931; «Будущее Земли и человечества», 1928 и др.).

К. Э. Циолковский предвосхитил обсуждение многих глобальных проблем, в частности экологической. Одним из возможных путей предотвращения гибели человечества он считал освоение космического пространства, а создание ракетно-космической техники — средством для решения этой задачи.

Составной частью концепции К. Э. Циолковского является его «космическая этика», которая включает выработку этических основ контактов с инопланетянами, признание

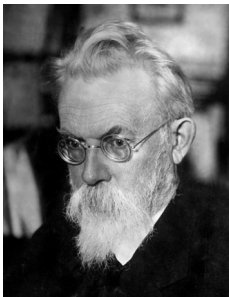


необходимости совместного труда для преобразования космоса.

К. Э. Циолковского можно считать одним из основоположников концепции ноосферы.

«Космическая философия» К. Э. Циолковского, несмотря на некоторые ее утопические элементы, — первая попытка систематического изложения проблем, характерных для начала космической эры.

**Владимир Иванович Вернадский** — выдающийся естествоиспытатель и мыслитель-гуманист, один из выразителей русского космизма, основатель учения о биосфере и ноосфере, генетической минералогии, биогеохимии, радиогелогии и других научных направлений. Родился в 1863 г. в Петербурге. В 1885 г. окончил естественное отделение физико-математического факультета Петербургского университета. С 1890 г. — приват-доцент, а в 1898—1911 гг. — профессор Московского университета, откуда ушел в знак протеста против реакционных мер царского правительства в отношении университета. Был членом ЦК партии кадетов. С 1912 г. — академик Российской Академии наук, организатор и первый президент Украинской Академии наук (1919), член Чехословацкой (1926) и Парижской (1928) Академий наук. В 1922—1926 гг. был в командировке во Франции, где читал курс лекций (в Сорбонне) по геохимии. В Париже знакомится с философами Э. Леруа и Тейяром де Шарденом. В. И. Вернадский был инициатором создания и руководителем российской Радиевой комиссии, Радиевого института, комиссии по изучению производительных сил России, комиссии по изотопам, комиссии по урану. Он организовал в Академии наук отдел живого вещества, пре-



**В. И. Вернадский**

образованный в 1929 г. в Биогеохимическую лабораторию, ставшую впоследствии институтом геохимии и аналитической химии. Свои ноосферные идеи В. И. Вернадский разрабатывал в основном в 1930-е годы, прежде всего, в работах «Научная мысль как планетарное явление», «Химическое строение биосферы Земли и ее окружения». Последние годы жизни В. И. Вернадского приходятся на войну,

во время которой он был эвакуирован в Казахстан. Там, готовясь к уходу из жизни, он составляет хронику своей жизни, пишет об истории зарождения и развития своих идей и работает над последней своей статьей «Несколько слов о ноосфере», Умер В. И. Вернадский в Москве в 1945 г.

К основным его работам, кроме отмеченных выше, относятся: «Начало и вечность жизни» (1922), «Биосфера» (т. 1–2, 1926); «Очерки геохимии» (1927), «Проблемы биогеохимии» (ч. 1, 1935); «Размышления натуралиста» (1975–1977), «Живое вещество» (1978), «Философские мысли натуралиста» (1988).

Своим учением о биосфере и ноосфере В. И. Вернадский внес огромный вклад в разработку современной научной картины мира. Биосфера, по В. И. Вернадскому, — это целостная биогеохимическая оболочка нашей планеты, развивающаяся по своим внутренним законам. Главным фактором, формирующим биосферу, выступает живое вещество, осуществляющее многообразные геохимиче-

ские и планетарно-космические функции. «Стоя на эмпирической почве, я... старался опираться только на точно установленные научные и эмпирические факты... В связи со всем этим... я ввел вместо понятия “жизнь” понятие живого вещества... “Живое вещество” есть совокупность живых организмов»<sup>1</sup>. Живое вещество, по Вернадскому, вечно, изначально присутствует в Космосе и повсеместно в нем распространено (космичность жизни).



**В. И. Вернадский**  
в Московском университете  
со своими учениками, 1911 г.

В. И. Вернадский указывает на существование трех различных пластов реальности: 1) космических пространств; 2) атомных явлений; 3) жизни человека, природных явлений ноосферы и нашей планеты, взятых как целое. Эти три пласта отличны друг от друга по свойствам пространства-времени. Они проникают друг в друга, но и отграничиваются друг от друга в содержании и методике изучаемых в них явлений<sup>2</sup>. Основные предпосылки возникновения стадии ноосферы, по В. И. Вернадскому<sup>3</sup>, таковы: 1) распространение человека — одного биологического вида,

<sup>1</sup> *Вернадский В. И.* Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 504.

<sup>2</sup> Там же. С. 52, 74.

<sup>3</sup> См.: *Моисеев В.* Вернадский Владимир Иванович. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 93.

обладающего разумом, — по всей поверхности планеты, победа этого вида в борьбе с другими биологическими видами; 2) развитие средств связи и обмена, интегрирующих людей в единое целое; 3) открытие новых источников энергии (атомная, солнечная и др.), придающих деятельности человека масштаб геологических преобразований; 4) массовая демократизация государственного устройства, допускающая к управлению обществом все более широкие массы населения; 5) взрыв научного творчества в XX в., обладающий геологическим масштабом своих последствий.

Своеобразным венцом развития ноосферы должна стать автотрофность человечества, т. е. освобождение его от необходимости получать энергию от растительного и животного мира Земли, — условие отрыва будущего человечества от одного планетного тела и перехода его эволюции в космос. В. И. Вернадский показал, что развиваемые им понятия биосферы и ноосферы являются главным связующим звеном в построении многоплановой картины мира.

Характерно, что статья В. И. Вернадского «Несколько слов о ноосфере» заканчивается так: «Важен для нас факт, что идеалы нашей демократии идут в унисон со стихийным геологическим процессом, с законами природы, отвечают ноосфере. Можно смотреть поэтому на наше будущее уверенно. Оно в наших руках. Мы его не выпустим»<sup>1</sup>. В трудах В. И. Вернадского анализировались многие проблемы методологии и философии науки. Особенностью научной мысли В. И. Вернадский считал ее вселенскость;

---

<sup>1</sup> *Вернадский В. И.* Несколько слов о ноосфере // *Русский космизм.* М., 1993. С. 310.

она охватывает всю биосферу, все человечество и выступает как сила, создающая ноосферу, Отдавая приоритет науке, В. И. Вернадский вместе с тем подчеркивал, что она неотделима от философии и не может развиваться в ее отсутствие. Научное познание, утверждал он, расширяется не путем только логических приемов мышления; его источником служат также вненаучные сферы мышления, философия и религия. В. И. Вернадский обосновывал идею плодотворности взаимодействия всех сфер человеческой культуры.



## **РАЗДЕЛ 2**

# **ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ**

В классической философии многообразие имеющихся философских концепций и подходов, как мы уже указали, как бы связывались в единую рациональную схему, которая позволяла поддерживать это разнообразие внутри общего проблемного единства. Различие философских систем здесь соседствовало с общностью понимания целей и задач философии. В современной философии, напротив, на первый план выходят различия, общефилософский стержень разрушается, происходит выделение и локализация отдельных философских проблем, которые оформляются в самостоятельные направления. Причем если изначально генетическое родство с классикой еще не отрицается, что выражается в добавлении приставки «нео» к соответствующим концепциям (например, неокантианство, неогегельянство и т. д.), то затем этот разрыв постепенно становится самоценностью, и каждое философское направление современности «кидает свой камень» в сторону классической философии.

Все это создает определенную сложность в понимании и изложении историко-философского материала, так как резко увеличивается само количество философских концепций и даже простое их перечисление чисто физически невозможно. Дабы выйти из этого положения, мы предложим такую классификацию современных тенденций

в философии, которая основана на некоторой интерпретации современного историко-философского процесса. Смысловыми пунктами данного подхода выступают следующие.

Современная философия трактуется нами, прежде всего, как палитра попыток «окончательного» преодоления классической философии, суть которой мы изложили выше.

На особенности развития философии XX в. существенное влияние оказывают социокультурные процессы, в частности резко изменившийся статус науки в обществе и культуре в целом<sup>1</sup>. Наука в виде своих как позитивных, так и негативных результатов буквально врывается на все уровни общественного бытия, заставляя каждого человека выработать свое собственное отношение к ней. Культура как бы «раскалывается» на тех, кто выступает за научно-технический прогресс, и на тех, кто против него. Причем в основании данных позиций находится не наука как таковая, а ее сложившийся в культуре образ.

В результате в современной культуре формируются две социокультурные ориентации, которые, каждая со своей стороны, специфически, по-разному осмысливают этот абсолютизированный образ науки, — сциентизм и антисциентизм.

**Сциентизм** проявляется как мировоззренческая установка на то, что научное знание есть наивысшая культурная ценность, с которой должны соизмерять свое со-

---

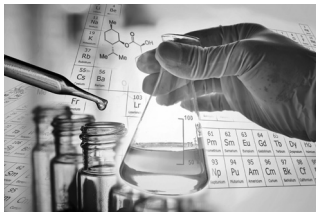
<sup>1</sup> См. более подробно: *Миронов В. В.* Образы науки в современной культуре и философии. М., 1997.



держание все иные формы духовного освоения бытия. Исторически идеалом для сциентизма (что выражено и в этимологии данного слова) выступают, прежде всего, наиболее развитые естественные и математические науки. В их лоно, как в прокрустово ложе, укладываются не только иные способы и методы получения знания, характерные, например, для гуманитарных наук, но и вообще любые достижения человеческого духа, претендующие на постижение истины.

Этой позиции противостоит **антисциентизм** — социокультурная ориентация, основанная на широкой критике науки и как социального института, и как формы постижения мира, рассматривающая ее как «демона, выпущенного из бутылки», угрожающего теперь существованию самой человеческой цивилизации. В качестве альтернативы науке, научному познанию, в некоторых случаях даже вообще рациональному взгляду на мир выдвигаются различного рода вненаучные или внерациональные (иррациональные), способы постижения бытия.

Явная взаимосвязь указанных ценностных ориентаций, базирующаяся на одинаковом представлении о сущности науки, переводит данную проблему в несколько иную плоскость. Оказывается, что сциентизм и антисциентизм являются своеобразными полярными, то есть



**Согласно сциентизму научное знание является наивысшей культурной ценностью**

противоположными, но одновременно неразрывными сторонами современной культуры, пронизывающими все ее уровни — от обыденного сознания до форм различного рода теоретических рефлексий. Указанная неразрывность, внутрикультурная оппозиция позволяет говорить именно о дилемме «сциентизм — антисциентизм» как важнейшем признаке современной культуры, представляющем собой ее особый структурный уровень и являющемся своеобразным ключом для понимания тех новых проблем, которые в ней возникли.

Таким образом, внутрифилософские процессы распада классических схем философии на рубеже XIX—XX вв. происходили на фоне кардинальных изменений в культуре, которые позволяют нам определенным образом рассмотреть основные направления современной философии сквозь призму дилеммы сциентизма и антисциентизма.

## **Глава 1. Сциентизм в западной философии (феноменология, позитивизм, прагматизм, постпозитивизм, критический рационализм)**

Сциентизм в философии возникает как реакция на натурфилософичность и абстрактность схем классической философии, которые, по мнению представителей данного умонастроения, не соответствуют действительному опыту, представляя собой лишь чистую рефлексивную спекуляцию конкретного мыслителя. Поэтому общим смысловым полем возникающих направлений становится критика систематического идеализма. Иногда она ведется в достаточно мягкой форме и выглядит как своеобразное дополнение классических философских систем, что отражается даже в названии этих направлений (неогегельянство, неокантианство), иногда она принимает жесткий характер, направленный на полное отбрасывание классических традиций в философии (позитивизм, неопозитивизм).

В центре критической философской рефлексии очень часто оказывается фигура И. Канта, философия которого подвергается интерпретации как бы с двух сторон – сциентизма и антисциентизма. И это не случайно, так как Кант «заготовил принципиальную платформу критики неумеренных претензий логической “Системы” на адекватное представление мира»<sup>1</sup>.

Так, например, в **марбургской школе неокантианства**, наиболее крупными представителями которой выступают

---

<sup>1</sup> *Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К.* Западная философия XX века. М., 1998. С. 13.

Г. Коген (1842–1918), П. Наторп (1854–1924), Б. Кассирер (1874–1945), получают дальнейшее развитие антипсихологические установки кантовской философии. Философия трактуется здесь как рационально-теоретическая форма мышления, которая должна ориентироваться на то, чтобы выступать в качестве науки и отвечать соответствующим критериям научности. Соответственно, наука для ее представителей – это высшая объективно-упорядочивающая форма человеческой культуры. Она как бы олицетворяет в себе разум как таковой, точнее, разум находит в науке свое истинное прибежище. Происходит абсолютизация разума, но в его восприятии через науку, то есть отождествление разумности, рациональности с научностью. Объявляется, что мышление выступает единственным критерием определения объекта (Г. Коген), хотя на самом деле речь идет лишь об одной его разновидности, т. е. научном мышлении. Поэтому логика развертывания научной мысли превращается в логику развития действительности. Соответственно, философия как форма рационально-теоретического сознания должна строиться по образцу науки. Неокантианцы сциентистского направления все время подчеркивают, что именно они верным образом интерпретируют философию Канта, выполняя поставленные им задачи рассматривать философию (метафизику) в качестве особой науки.

**Феноменология Гуссерля** (1859–1938) трудно поддается вписыванию в какую-то схему. Начав с философско-психологических установок («Философия арифметики»), он затем резко изменяет характер своего творчества («Логические исследования») и в русле идей неокантианства вы-

ступают за освобождение философии от психологизма. Философия должна быть построена как строгая наука<sup>1</sup>.

Гуссерль ставит проблему обоснования наук о природе и истории, которые могут быть выработаны только в философии, выступающей строгой наукой о феноменах сознания. Соответственно, для этого необходимо очистить образы сознания от эмпирического содержания. Способом такого очищения должна стать феноменологическая редукция, которая позволяет сознанию освободиться от смысла, навязываемого естественными науками. В результате можно выделить особое «чистое» образование, которое далее уже неразложимо и представляет собой «интенциональность», «направленность на предмет, которую Гуссерль рассматривал как чистую структуру сознания, свободную от индивидуальных (психологических, социальных, расовых и др.) характеристик»<sup>2</sup>. Последняя выступает как определенный мостик между субъектом и объектом. Она представляет и человеческое сознание, и одновременно мир бытия, предметности. Поэтому феноменология — это наука о чистом сознании.



Э. Гуссерль

<sup>1</sup> Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Западная философия XX века. М., 1998. С. 216–218.

<sup>2</sup> Гавденко П. П. Гуссерль // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 132.

В более поздний период творчества Гуссерль вновь возвращается к психологизму в философии, резко критикует сциентистские установки в философии. Это делает его творчество своеобразным культовым феноменом, на который ссылаются почти все представители современных философских концепций иррационалистического и антисциентистского типа (Хайдеггер, Н. Гартман, Гадамер), включая и современный постмодернизм.

Более жесткую позицию по отношению к классике занимает **позитивизм** (О. Конт, Дж. С. Милль), который также развивает традицию элиминации философии из разряда наук. **Огюст Конт** (1798–1857) исходит из идеи, которую схематично можно выразить следующим образом. Человеческий дух проходит в своем развитии как бы три стадии: 1) стадия религиозная, концептуальным объектом которой являются фиктивные образы теологии; 2) стадия философская, которая оперирует метафизическими абстракциями; 3) стадия научная, которая опирается на позитивные знания (отсюда и сам термин «позитивизм»).

Соответственно, философия, если она хочет действительно иметь хоть какое-то отношение к научному познанию, должна отказаться «от исследования происхождения и назначения существующего мира и познания внутренних причин явлений и стремиться, правильно комбинируя рассуждения и наблюдения, к познанию действительных законов явлений... Объяснение



**О. Конт**

явлений есть отныне только установление связей между различными явлениями и несколькими общими фактами, число которых уменьшается по мере прогресса науки»<sup>1</sup>. Философия в своем традиционном, умозрительном виде, по мнению позитивистов, не может больше претендовать на роль всеобщей методологии наук. Но поскольку такая всеобщая методология необходима, то она должна быть выработана на основании синтеза частнонаучных методологий и обобщена в особой «позитивной» науке.

«Конт формулирует в качестве базового принципа позитивизма тезис об относительности всех явлений к чувственным восприятиям, которые в свою очередь относительны; его последователь Милль менее радикален: он формулирует “принцип осознанности” как позитивистский “заместитель” “метафизического” закона достаточного основания (этот миллевский принцип гласит, что все действительное должно быть подчинено условию быть осознанным)»<sup>2</sup>. В результате при всех претензиях разрушить классические установки позитивизм сам реализовывался внутри данной традиции. Материя здесь выступала как «постоянная возможность ощущений». То есть сохранялась классическая онтологическая схема «мир — реальность», которой так или иначе должен был заниматься философ.

В наибольшей степени *позитивистская позиция* становится популярной в *социологии*, не случайно ее основателем

---

<sup>1</sup> Конт О. Курс положительной философии. Т. 1. СПб., 1900. С. 4.

<sup>2</sup> Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Западная философия XX века. М., 1998. С. 18–19.

как науки часто называют именно О. Конта. Давая свою классификацию наук, он в ряду других наук, подобных физике или биологии, специально выделяя социологию. Правда, сам термин был тогда не столь популярен, и Конт обозначает эту науку как «социальная физика». Это очень характерное обозначение, которое четко выражает сущность позитивистского подхода. Как для описания и предсказания в природе существует наука, опирающаяся на физические представления о мире, так и по отношению к обществу должна существовать своя собственная «физика», наука, исследующая закономерности общества.

Прагматизм, представленный Ч. Пирсом (1839–1914), Дж. Дьюи (1859–1952), У. Джемсом (1842–1910), – философское направление, исходящее из критики классической философии за ее абстрактность и оторванность от проблем конкретного человека и призывающее, напротив, заниматься вопросами, которые стоят перед человеком в различных жизненных ситуациях. Соответственно, вся окружающая действительность отождествляется у них с опытом, а единственным критерием истины является достижение практического результата.

Философия в понимании прагматизма должна помогать человеку «двигаться в потоке опыта к каким-то поставленным целям. Поэтому одним из определений истины у Джемса была ее способность вести нас от одной части опыта к другой, более нам желательной, разумеется»<sup>1</sup>. Джемс был уверен в возможности улучшения человеческого мира, хотя

---

<sup>1</sup> *Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К.* Западная философия XX века. М., 1998. С. 44.



и не смог предложить какие-либо варианты этого улучшения. Позиция Дьюи более глубока и конкретно практична. Он предлагает не просто опираться на имеющийся опыт, но реконструировать его. Одним из средств такой реконструкции могла выступить педагогика как конкретная программа преобразования системы образования.

Как мы уже отмечали, на рубеже XIX–XX вв. происходят кардинальные изменения в культуре, связанные с резким возрастанием роли науки, которая буквально врывается на все уровни общественного сознания, на все срезы культуры. Создается ситуация прямой зависимости каждого человека и человечества в целом от результатов научной деятельности, что порождает своеобразную веру в нее. Происходит процесс социализации науки, исследования внутри которой строятся уже не по принципу личных интересов какого-то отдельного мыслителя, а по принципу социальной востребованности (социального заказа). Время гениев-одиночек миновало, пришло время организации научных открытий. В последнем случае формируются целые научные институты, выполняющие специфические исследования. Исследования осуществляются коллективом ученых, каждый из которых выполняет определенные функции, часто даже не зная общей цели исследования. Это приводит к невозможной в более ранние времена проблеме «неосмысленности (или неполной осмысленности) большинства научных решений, обеспечивающих достаточно эффективные практические рекомендации»<sup>1</sup>. Это выводит

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия и наука. М., 1972. С. 79.

на первый план проблему выработки эффективных методов различения научного знания от ненаучного, а поскольку важнейшим элементом науки выступает теория (язык) — различения научных высказываний от ненаучных выходит на первый план в концепциях неопозитивизма.

Общая установка зарождающегося направления неопозитивизма достаточно прозрачна и обоснованна. Поскольку любая наука — это, прежде всего, научная теория, а она, в свою очередь, представляет собой некоторую языковую систему, то проблема отличия науки от ненауки, научных высказываний от ненаучных может быть решена на лингвистическом уровне.

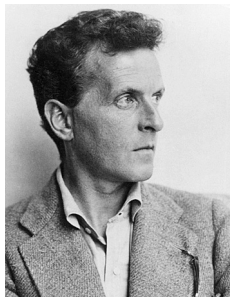
Соответственно, в качестве эталона науки выступает та языковая система, которая относительно проста, логична и легко проверяема. Так, у **Л. Витгенштейна** в качестве эталона науки выступает формальная логика, задающая общие критерии научности. При этом утверждается, что эмпирическое знание дано человеку в чувственном восприятии и познание здесь возможно с абсолютной достоверностью. Теоретическое же знание, в свою очередь, сводится к эмпирическому. Таким образом, функции науки можно свести к описанию явлений, а роль философии — к анализу языка научной теории. «Цель философии — логическое прояснение мыслей. Результат философии — не некоторое количество “философских представлений”, но прояснение предложений»<sup>1</sup>.

По мнению Л. Витгенштейна, любое высказывание, имеющее смысл, должно быть сводимым к атомарным

---

<sup>1</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. М., 1958. С. 50.

предложениям, которые, в свою очередь, являются лишь описаниями. Понятно, что философские (метафизические) высказывания свести к атомарным и эмпирически проверяемым предложениям нельзя, поэтому они, по мнению философа, должны быть отнесены к разряду псевдовысказываний, которые, в свою очередь, с позиции научного анализа лишены всякого значения, а значит, бессмысленны.



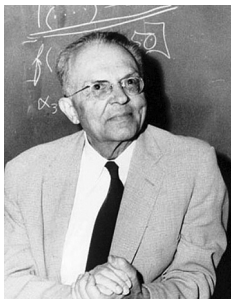
**Л. Витгенштейн**

Поскольку наука — это, прежде всего, научная теория, эмпирический уровень которой представляет собой систему фактических высказываний о реальном мире, то критерий научности имеет, прежде всего, эмпирический характер (подтверждаемость). Философия не может быть научной теорией, так как система ее высказываний не несет никакой фактической информации о мире и поэтому ее положения не могут быть подтверждены. Данный подход к демаркации философии и науки постепенно выкристаллизовывается в известный *принцип верификации*. Предложение считается научным, если оно верифицируемо, т. е. его следствия не противоречат базисному знанию, которое представляет собой совокупность протокольных предложений, достоверных описаний опытных данных. Если некоторые предложения нельзя верифицировать, то они не являются научными и должны быть изъяты из научной теории.

Однако последовательное проведение данного принципа ставит под сомнение научный статус не только та-

ких дисциплин, как, например, история или психология, но и естественных наук, которые очень часто базируются на утверждениях, которые не проверяются (например, понятие эфира в ньютоновской физике). Предложенная модель оказывается очень узкой, так как заставляет отказаться от общих предложений науки, то есть от ее законов, достоверность которых нельзя обосновать с помощью верификации. Поэтому полное ее проведение потенциально возможно лишь в искусственном языке, тогда как реальный научный язык, являющийся расширением естественного языка за счет внедрения в него соответствующей научной терминологии и широко использующий универсальные предложения, не позволяет провести верификацию научных законов.

**Р. Карнап**, исследуя языковые структуры науки, пришел к выводу о том, что в них одновременно присутствуют два типа высказываний. Это, во-первых, высказывания, составляющие каркас научной системы, то есть ее теоретическая часть. Высказывания здесь носят осмысленный



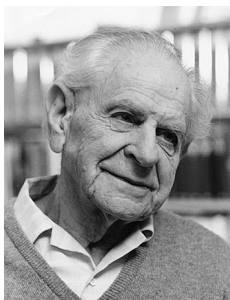
**Р. Карнап**

характер. И, во-вторых — общие высказывания, которые составляют неосмысленный блок знания, то есть философские высказывания. Одновременно в языке науки присутствуют термины, которые несводимы к терминам наблюдения. Все это привело к тому, что неопозитивизм сам стал отказываться от жесткого проведения принципа верификации, «ослаблять» его.

В частности, было предложено считать предложение верифицируемым, если существует логическая возможность его проверки. На деле это означало расширение принципа верификации, так как проверке не подлежат лишь бессмысленные выражения. Затем вводится принцип физической возможности верификации и т. д.

Внутри неопозитивизма возникает идея своеобразной «реабилитации» метафизики, которую пытается осуществить **К. Поппер**. С его именем связывают **постпозитивистское** направление в современной философии. Поппер подвергает критике неопозитивистский принцип верификации с общих философских позиций, ставя вопрос о природе рациональности в целом и механизмах развития научных знаний. С точки зрения Поппера, принцип верификации в качестве критерия для определения научности или ненаучности теории не выдерживает никакой критики и представляет собой искусственное построение, не имеющее отношения к проблеме установления истины.

Действительно, человек лишь объявляет истинным некоторое полученное им знание на основании им же выдуманных критериев. Таким образом, истина не столько выявляется человеком раз и навсегда (согласно каким-то критериям), сколько представляет собой некоторую цель, которая оправдывает сам смысл научного познания. Ученый стремится к истине, он должен быть уверен в ее достижении. Для этого кон-



**К. Поппер**

струируются различного рода критерии истинности, которые заведомо будут носить либо предметный, либо, напротив, самый общий характер. Принцип верификации и является одним из искусственно сконструированных критериев. Выполнить его несложно, так как наука вращается в выдуманном логическими позитивистами методологическом кругу, и мир оказывается «наполнен верификациями».

Поскольку, по мнению Поппера, философия и наука представляют собой совершенно различные образования, то и в качестве критерия их различения должен выступать принцип *фальсифицируемости* научных теорий. С философской позиции путь к истине в науке есть постоянное отбрасывание ложных (включая и ставшие неистинными положения науки) знаний. Таким образом, научность теории определяется ее опровержимостью опытом, и если она принципиально недостижима или искусственно заблокирована, то данная теория вряд ли имеет отношение к науке.

Статусом научности обладает такая теория, класс потенциальных фальсификаторов которой не пуст, например теория относительности А. Эйнштейна. Соответственно, чем больше класс потенциальных фальсификаторов, тем в большей степени теория фальсифицируема, то есть тем в большей степени она несет истинную информацию о мире. И напротив, чем в меньшей степени фальсифицируема теория, тем в меньшей степени она говорит о реальности<sup>1</sup>. В качестве примера последнего Поппер при-

---

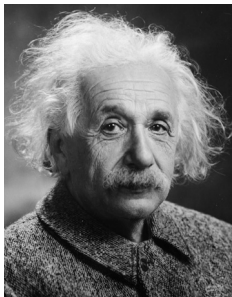
<sup>1</sup> *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 150, 238–239.

водит философскую концепцию марксизма. Изначально эта концепция обладала признаками научности, так как ряд ее высказываний подвергался хотя бы возможности опровержения. Однако при обнаружении противоречащих фактов ее попытались «спасти», тем самым нарушив принцип фальсифицируемости путем объяснения противоречащих теории фактов в рамках новой, более широкой концепции (марксизм-ленинизм), что придало последней статус псевдонаучной теории.

Итак, философия, по Попперу, конечно, не может быть наукой, так как ее высказывания неопровержимы, но это вовсе не означает, в отличие от утверждений логицистов, что ее высказывания бессмысленны. Поэтому принцип фальсифицируемости лишь проводит «демаркацию» между философией и науками и вовсе не отбрасывает саму систему философских знаний как ненужную и бессмысленную. Более того, экзистенциальные высказывания, которыми оперирует философия и которые сами по себе, конечно, не фальсифицируемы, могут быть, тем не менее, фальсифицированы вместе с теорией, составной частью которой они являются. И тогда «экзистенциальное высказывание может увеличивать эмпирическое содержание всего контекста: оно может обогатить теорию, к которой принадлежит, и увеличить степень ее фальсифицируемости, или проверяемости. В этом случае теоретическая система, включающая данное экзистенциальное высказывание, должна рассматриваться как научная, а не метафизическая»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 96.



**А. Эйнштейн**

Кроме этого, философия стимулирует научный прогресс. Метафизические идеи указывают направления и тенденции развития науки. «От Фалеса до Эйнштейна, от античного атомизма до декартовских рассуждений о природе материи, от мыслей Гильберта и Ньютона, Лейбница и Бошковица по поводу природы сил до рассуждений Фарадея и Эйнштейна относительно полей сил — во всех

этих случаях направление движения указывали метафизические идеи»<sup>1</sup>.

Необходимость философии связана также и с психологическими причинами. Ученый должен верить в свою творческую деятельность и в возможность постижения истины. Следовательно, он должен верить в те умозрительные построения, с которых начинается построение научной теории и которые могут быть «весьма неопределенными» и «неоправданными с точки зрения науки», носить «метафизический характер»<sup>2</sup>.

Таким образом, «реабилитация метафизики» К. Поппером, безусловно, имела место, но не в решении проблемы сущности философии, которая трактуется им в типично сциентистском духе. Предмет философии им резко ограничивается, в данном случае сводится к выполнению ею

---

<sup>1</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 40.

<sup>2</sup> Там же. С. 60.



критической функции. Самое большое, на что способна философия, – это выступать умозрительной предпосылкой формирования научных идей. Поэтому, как отмечает М. Вартофский: «Поппер, в сущности, лишь модифицирует позитивизм, расширяя его представления о том, что считать осмысленным... Хотя Поппер и признает эвристическую и методологическую ценность метафизической традиции, он не может понять, почему она имеет эту ценность»<sup>1</sup>. Основное его достижение в этой области – это более широкое обоснование рациональности, позволяющее и философию рассматривать как вид рациональной деятельности и не сводить последнюю только к эмпирическим критериям.

Последнее дает своеобразный импульс современному философскому течению, которое можно обозначить как **критический рационализм**, который основан на критике классической модели научной рациональности как попытки выработки некой «чистой» модели, верной для всех и во все времена. Рациональность, утверждают представители данного направления, определяется всем социокультурным контекстом, поэтому вместо абсолютного обоснования знаний необходимо предложить систему альтернативных решений, локальных моделей объяснения. Рациональное объяснение того или иного явления в таком случае есть акт свободного выбора. Но при этом следует осознавать, что такая тотальная же познавательная уста-

---

<sup>1</sup> *Вартофский М.* Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки). М., 1978. С. 71.

новка должна сопровождаться и тотальной критикой тех ошибок и заблуждений, которые сопровождают научное познание<sup>1</sup>.

Представители критического рационализма считают, что можно создать некую общую модель научного рационализма, с помощью которой можно осуществить демаркацию между научным и ненаучным знанием, объяснить историю науки и те проблемные ситуации, которые в ней возникают. Такая модель должна представлять собой не некое завершенное образование, а открытую систему, своеобразную поисковую программу. Научная рациональность, таким образом, должна выступать не как характеристика научных результатов «задним числом», а как некое направляющее начало научной деятельности. Таким образом, модель научной рациональности должна выполнять две функции. Функцию чисто логическую, которая устанавливает соответствие рационального знания нормам логики. И функцию методологическую, соотносящую конкретный научный опыт и принятый идеал рациональности. В сциентистском духе в качестве идеала научной рациональности предлагается физико-математическая модель научной теории.

Поскольку общая модель научной рациональности должна быть создана на основе обобщения всех существующих научных теорий, то к этой задаче, прежде всего, и сводится специфика философии. «Собственной и, может быть, единственной задачей философии, которая последо-

---

<sup>1</sup> См.: *Albert H. Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft. Tübingen, 1982. S. 9.*

вательно ориентируется на науку, на исследование, является создание единого и всеохватывающего определения соотношения всех научных теорий и способов объяснений, при помощи которых частная теория исследования материи становилась бы универсальной теорией действительного»<sup>1</sup>. И соответственно сказанному выше главным методом построения подобной общей модели выступает опять же тотальная критика, с помощью которой осуществляется анализ различных подходов и отбрасывание ложных, неистинных. Поэтому сущностью философии, если она стремится быть научной или хотя бы приблизиться к данному идеалу, выступает критика. Философская деятельность есть по преимуществу деятельность критическая.

**Дж. Пасмор** утверждает, что в основе философии всегда лежит критика, но метод этой критики видоизменяется в зависимости от области исследования и специфики данного философского мышления. Поэтому, например, в основе философской критики Платона стоит диалектика, у Бергсона это интуиция, у Гуссерля — феноменологическое описание, у Витгенштейна — раскрытие бессмыслицы языковых выражений. Философ не имеет метода, характерного для всей философии, но «вправе использовать и использует любой тип критического обсуждения, обещающий прояснить вставшие перед ним проблемы»<sup>2</sup>. Но даже в этой области своего применения философия должна ограничи-

---

<sup>1</sup> *Henrich D.* Fluchtlinien. Philosophische Essays. Frankfurt a. M., 1982. S. 77.

<sup>2</sup> *Passmore J.* Philosophy // The encyclopedia of philosophy. P. Edwards ed. in chief. Vol. 6. N.Y., 1971. P. 218.

вать свое участие в дискуссиях проблемами, которые по тем или иным причинам пока еще не поддаются конкретному научному решению. Именно последним объясняется так называемая «вечность» философской проблематики, которая обеспечивается, отмечает Дж. Пасмор, возможностью ничем не ограниченных рассуждений. Поэтому если философ берется за обсуждение научных дискуссий, то он не должен давать каких-то оценок, но должен заниматься лишь языковым описанием.

Цель философии, утверждает другой представитель данного направления, **Э. Тугендхат**, заключается в переосмыслении онтологических философских высказываний старой метафизики с помощью методов семантической формализации и прояснения семантической структуры философских понятий<sup>1</sup>.

**П. Ф. Струосон** также в русле аналитической интерпретации философии видит ее задачу в прояснении сети разнообразных конкретных связей, в обращении с которыми мы, как существа, взаимодействующие с миром и друг с другом, можем обладать практическим мастерством, не имея их ясного теоретического понимания.

Таким образом, представители постпозитивизма, как и всей аналитической традиции, хотя и, по известному выражению К. Поппера, «реабилитируют метафизику», но значительно сужают область ее исследований, определяя ее, прежде всего, как критический анализ языка научных теорий. От философии в данных концепциях не остается

---

<sup>1</sup> *Tugendhat E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt a. M., 1976. S. 54.*

ся ничего, кроме логики. Несмотря на достаточно большое временное расстояние их от позитивизма О. Конта, говорящего, что в основе философии лежит наблюдение и установление через него связи между явлениями, аналитическая традиция в гносеологическом плане представляет собой лишь модификацию данной установки, что приводит, в конечном счете, «к отрицательной исследовательской программе» (В. С. Швырев).

Выдвигаемые модели научной рациональности являются по существу идеализированными конструкциями, оторванными от реальной практики науки, которая опосредуется иными видами человеческой деятельности и творчества, влияя на них и испытывая их влияние на себе. Да и сами эти модели создаются в условиях определенного социокультурного конкретно-исторического контекста, а потому являются весьма относительными. Поэтому так же как невозможно ни от чего не зависящее «чистое мышление», невозможно выработать и эффективную и ни от чего не зависящую модель научной рациональности.

Сциентистская интерпретация философии присуща **структурализму**, прежде всего, в его французском варианте<sup>1</sup>, хотя предлагаемая им программа в философском смысле шире, чем позитивистская или неопозитивистская. Цель

---

<sup>1</sup> Одной из «лично-психологических» причин этого является тот факт, что он исторически развивался в прямой полемике с французским экзистенциализмом. Леви-Строс открыто дискутировал с Сартром, называя философию последнего «метафизикой для беловшеек». См.: Lévi-Strauss. *Tristes tropiques*. Paris, 1969. P. 63.

философии, считают его представители, заключается в поисках общего основания для естественных и гуманитарных наук. В наибольшей степени их сближает использование пусть и разных, но языковых структур. Окружающий нас мир с этой точки зрения представляет собой как бы совокупность зашифрованных истин. Это мир символики. Таким образом, задача философии – это нахождение в культуре скрытых базовых структур, которые являются основой тех или иных явлений в мире. Но поскольку эти базовые структуры доходят до нас в виде особых знаковых систем, то их смыслы можно «расшифровать» лингвистическими ме-

видным своим тисомом  
видят и удомма немошное  
срѣтнчавскаль вѣствѣаама  
скаго жакимомисивелисы  
нмвсрмвѣидѣтиангиса  
гвѣствѣа водашѣствѣавъ  
дмѣстоплѣсѣлаченъ авом  
цнѣстоплѣсѣнъ тосѣствѣ  
лѣводашѣидѣтоанглѣвѣ  
шѣпрѣмиллѣиношнѣвѣдѣ  
тасомсѣвлѣсѣнѣсѣствѣ  
шлѣкѣдѣвѣшѣсѣлѣмѣсѣвѣ  
тнѣсѣвѣ на вѣсѣсѣнѣсѣлѣ  
англѣсѣсѣвѣ намплѣсѣ  
ннѣсѣтѣ и сѣсѣствѣтѣсѣсѣ  
англѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣ  
англѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣ

Игуменъ или вѣствѣсѣсѣ  
дѣла на писѣсѣсѣсѣсѣ  
лѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣ  
мѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣ  
лѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣ  
сѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣ  
гумѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣ  
сѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣ  
сѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣ  
сѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣ  
сѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣсѣ

**Философия**  
должна заниматься  
лингвистическим анализом

тодами, выявив «чистые образы» сквозь многообразие окружающих нас языковых структур.

Философия, если она хочет относить себя к разряду наук, должна заниматься лингвистическим анализом. К науке (но не к научному познанию) могут приближаться лишь некоторые философские концепции, заполняя те области, в которых наука пока не развита. В этот момент философия отвечает научным критериям, так как стремится «объяснять бытие по отношению к нему самому, а не по отношению к моему “Я”»<sup>1</sup>. На развитой стадии

<sup>1</sup> Lévi-Strauss. Tristes tropiques. Paris, 1969. P. 63.

наук философия не нужна, и конкретно-научные предметные объяснения лишают здесь философские умозрительные построения всякого смысла. Таким образом, степень научности философии зависит не от нее самой, а от того, насколько она используется в науках. В этом смысле научная философия возможна только как прикладная дисциплина, а не как самостоятельная наука.

## Глава 2. Антисциентизм в современной западной философии (неокантианство, экзистенциализм, персонализм)

Общим философским источником антисциентистской интерпретации философии, как мы уже показали в начале данной главы, выступает кризис классической модели философии и своеобразный разрыв того единства рационально-теоретических и ценностных компонентов, которое было ее важнейшим признаком. Если сциентизм базируется на абсолютизации рационально-теоретических компонентов философского знания, то антисциентизм исходит из того, что важнейшим признаком философии является ее ценностный характер.

Представители **баденской школы неокантианства**, такие, например, как **В. Виндельбанд** (1848–1915), **Г. Риккерт** (1863–1936), развивают трансцендентально-психологи-



В. Виндельбанд

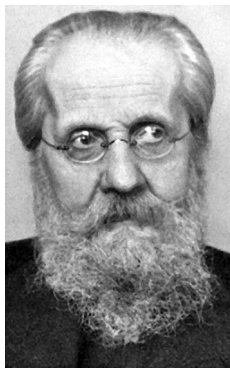
ческое истолкование философии Канта, в котором особое внимание обращается на роль субъекта в процессе познания. В противовес теоретикам вышеизложенной марбургской школы, они обращают внимание на то, что познание — это особый феномен, который, несмотря на всю его специфицированность, нельзя оторвать от культуры, в рамках которой он развивается. Поэтому наука не является особым доминирующим фактором культу-



ры, а ее методы и принципы не могут рассматриваться в качестве абсолютного эталона для других форм познавательной деятельности. Более важными во взаимоотношении объекта и субъекта, по мнению представителей баденской школы, выступают системы ценностей, на которых основаны, в том числе, и гносеологические отношения человека с миром. Человек не может освободиться от своей изначальной субъективности, которая оказывает влияние на все богатство его взаимоотношений с миром и другими людьми.

Цель философии не может быть сведена к анализу только научного познания, она должна исследовать все системы ценностей, которые существуют в человеческой культуре. Такая установка дает начало, с одной стороны, выяснению специфики гуманитарного знания и его отличия от естественных и математических наук. А с другой стороны, импульс для анализа философии, прежде всего, как формы вненаучного, а позже и внерационального сознания.

Еще более остро эта проблема решается в различного рода иррационалистических концепциях типа бергсонизма или «философии жизни» с их ограничением разумного познания и абсолютизацией значения внерациональных (интуитивных, оценочных) факторов философского понимания бытия. Именно в этот исторический период возника-



Г. Риккерт

ет целая серия философских концепций, так или иначе развивающих антисциентистскую традицию, что характерно для творчества таких мыслителей, как **А. Шопенгауэр** (1788–1860), **С. Кьеркегор** (1813–1855), **Ф. Ницше** (1844–1900), **В. Дильтей** (1833–1911), **А. Бергсон** (1859–1941) и др.

Не имея возможности подробно излагать философские взгляды всех представителей антисциентистской традиции, остановимся на тех, которые, с одной стороны, выражают ее в развернутом и последовательном виде, а с другой — наиболее распространены в наше время.

Классическим выражением антисциентизма в философии выступает **экзистенциализм**, который мы рассмотрим на примере творчества М. Хайдеггера и К. Яспера.

**М. Хайдеггер** (1889–1976) напрямую полемизирует с представителями марбургской школы неокантианства.

Сведение философии к гносеологии, отмечает он, приведет ее к уподоблению естественным наукам, и, прежде всего, математике. Марбуржцы неверно проинтерпретировали Канта, который, выдвигая положение о невозможности существования метафизики как науки, имел в виду ошибочность трактовки философии по образцу физики или математики и выдвигал программу ее построения как особой науки, которая должна заниматься критикой разума, метафизикой природы и метафизикой нравов.



**М. Хайдеггер.**  
© Willy Prager —  
Landesarchiv Baden-  
Württemberg

В этом плане, отмечает М. Хайдеггер, кенигсбергский мыслитель оказался гораздо глубже его ближайших интерпретаторов. У него метафизика и философия — это не одно и то же, поэтому выводы относительно метафизики не распространяются на всю философию в целом. Связано это с тем, что область философского мышления принципиально отлична от научного. Во-первых, философия есть рефлексия (т. е. особое применение разума) к анализу самих наук, основанная на выявлении их гносеологических предпосылок и ограниченности. Уже в этом смысле философия является своеобразной метанаукой по отношению к другим, так как затрагивает вопросы предпосылок научного знания в целом. Во-вторых, философия хотя и опирается на знания, но не должна к ним сводиться. В противном случае мы получим «циклопическую ученость» (Кант) и не более.

Хайдеггер отмечает, что неокантианцы попытались рассмотреть Канта лишь как гносеолога. Однако даже в этой области он далеко выходит за рамки чистой гносеологии. Обосновывая возможность знания, Кант осуществляет это с более широких философских позиций, фактически давая этому онтологическое обоснование. «Введением проблемы трансценденции на место метафизики ставится не “теория познания”, а онтология, рассмотренная в ее внутренней возможности»<sup>1</sup>.

Далее Хайдеггер дает иррационалистическую интерпретацию, пожалуй, самой рациональной части философии

---

<sup>1</sup> *Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1973. S. 17.*

Канта, усматривая сущность философии в особом философском созерцании, которое является предпосылкой мышления. С помощью созерцания философ должен уловить особенности мира, то есть сделать их предметом своего внутреннего размышления. Роль рассудка, говорит мыслитель, здесь, конечно, очень высока, но он не может быть оторван и от чувственности, так как и то и другое являются проявлением «сущностного единства», занимая внутри его лишь разные иерархические уровни<sup>1</sup>. Именно Кант, считает Хайдеггер, расчистил место для современной философии, в качестве которой и выступает *экзистенциальная метафизика*.

Наука (научное познание), безусловно, является одной из форм постижения бытия, отмечает мыслитель, но она выражает собой лишь ограниченное, по сравнению с философией, знание, так как она не касается бытия в целом. Наука не может претендовать на «чистое» описание мира уже потому, что она, как и любая конструктивная деятельность разума, базируется на определенных ценностях и представляет собой, прежде всего, особую мировоззренческую ориентацию. В основе этой ориентации лежит очень сильная (и никак не обосновываемая) предпосылка о полном постижении мира с помощью конкретно-научных методик. Но ни о какой полноте постижения бытия здесь и речи быть не может, так как оно всегда предметно ограничено. Таким образом, наука – лишь одно из средств упорядочивания (конструирования, интерпретации) мира

---

<sup>1</sup> *Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1973. S. 33.*

с позиции «опредмечивания сущего», т. е. накладывание на любой исследуемый объект системы упорядочивания, характерной для данной конкретной науки. В результате возникает нечто, которое вовсе не является выражением сущности явления как такового. «Именно для того, чтобы исследовать состояния бытия, были развиты методы наук, но они не приспособлены к тому, чтобы исследовать бытие этого сущего...»<sup>1</sup>

Хайдеггер указывает, что в философии существует область, связанная с разработкой общей онтологической картины мира, которая лежит в основе конкретных наук, является наукой сама по себе. Науки описывают как бы локальные картины мира по сравнению с общефилософским представлением его в целом. Полная картина может быть представлена лишь в философии.

В поздних работах Хайдеггер под воздействием негативных последствий научно-технического прогресса занимает еще более жесткую позицию по отношению к научному познанию, отходя от поисков того общего, что есть между философией и наукой, проводя резкую дивергенцию между ними, утверждая, что наука все более отчуждается от философии и культуры. Он характеризует науку как «вычисляющее мышление», которое является принципиально односторонним, основанным на узких и прагматичных задачах. Сущность многих областей знания и феноменов жизнедеятельности людей (история, искусство, поэзия,

---

<sup>1</sup> *Heidegger M.* Phänomenologische Interpretation von Kants «Kritik der reinen Vernunft». Gesamtausgabe. Frankfurt a. M. Bd. 25. S. 35.

язык, Бог) не поддается жесткому опредмечиванию и поэтому недоступна науке<sup>1</sup>. Именно в этом плане можно сказать, делает вывод мыслитель, что наука вообще не мыслит. «От науки в мышление нет мостов, возможен лишь прыжок. А он переносит нас не только на другую сторону, но и в другую истинность»<sup>2</sup>.

Попытки науки претендовать на всестороннее исследование, а это одна из целей науки, реализующиеся в ее экстремизме как желании сделать своим объектом все что угодно, на самом деле представляют собой лишь суммативную всесторонность, достигаемую за счет накопления количества исследуемых явлений, которое не позволяет раскрыть в процессе познания сущностную всесторонность бытия. Именно установка познать «что угодно и насколько угодно» и достижение действительной беспредельности в ее реализации выдают ограниченность науки, не позволяющую ей познать бытие как таковое. Бытие средствами науки познать нельзя, им лишь можно овладеть с помощью философии, которая и представляет собой истинное мышление. Философия мыслит о смысле, который делает вещь именно таковой, какая она есть. Истина бытия не связана с ее практическим использованием, как это осуществляется в науках. Цель наук — овладение миром, но не понимание смысла. Философия не стремится овладеть бытием, а направлена на постижение его смыслов.

Антисциентистская позиция характерна и для другого великого немецкого философа, **Карла Ясперса (1883–1969)**.

---

<sup>1</sup> *Heidegger M.* Was heißt Denken? Tübingen, 1954. S. 57.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 134.

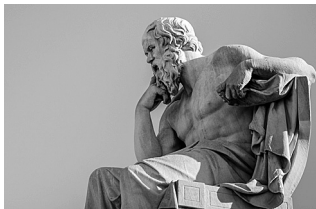
Исходя из того, что и наука, и философия как формы сознания основаны на определенных ценностных системах, философ утверждает, что они абсолютно несовместимы. «Философское мышление по своему смыслу радикально отличается от научного»<sup>1</sup>. В науке в качестве высшей выступает познавательная ценность, тогда как в философии установка на обязательное достижение истины отступает на второй план. Именно поэтому философия принципиально не должна строиться по образцу каких-либо наук, являясь совершенно иным способом постижения бытия. Примером последнего служит тот факт, пишет Ясперс, что логическое доказательство, признающееся сциентистски настроенными мыслителями своеобразным эталоном доказательства, оказывается недостаточным в философии. Более того, те формы рассуждения, которые в логике считаются ошибочными, а именно «противоречия, круг, тавтология... выступают как признаки различия между философским и научным мышлением»<sup>2</sup>. Если в науках мышление является лишь средством овладения знаниями и с их помощью предметным миром, то философия



**К. Ясперс**

<sup>1</sup> *Jaspers K. Philosophische Autobiographie. Stuttgart, 1957. S. 27–28.*

<sup>2</sup> *Jaspers K. Die großen Philosophen. Bd. 1. München, 1957. S. 450.*



**Философию могут интересовать проблемы, поставленные тысячи лет назад**

есть мышление в чистом виде — самомышление, которое реализуется через внутреннюю деятельность человека.

Философия не ставит перед собой задачу предметного овладения миром. Она ближе стоит к искусству. Философ создает уникальные произведения,

являющиеся результатом его собственного творчества. Соответственно, философия — глубоко непрактичная форма духовного освоения бытия. «Если науки в своих областях получили убедительно достоверные и общепризнанные знания, то философия не добилась этого, несмотря на свои старания в течение тысячелетий»<sup>1</sup>. Таким образом, в философии отсутствует критерий общезначимости результатов, так как в ней нет единой системы методов. Поэтому наука развивается линейно-прогрессивно, постоянно накапливая знания о предметной области. Последняя по времени научная теория одновременно выступает и как наиболее истинная. В философии данная направленность и линейность отсутствуют. Философа могут интересовать проблемы, поставленные тысячи лет назад. Устремленность науки в будущее порождает такую ее особенность, как нацеленность на абсолютное познание мира. Это центральная ценностная установка ученых. Философы же, на-

<sup>1</sup> *Jaspers K.* Einführung in die Philosophie. München, 1971. S. 9.



чина с Сократа, ставили эту возможность под сомнение, выдвигая для этого весомые аргументы. Сциентистская мировоззренческая установка является важной предпосылкой научной деятельности, однако нельзя ее распространять на познание бытия в целом, так как это порождает своеобразное суеверие, что «нашему рассудку доступна вся истина и вся действительность мира. Она заставляет питать абсолютное доверие к науке и беспрекословно подчиняться ее авторитету, воплощенному в представителях социальных инстанций»<sup>1</sup>. Претензии науки беспредельны, там, где философ задумывается, ученый осуществляет. Последующая оценка этого действия, однако, может оказаться весьма негативной как со стороны самой науки, так и общества, вынужденного потом преодолевать «работу, сделанную за дьявола». В результате, занимая в каком-то смысле лидирующее положение в рамках общечеловеческой культуры, беря на себя несвойственные ей функции по выработке жизненных ориентиров для человека и человечества, наука, в конечном счете, «не может дать никаких целей для жизни. Она не выставляет ни одной общезначимой ценности»<sup>2</sup>.

Таким образом, философия не имеет целью познать нечто как конечное, то есть окончательно и навсегда. В философии более важной выступает цель личной уверенности в проблеме, в той или иной ситуации, в личном желании человека поразмышлять над ней. Наука всегда направлена на предмет. Это ее стихия, и ей нет здесь равных. Стихия философии — это бытие и место

---

<sup>1</sup> Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zürich, 1949. S. 124.

<sup>2</sup> *Jaspers K.* Existenzphilosophie. Berlin, 1956. S. 8.

человека в нем, и здесь наука бессильна. Это не значит, что необходимо отказаться от наук, нет, более того, философия должна опираться на них, но всегда осознавая их принципиальную ограниченность. Философия нацелена на поиск и реализуется как всегда незавершенный процесс. Особенностью философии является также и отсутствие необходимости доказывать свою правоту для другого. Если науки борются за истину, то философия открывается лишь тому, кто этого хочет сам, она безразлична к числу ее слушающих и понимающих, будь в качестве таковых один или миллионы людей.

Предметом философии выступает не знание о бытии, а сам факт мышления о нем. Поэтому становление философствующего проходит ряд этапов. Сначала человек должен осознать свою «заброшенность» в предметный мир с его реалиями и перспективами, с его практичностью и материальностью. Человек должен считаться с этим миром, ориентироваться в нем. Затем должна быть осознана конечность предметного мира и недостаточность рационально-теоретического его познания. Именно в этот момент происходит «прояснение экзистенции» и становление человека как самоосознающего существа. Бытие осознается пока смутно, но оно уже понимается как более богатое, чем предметный мир, в котором существуют люди. Человек как бы ощущает, что существует мир надпредметный. В человеке «просыпается философ», который начинает приобщаться к тайнам надпредметного мира, расшифровывая смысл и значение его шифров. Ведущая роль при этом принадлежит не рассудку, а фантазии, интерпретации символов надпредметного мира.

Человек чувствует свою слабость и бессилие перед объективными и необходимыми законами природы и общества, и одновременно он чувствует свою зависимость от случайности, которая все время ставит его в разные жизненные ситуации. Причем сменяемость таких ситуаций бесконечна, и одних только знаний оказывается слишком мало для их преодоления. Более того, люди могут оказаться в особых ситуациях, где они в наибольшей степени проявляются как личности, в ситуациях, «из которых мы не можем выйти, изменить которые мы не в силах»<sup>1</sup>. Это этап преодоления «пограничных ситуаций», наиболее важный для самосознания человека. Осознание их является главным источником философии, пишет К. Ясперс. В обыденной жизни человек «забывает», например, что он смертен и что его жизнь конечна, что он может быть виновным и нести внутреннюю ответственность за свои поступки. Человек легко выходит из перипетий обыденной жизни, отбрасывая такого рода размышления в сторону. Лишь в пограничной ситуации, когда вопрос его существования ставится в наиболее радикальной форме, человек становится самим собой, вынужден прямо выбирать между добром и злом, жизнью и смертью, верой и разумом и т. д. Наука же — это своеобразная попытка людей обезопасить себя перед необходимостью отвечать на подобного рода вопросы за счет освоения предметного мира, овладения им.

Возникает вопрос, а для чего тогда существует философия, ведь с ее рационалистической установкой она не может дать надежду подобно вере. Философия, отвечает

---

<sup>1</sup> *Jaspers K. Einführung in die Philosophie. München, 1971. S. 18.*



**Философия — это спасение  
внутри размышлений**

на этот вопрос мыслитель, «является преодолением мира, аналогом спасения»<sup>1</sup>. Это интеллектуальное спасение, спасение внутри размышлений, внутри рефлексии над предельными основаниями бытия. Философия — это аналог веры, но на интеллектуальном

уровне, некий синтез веры и убеждения. Вера дает надежду, философия — осознание ее, выступая в виде концептуального коммуникационного каркаса веры. Это высший этап трансцендентной философии.

В русле классического антисциентизма решается проблема специфики философии в современном **персонализме**. Его представители также исходят из противопоставления рациональному подходу к постижению мира иррационализма, рассматривая его как реакцию «на недостатки определенной формы рациональности». Лишь новое понимание рациональности и ее синтез с верой составляют сущность философии в персоналистском понимании. Поэтому «персонализм есть не что иное, как рациональная вера»<sup>2</sup>.

Соответственно, с таких позиций философия противопоставляется науке как нечто нерациональное рациональному, а философское мышление — научному. «На-

<sup>1</sup> *Jaspers K.* Einführung in die Philosophie. München, 1971. S. 19.

<sup>2</sup> *Lacroix J.* Le personalisme comme anti-ideologie. Paris, 1972. P. 160–161.

ука есть утверждение или отрицание, философия есть вопрошание»<sup>1</sup>. Поскольку философия принципиально расходится с научным познанием, она не может претендовать на какое-либо отражение действительности, и не связана с поиском объективной истины. Философия вообще не нацелена на результат, а в силу этого и своей непрактичности, связанной с удаленностью от реального мира, философия не может ничего создать в предметном мире. Она не овладевает истиной, не познает мир, а является внутренним творчеством субъекта.

Философию нельзя строить как строгую рациональную систему, тем более по образу какой-либо науки, как чаще всего это происходит, так как в этом случае все ее богатство сводится к узким критериям выбранной науки. Она противостоит науке, как категория субъективного противостоит категории объективного. Однако, оговаривается Лакруа, субъективность в философии — это не психофизиологическая субъективность, а некая универсальная субъективность, когда субъект в результате личной рефлексии познает универсальные закономерности бытия. Субъективен сам метод, но не то, что получается в его результате. Философия не познает, но знает.

Один из любимых тезисов, так или иначе варьируемый в антисциентизме, связан с утверждением о том, что философия — это не теория, а особый мыслительный процесс. Современный немецкий философ **И. Шмуккер-Гартман**, развивая данный тезис, строит своеобразную философскую

---

<sup>1</sup> *Lacroix J.* La philosophie: sa nature et son enseignement H La pensée. 1980. № 213–214. P. 50.



**Согласно антисциентизму,  
философия — это не теория,  
а особый мыслительный процесс**

концепцию, которую он обозначает как **«дидактика философии»**.

Тезисы, из которых он исходит, нам уже знакомы. Философия и наука — это антиподы. Наука — это теория. Философия — акт мышления. Поэтому науку мы можем усвоить путем определенной методики,

связанной с запоминанием. В философии все обстоит по-другому. Способность к философии присутствует в каждом человеке, и обучение философии поэтому есть умение раскрыть ее в конкретной личности. В этом заключается талант философа как наставника. Было бы желательно, пишет немецкий мыслитель, вообще отказаться от употребления термина «философия», так как в этом случае чаще всего под ней понимается признание какой-то одной концепции в качестве эталонной. Иногда же обучение философии подменяется кратким изложением концепции, которые были в ее истории. В итоге такого обучения человек не столько раскрывает себя, сколько относительно полно усваивает какую-то одну концепцию или же получает поверхностное представление о многих из них.

Философию надо понимать именно как «дидактику философии», в которой на первый план выступает сам процесс обучения и самообучения особой культуре мышления. Причем исходным пунктом обучения философии должно стать осознание человеком того факта, что он является особой частью бытия, его элементом. Обучение

философии должно начинаться с выявления степени этой самоосознанности, которая «обусловлена его личным горизонтом и поэтому не точно измерима»<sup>1</sup>. Человека необходимо научить ориентироваться в мире, показав ему, что общепринятая ориентация (на уровне обыденного сознания) является во многом лишь случайной. Человек к ней, конечно, не безразличен, так как она также связана с осознанием бытия, но бытия на самых его примитивных уровнях, тогда как философское мышление приводит к познанию наиболее сложных структур.

Понимание слитности человека с бытием позволяет осознать тот факт, что наука направлена на разрыв этого единства мира и человека, ввергая его самого и сообщества людей, реализующиеся в современных государствах, в царство антигуманности и борьбы с природой. Стройность и точность научного мышления, выражающиеся в системе развитых теорий, когда каждая из последующих является более истинной по отношению к предшествующей, на самом деле весьма условны и связаны с сужением предметной области. В философии, собственно говоря, нельзя создать концепции такого рода, так как она «не может найти ничего нового, а лишь пытается выявить то, что лежит в сознании человека»<sup>2</sup>. Наука, делает вывод Шмуккер-Гартман, основанная на вере в рациональное, разрушает мир, а философия ведет к надрациональному постижению бытия, сливая познание, сознание и веру в единую гармонию.

---

<sup>1</sup> *Schmucker-Hartmann J.* Grundzüge einer Didaktik der Philosophie. Bonn, 1980. S. 25.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 19.

### **Глава 3. Коммунологические тенденции в современной западной философии (между герменевтикой и постмодернизмом)**

Словосочетание «коммунологические тенденции», вынесенное в название главы, было введено в нашу философию Ю. К. Мельвилем<sup>1</sup>, который обозначал этим определенную стадию эволюции современной философии внутри антропологической парадигмы, когда на первый план выходит понимание философии как феномена, обусловленного всей социокультурной действительностью. Философия пришла к признанию, что «социум, или сфера человеческого общения, является той реальностью, которая имеет определяющее значение для человека, которая не только детерминирует его политические взгляды, философские концепции, религиозные верования и даже научные теории, но и является единственным критерием их ценности и истинности»<sup>2</sup>. Это было написано еще в 1983 г., но предложенный подход, насколько нам известно, прошел мимо исследователей современной философии, несмотря на явную эффективность такой постановки вопроса. Возможно, это произошло потому, что выводы, которые из него вытекали, не вписывались в парадигму изложения тенденций развития современной философии и были слишком «лестны» по отношению к западным коллегам.

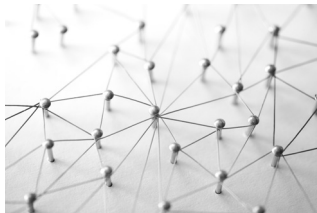
---

<sup>1</sup> См.: Пути буржуазной философии XX века. М., 1983. С. 187–203.

<sup>2</sup> Там же. С. 8.



Тенденция коммуникации (общения) как примата внутри философского диалога действительно выступает важнейшим признаком современной (и не только западной) философии. Ясперс пишет о «философской коммуникации», Гадамер говорит о необходимости вести философский диалог, Лотман и Лихачев развивают в нашей философии и языкознании идею «диалога культур», которая стала сегодня методическим принципом философии культуры. Эта тенденция во многом характерна и для вышеизложенных концепций, точнее говоря, является определенным преодолением «упрощенного» сциентизма и антисциентизма.



**Тенденция коммуникации —  
важнейший признак современной  
философии**

Она уже в явном виде заметна в постпозитивизме К. Поппера, который ставит проблему социокультурного обоснования науки и отмечает, что истину нельзя определить, исходя только из самой науки. В этом же направлении развивается концепция Т. Куна, Лакатоса, Фейерабенда и др. С другой стороны, оказывается, что антисциентистская позиция экзистенциализма также недостаточна, так как сводит все проблемы лишь к внутреннему миру человека, а последний является еще и частью бытия, социума. Подвергаются критике идеи классического структурализма, пытающегося найти некие определяющие структуры всей человеческой культуры. Наконец, своеобразным синтезом

Она уже в явном виде заметна в постпозитивизме К. Поппера, который ставит проблему социокультурного обоснования науки и отмечает, что истину нельзя определить, исходя только из самой науки. В этом же направлении развивается концепция Т. Куна, Лакатоса, Фейерабенда и др. С другой стороны, оказывается, что антисциентистская позиция экзистенциализма также недостаточна, так как сводит все проблемы лишь к внутреннему миру человека, а последний является еще и частью бытия, социума. Подвергаются критике идеи классического структурализма, пытающегося найти некие определяющие структуры всей человеческой культуры. Наконец, своеобразным синтезом

этих идей становится современная герменевтика, которая «признала единственно доступным и единственно ценным миром мир человеческого общения. Внутри его возникает мир культуры, мир ценностей и смыслов, основу которых составляет язык»<sup>1</sup>.

В рамках философского сообщества возникает продолжающаяся до сих пор дискуссия о научной рациональности, переосмысляющая соотношение таких феноменов культуры, как миф и наука. Наконец, еще более расширяют коммуникативное поле философии постструктурализм и постмодернизм, предметом интересов которых становятся любого рода явления и предметы как феномены культуры. В этом случае философия вступает в коммуникацию со всеми видами гуманитарного познания, сливается с ними.

Таким образом, несколько интерпретируя понятие «коммунологические тенденции», мы будем понимать под этим современную стадию развития философии, когда плюралистичность ее различных концепций достигает наивысшего подъема и на едином проблемном поле возникают самые разнообразные варианты решения конкретных философских проблем, заставляя философов вступать в диалог, а не отворачиваться друг от друга в силу разности принципов, методов и подходов. Естественно, что рассмотреть все это разнообразие не представляется возможным, поэтому мы наметим лишь основные пункты такого диалога.

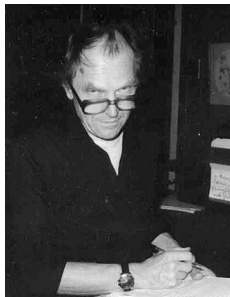
---

<sup>1</sup> См.: Пути буржуазной философии XX века. М., 1983. С. 187–203.

Одна из проблем, которая стоит сегодня в центре философских дискуссий, — это *проблема научной рациональности и рациональности в целом*.

В этом плане наиболее любопытным представляется рассмотрение взглядов **П. Фейерабенда**. Фигура данного мыслителя интересна, так как его творчество изначально реализуется в рамках постпозитивистской традиции, которую обычно относят к сциентизму. Это отражает эволюцию данного направления, многие представители которого отказываются от позиции жесткого сциентизма и начинают исследовать науку, проблему критериев научности в более широком социокультурном контексте. А это, в свою очередь, почти с необходимостью приводит исследователей вообще к отказу от сциентистской интерпретации науки, научной рациональности и т. д.

Фейерабэнд критикует науку «изнутри», показывая относительность ее претензий выступать единственной формой познания. Опираясь на обширный материал по истории науки, он показывает, что в основе принятых научных стандартов и норм часто лежат нерациональные компоненты. Фундамент науки, отмечает он, весьма непрочен, и построенное на его основе здание шатается. Мы начинаем задавать себе следующие вопросы: «В чем состоит ценность науки? Действительно ли она лучше, чем космология хопи, наука и философия Аристотеля, учение



**П. Фейерабэнд**

о *дао*? Или наука — один из многих мифов, возникший при определенных исторических условиях?»<sup>1</sup>.

Сегодняшние представления о науке во многом связаны с ее лидирующим положением в современной цивилизации. Это порождает у ее приверженцев своеобразный научно-теоретический фанатизм, основанный на отрицании других форм духовного постижения бытия. Соответственно, философия с такой сциентистской позиции связывается лишь с узким спектром рационалистического отношения к миру. Такие философы, пишет Фейерабенд, занимаются апологетикой узкого стандарта рациональности как якобы наиболее истинного подхода к миру, считая «совершенно само собой разумеющимся, что каждая традиция должна подчиняться структурным принципам созданных ими абстрактных зданий. “Сами вещи” говорят после того, как их сделали вещами философы. И эти вещи философов стали масштабом разумной речи и нравственного поведения»<sup>2</sup>.

На самом деле, как показывает реальная история науки, продолжает Фейерабенд, чисто рационального отношения к миру в ней никогда не было и быть не может. Это происходит хотя бы из природы научного открытия, направленного всегда на постижение нового, неизвестного. Излишняя рациональность (основанная на системе принятых научным сообществом стереотипов) способна здесь

---

<sup>1</sup> Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 126–127.

<sup>2</sup> Feyeraabend P. Irrationalismus oder: Wer hat Angst vor schwarzen Mann // Der Wissenschaftler und das Irrationale. Frankfurt a. M., 1981. Bd. 2. S. 46.

лишь помешать. Ученый выдвигает гипотезы, ломая старые принципы и стереотипы в объяснении явлений, и не всегда может следовать модели жесткой рациональности, как этого требуют, например, неопозитивисты.

Таким образом, принимаемые научным сообществом критерии рациональности (научности) срабатывают эффективно лишь задним числом, когда достигнут результат. Это не рациональный путь достижения истины, а его рациональная интерпретация. Любые формально-логические требования к чистоте теории (непротиворечивость, полнота, независимость и т. д.) так и остаются идеальными конструкциями и никогда не срабатывают полностью, и ученый не может их полностью осуществить. «Иначе говоря, есть практическая логика, которой пользуются ученые и которая еще не существует в эксплицитной форме (кроме, может быть, некоторых частей гегелевской логики, у Энгельса в диалектическом материализме), и эта логика делает возможным открытия при помощи систем, обладающих противоречиями»<sup>1</sup>.

Наука, отмечает Фейерабенд, близка по многим своим параметрам к мифологии. Это современный миф или, точнее, миф современной культуры.

Прежде всего чисто мифологическим является *принцип*, заключающийся в следовании ученых принятым правилам и стандартам. Аналогично этому миф также всегда жестко запрограммирован. «Обоснование мифа науки» осуществляется точно так же, не посредством рациональных ар-

---

<sup>1</sup> *Feyerabend P.* Eine Lanze für Aristoteles // Fortschritt und Rationalist der Wissenschaft. Tübingen, 1980. S. 178.



Согласно Фейерабенду, наука — миф современной культуры

Структура научной теории также близка к мифу. Так, в обоих образованиях можно выделить некую *центральную идею*, которая не подлежит разрушению при их изменении. В мифологическом сознании имеется система основополагающих положений — это система запретов, табу. В научной теории мы называем это фундаментальными основаниями концепции. Научное сообщество создает механизм их защиты, который очень напоминает, отмечает П. Фейерабэнд, защитную «табу-реакцию». «Как мы уже видели, фундаментальные верования защищаются с помощью этой реакции, а также с помощью вторичных усовершенствований, и все то, что не охватывается обоснованной категориальной системой или считается несовместимым с ней, либо рассматривается как нечто совершенно неприемлемое, либо — что бывает чаще — *просто объявляется несуществующим*. Наука не готова сделать теоретический плюрализм основанием научного исследования»<sup>2</sup>. Без такого «твердокаменного догматизма» наука не смогла бы осуществить своих пре-

гументов, а на основе веры в нее, так как «современная наука *подавляет* своих оппонентов, а не *убеждает* их. Наука действует с помощью силы, а не с помощью аргументов»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Фейерабэнд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 451.

<sup>2</sup> Там же. С. 454.

тензий на познание истины, которая в каждой науке объявляется единственной и действительно является таковой, но в узких предметных рамках. Это ее важнейшее свойство, позволяющее сохранять знания в виде системы концептуальных теорий.

Весьма спорен аргумент о большей *точности и логичности* научных теорий по сравнению с другими формами отражения мира. Дело в том, что эта строгость и точность, так же как и критерии рациональности в целом, появляются лишь задним числом, когда открытия совершены и теория создана. Но даже в этом случае реальные научные теории мало согласуются «со строгими предписаниями логики или чистой математики, и попытка подчинить им науку лишила бы ее той гибкости, без которой прогресс невозможен»<sup>1</sup>.

Итак, делает вывод П. Фейерабенд, и наука, и философия опосредованы всем социокультурным фоном и не являются проявлением только разума. Они несут в себе столь же много элементов нерационального, как такие феномены, как миф или религия.

Зеркальным отражением этих установок в современном антисциентизме выступают концепции, которые, напротив, пытаются обосновать тезис, что миф содержит в себе столь много рационального, что трудно отличим от науки. Эту установку можно обозначить как путь «от мифа к науке», когда, в отличие от показа нерациональности такого рационального образования, как наука, предпринимается

---

<sup>1</sup> Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 451.

попытка показать, что одно из нерациональных образований (миф) не менее рационально.

В современной философии обращение к мифу в рамках обсуждаемой нами проблематики реализуется в постановке проблемы рациональной интерпретации сущности иррационального. Утверждается, в частности, что основным заблуждением сциентистского подхода является отнесение к иррациональному всего того, что остается за рамками сегодняшнего стандарта рационального. Однако трактовать иррациональное лишь как некое вместилище для остатков бытия, которые не освоены рациональными методами, представляется значительным упрощением. Бытие едино, в нем самом нет двух противостоящих друг другу сфер: рациональной и иррациональной. Они являются характеристиками одного и того же образования и неизбежно взаимопроникают друг в друга. «Так называемое “иррациональное” всегда присутствует в так называемом “рациональном”... Для осуществления рациональных решений проблем, медиума, иррациональное не только нельзя обойти, оно – необходимо»<sup>1</sup>.

Попытки чисто рационального объяснения бытия и форм его сознания приводят к парадоксальному результату. Поскольку всегда имеется предел рациональному познанию, то тем самым признается реальное наличие нерациональной сферы, хотя бы в виде непознанного или пока непознанного. И сфера эта столь велика по сравнению с познанным, что скорее правильнее было бы признать, что мир иррационален по существу и имеются лишь остров-

---

<sup>1</sup> *Ebeling G. Kritischer Rationalismus? Tübingen, 1973. S. 29.*



ки рационального. Есть иной путь: попытаться воссоединить внерациональные (и как частный случай — иррациональные) и рациональные формы сознания бытия. И наиболее приемлемым образованием для этого выступает миф.

**К. Хюбнер** доводит эти идеи до логического конца и утверждает, что *степень рациональности мифа и науки одинакова*, так как нет никакого иного обоснования рациональности, как только через внутреннее содержание каждого из образований, то есть из самих себя.



**К. Хюбнер**

Проявляется это в *общей модели объяснения, основанной на чистом и предпосылочном опыте*. Чистый опыт (или в науке эмпирический опыт) основан на принципе интересубъективности. А предпосылочное знание и в мифе, и в науке основано на онтологии, является продуктом социокультурных обстоятельств. В этом смысле оно относительно. «Следовательно, различие между научным и мифическим опытом лежит исключительно в области содержания. Рациональная структура объяснения и интересубъективного обоснования при этом никак не затрагивается»<sup>1</sup>.

Таким образом, миф и наука — это две равноправные формы постижения мира. Их содержание нельзя сравнивать по основанию, взятому из них самих. Поэтому они имеют собственное содержание, развивающееся на соб-

<sup>1</sup> Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 264.

ственной же логике и собственных приемах и методах обоснования. Так, например, миф «обладает своей собственной формой гармонизации: он упорядочивает явления и их взаимосвязи, использует “логику” своего “алфавита” и свои фундаментальные структуры»<sup>1</sup>. Противопоставление научности и ненаучности, рациональности и иррациональности, пишет философ, конечно, имеет место, но лишь внутри соответствующих форм сознания: мифа и науки. Но их нельзя сравнивать между собой, так как отсутствуют общие, одинаковые критерии сравнения. Их нельзя поставить в одинаковые семантические условия. Следовательно, *«мифологический и научный опыт, мифологический и научный разум являются в известном смысле несоизмеримыми»*<sup>2</sup>.

Миф не может быть охарактеризован как нечто только иррациональное, и соотношение между ним и наукой — это не полярность иррационального и рационального. Это два разных способа постижения бытия, не противостоящих, но дополняющих друг друга. И то и другое образование несет в себе элементы как рационального, так и нерационального. Лидирующее положение науки в современном обществе не является основанием для того, чтобы отрицать другие формы духовного освоения бытия, такие как миф, религия, искусство и прочие, и подгонять под узкие критерии научности предмет философии.

Важнейшей формой реализации философского знания выступают тексты, совокупность которых составляет

---

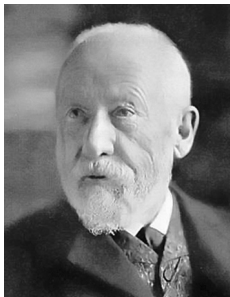
<sup>1</sup> Хюбнер К. Критика научного разума. М., 1994. С. 320.

<sup>2</sup> Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. С. 264.

общее проблемное поле философии. Текст представляет собой многослойное образование, которое содержит в себе множество смыслов, и одна из задач философии заключается как раз в поиске этих смыслов. В истории философии сформировалось направление, которое ставит одной из своих задач истолкование текста, — **герменевтика**. Само направление имеет очень длительную историю, уходя корнями в Античность и особенно в Средневековье<sup>1</sup>. Кроме того, герменевтика выступает еще и в качестве особой методологической программы гуманитарных наук, так как в последних текст занимает особое место, являясь также формой реализации данного вида познания бытия.

У истоков герменевтической традиции в философии стоят такие фигуры, как **И. М. Хладениус (1710–1759)**, **В. Гумбольдт (1767–1835)**, **Ф. Шлейермахер (1768–1834)**, которые сформировали общетеоретические представления о герменевтике.

В современной западной философии эту линию продолжает **В. Дильтей (1833–1911)**, который расширяет понятие герменевтики до ее понимания как особой философской дисциплины, выступающей своеобразной методологией наук о духе. Однако, в отличие от предшествующих авторов, он занимает не чисто объективист-



**В. Дильтей**

<sup>1</sup> См. более подробно: *Кузнецов В. Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991.

ско-рационалистическую позицию, а пытается объединить в этой науке психологические и объективные методы.

Духовная культура, по его мнению, представляет собой целостное образование, в которое включаются как знания о внешнем мире, так и внутренние переживания этого мира субъектом. Соответственно, внешний мир постигается человеком на основе естественнонаучной методологии. А внутренний мир, зафиксированный в текстах (культура прошлого), требует своей особой интерпретации, в качестве которой и выступает герменевтика. Два вида понимания отражают два имеющихся комплекса наук: науки о духе и науки о природе. Это разделение, конечно, весьма условно и представляет собой лишь разные, сконструированные разумом предметные области. Однако такое разделение позволяет различать специфику природных и духовных объектов.

В частности, объектом любых наук о духе выступает текст, поэтому здесь в наибольшей степени используются методы интерпретации и истолкования текстов, целью которых является понимание. «Понимание и истолкование — это метод, используемый науками о духе. Все функции объединяются в понимании. Понимание и истолкование содержат в себе все истины наук о духе. Понимание в каждой точке открывает определенный мир»<sup>1</sup>.

Поскольку Дильтей как философ сформировался в рамках классической традиции, то он пытается построить методологию понимания по аналогии с методами познания иных наук. Так как любая рациональная деятельность ре-

---

<sup>1</sup> Дильтей В. наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988. № 4. С. 141.

ализуется в логических формах мышления, то он пытается построить некую особую логику для исследования наук о духе. Однако эта в целом сциентистская установка дополняется им обоснованием необходимости учета в исследовании наук о духе проблемы бессознательности как одного из важнейших факторов гуманитарной реальности (что и становится позже предметом особо пристального внимания философов, занимающихся проблемой текста).

В результате методика понимания, наряду с ее логическими характеристиками и особенностями, дополняется еще двумя компонентами проявления жизни. Это, во-первых, поступки, совершая которые человек исходит не только из знания, но и иных мотивов. И, во-вторых, переживания, которые определяют глубину восприятия человеком мира, других людей и т. д. Переживание лежит в основе художественных форм самовыражения человека (искусство), где истинность в объективированном смысле недостижима, а оценка осуществляется с помощью иных категорий, например правды, лжи, эстетических оценок.

В более поздних работах Дильтей расширяет область действия герменевтики, рассматривая ее не только как методику понимания объективированных структур духовной жизни (тексты), но как более общий метод понимания всех проявлений человеческой духовности (поступки, жесты, мимика и пр.). Собственно говоря, понимать мы можем все, что позволяет нам выявлять духовные самовыражения исследуемого объекта. Общей базой, позволяющей нам объективировать способы понимания, выступает язык, точнее, язык данной культуры, который влияет на восприятие и ретрансляцию информации о внешнем и духовном мире.



**Люди одного этноса могут понимать то, что для людей другой культуры требует дополнительного истолкования**

Поэтому люди одной культуры, одного этноса могут понимать то, что для людей иной культуры требует дополнительного истолкования.

Постепенно, на базе идей Дильтея, особенно ее субъективно-психологической части, развивается *современная герменевтика*, которая реализуется уже как прямая антисциентистская мировоззренческая позиция.

Более того, Дильтею как основателю герменевтики ставится в упрек его слишком робкое отношение к классической философии, в частности к теории познания (Гадамер).

В онтологическом направлении развивает герменевтические идеи М. Хайдеггер, взгляды которого в несколько ином аспекте мы уже анализировали выше. Хайдеггеровское понимание герменевтики основано на понятии «жизнь», которая представляет собой единство и однородность сознания и предмета. Она есть всегда некоторое субъективное истолкование, которого не существует в реальности. Проблема поиска смысла решается философом через вводимую им диалектику чтения и понимания текста, когда читающий еще до прочтения текста ожидает получить в результате некий смысл.

Понимание, по Хайдеггеру, возможно только в языке, который является сущностным свойством человеческого

бытия. То есть язык приобретает самостоятельное онтологическое качество, является подструктурой бытия, а не просто свойством человека. Соответственно, и понимание трактуется Хайдеггером онтологически. Это не столько результат языковой интерпретации, сколько выявление общефилософского (онтологического) отношения к бытию, к миру. Средством выявления этого отношения выступает философия.



Г.-Г. Гадамер

И наконец, классическим выражением герменевтики становятся идеи немецкого философа **Г.-Г. Гадамера** (р. 1900), указывающего на два основных направления, которые взаимосвязаны постановкой задач, но различаются по методам их реализации.

С одной стороны, герменевтика рассматривается как «историческая реконструкция» произведений искусства (Шлейермахер). То есть это прежде всего метод эстетического анализа. Его цель – воссоздать культурный контекст, в котором было создано произведение, так как именно это позволит понять его истинный смысл. Однако такой подход таит в себе опасность, которая присуща всякой реконструкции прошлого, а именно опасность излишней модернизации, когда смысл произведения детерминируется современными взглядами и потребностями.

С другой стороны, герменевтика трактуется не как некая реконструктивная наука о прошлом, а, напротив, как

наука о современности (Гегель). Поэтому понимание смысла возникает как синтез истории и современности. Герменевтик должен не «вживаться» в авторский мир, а находить в нем современный смысл и значение, актуализировать его для современника.

Как ученик Хайдеггера Гадамер развивает его онтологические идеи. Любое понимание базируется на особом состоянии сознания исследователя, которое обозначается как «предпонимание». Оно основано на совокупности культурных (общественных, этнических, религиозных и т. п.) традиций, внутри которых развивается личность, определяя сам характер будущего понимания, или, по выражению Гадамера, «горизонт понимания». Традиции выступают своеобразным методом внерационального, культурного обоснования, так как они навязывают индивиду то понимание, которое поколениями закрепилось в данной культуре. В этом плане традиции выступают мощным фактором регуляции совместной жизни людей. Человек сначала воспитывается в рамках традиций, не подвергая их критическому анализу, и лишь уже позже, на зрелом уровне, может возникнуть проблема их анализа, критики и даже разрушения. Таким образом, это базис культуры, ее консервативная часть, обеспечивающая преемственность. Иначе говоря, традиция — это форма внеличного авторитета, связывающая историю и современность.

Формой выражения традиции выступает язык, текст, которые и должны стать объектом герменевтических изысканий. Таким образом, проблема понимания заключается в поиске смыслов, содержащихся в языке в виде переплетения субъективных и объективных предпосылок. Язык,



по Гадамеру, есть мир, который окружает человека, без языка невозможны ни жизнь, ни сознание, ни мышление, ни чувства, ни история, ни общество. Все, что связано с человеком, находит свое отражение в языке. Язык есть не только «дом бытия» (Хайдеггер), но и способ бытия человека, его сущностное свойство. Язык является условием познавательной деятельности человека. Таким образом, язык является существенным свойством человеческого бытия, и понимание из модуса познания превращается в модус бытия. Гадамер считает понимание моментом человеческой жизни.



**Все, что связано с человеком, находит свое отражение в языке**

В этом пункте Гадамер осуществляет решительный переход к тому, что в центре герменевтического подхода находится диалог, так как любое понимание является продуктом взаимопонимания<sup>1</sup>. Введение диалога в круг герменевтических категорий очень важно, так как это возвращает философию к античной традиции ее восприятия, прежде всего как разговора между как минимум двумя субъектами (или целыми культурами, в рамках которых находятся данные субъекты). Философ должен быть существом говоря-

---

<sup>1</sup> Очень сходные идеи в рамках семиотической традиции развивают Лотман, Лихачев, Кнабе и др., исследуя проблему «диалога культур».

щим и слушающим (вспомним искусство майевтики Сократа и его принципиальную позицию вести философские диалоги). Поэтому понимание есть схватывание момента жизни в процессе диалога<sup>1</sup>.

Внимание к тексту как феномену философской и гуманитарной рефлексии является существенным признаком современной философии. Во второй половине XX в. в Западной Европе возникает мощное философское движение, обозначаемое как **«постструктуралистско-постмодернистский комплекс»**<sup>2</sup>.

Выделим общие черты данной философской традиции.

Во-первых, в ней философы отходят от узкопрофессиональной трактовки предмета философии, который традиционно связывался с онтологией, гносеологией, аксиологией и т. д. Во главу угла ставится такое решение проблемы, которое может осуществляться в рамках *интердисциплинарного подхода*. Поэтому объектом философии может выступить все что угодно, что может быть проинтерпретировано с целью поиска новых смыслов. Поэтому текст здесь понимается широко, как любая система знаков, несущая нам некую информацию и содержащая в себе скрытые смыслы. В связи с этим происходит отказ от традиционных спосо-

---

<sup>1</sup> Необходимо сказать, что сам Гадамер (а одному из авторов удалось с ним беседовать в январе 1998 г.) удивительным образом реализует герменевтические установки. Беседа с ним — это форма диалога, когда в качестве механизма понимания смысла выступают и речь, и жесты, и взгляд, и даже взаимомолчание, в результате которого достигается высший уровень понимания.

<sup>2</sup> *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.

бов и приемов философской рефлексии, а предпочтение отдается общим гуманитарным методикам, почерпнутым из истории, филологии, философии и даже политологии.

Во-вторых, основой методологии исследования любого текста является принцип *деконструкции*. «Ее смысл как специфической методологии исследования литературного текста заключается в выявлении внутренней противоречивости текста, в обнаружении в нем скрытых и не замечаемых не только неискушенным, “наивным” читателем, но ускользающих и от самого автора (“спящих”, по выражению Жака Дерриды) “остаточных смыслов”, доставшихся в наследие от речевых, иначе — дискурсивных, практик прошлого, закрепленных в языке в форме неосознаваемых мыслительных стереотипов, которые, в свою очередь, столь же бессознательно и независимо от автора текста трансформируются под воздействием языковых клише его эпохи»<sup>1</sup>. Таким образом, смысл во многом является проявлением специфики языка как такового, текста как совокупности языковых выражений.

Внешне здесь наблюдается связь с традициями герменевтики. На самом деле это не так. В герменевтике всегда присутствует попытка создать общую исследовательскую программу, а здесь, напротив, наличие любой программы рассматривается как дань классике. Поэтому если цель герменевтиков — понять текст и дать нам способы его понимания, то для деконструктивизма фактор понимания вообще становится малозначимым. Текст как таковой

---

<sup>1</sup> Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 3.

становится доминирующей предпосылкой, оказывая сам по себе (по своей форме, выражению и не обязательно смыслу) решающее влияние на любое содержание, облеченное в текстовую форму. Законы риторики, метафоры и пр. детерминируют любой текст, как художественный, так и научный. На этой основе строится концепция «*нарратива*» («повествования»). «Согласно этой теории, мир может быть познан только в форме “литературного” дискурса; даже представители естественных наук, например физики, “рассказывают истории” о ядерных частицах»<sup>1</sup>. Формы изложения таких историй заданы культурой и реализуются в виде, например, трагедии или комедии.

В-третьих, для анализируемой традиции характерной является *критика рационалистических схем объяснения*, что в наибольшей степени проявляется в постструктурализме. Классический структурализм видел свою задачу именно в поисках некоторых исходных объяснительных схем, которые, например, имелись в первобытном сознании, но стали для нас сегодня «закрытыми» цивилизацией и которые способны объяснить, в том числе современные культурные феномены. Это придавало ему сциентизированный характер с ориентацией на точные науки. *Постструктурализм*, напротив, отказывается от любых «навязываемых» человеком, эпохой схем объяснения, так как они заставляют нас реальное положение дел подгонять под выдуманную кем-то систему, насильно устанавливая некий порядок. Вместо этого предлагается свободный полет мысли и ин-

---

<sup>1</sup> Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 4.

терпретации. Отсюда вытекает отношение к истине, которая трактуется не как некая адекватность реальности, подтверждаемая фактами, а как сам факт ее создания на основе свободной интерпретации.



**В постструктурализме предлагается свободный полет мысли**

И наконец, в-четвертых, для исследуемых концепций характерным является резкое изменение трактовки *соотношения между обыденным сознанием и рефлексующим* (философским или литературным) *мышлением*. Мы отмечали, что для классической философии обыденное сознание представляло собой поле просветительской деятельности. В новой ситуации обыденное сознание становится не только равноправным объектом и источником философских изысканий и интерпретаций, но даже занимает более важное место.

*Теоретические предпосылки* постструктурализма и деконструктивизма были разработаны **Жаком Дерридой** (р. 1930), французским философом и литератором. Деррида развивает идеи Хайдеггера о «поэтическом мышлении», рассматривая последнее как противостоящее традиционной метафизике. В основу философской работы ставится не рациональное исследование, а интерпретация, причем трактуемая не в герменевтическом смысле, как средство понимания и поисков смысла, а как свободная игра слов.

В связи с этим подвергаются критике структуралистские идеи, связанные с поисками некой изначальной

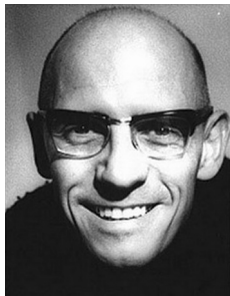
культурной основы того или иного явления. В некотором отношении Деррида прав, так как действительно структуралистские поиски таких основ часто представляли собой лишь способ языкового обозначения, который самим фактом своего существования как бы закрывал от нас иные возможные смыслы. А главное, часто сам выбор этой изначальной структуры был не обоснован. Правда, отсюда философ делает негативистский вывод, предлагая положить в основу объяснения идею *принципиальной бесструктурности*. Таким образом, задача философа – не объяснять, ибо любое объяснение представляет собой форму упорядоченности, а интерпретировать.

Соответственно, все феномены культуры рассматриваются сквозь призму сознания человека, которое можно уловить лишь в тексте. В этом смысле совокупность, или масса, наличных текстов и является по существу совокупностью сознания людей, то есть сознанием человечества в целом. Но поскольку совокупность текстов есть по существу совокупность языковых форм, зафиксированных в текстах, то близость научных и, например, художественных текстов больше, чем их отличие. Нельзя поэтому противопоставлять серьезные и несерьезные тексты. Философия, занимающаяся текстами, близка к поэзии, представляя собой лишь разновидность литературного письма. Поэтому, в противовес традиционному исследованию текстов, Деррида предлагает их *структурную деконструкцию*, т. е. освобождение от логицизма и рационализма в их построении и истолковании.

**Мишель Фуко** (1926–1984), вышедший из лона классического структурализма, поставил проблему выявления

специфики гуманитарного знания, заняв при этом более радикальную позицию.

Популярность идей Фуко была связана с тем, что он стал рассматривать текст как вторичное образование по отношению к социокультурным обстоятельствам. В связи с этим он дает собственное представление об историческом эволюционном процессе, который рассматривается им не как



М. Фуко

общая цепь взаимосвязанных явлений, а как случайная совокупность замкнутых и разнородных событий. Исторический анализ, предлагаемый нам классической традицией, говорит Фуко, всегда основан на поисках некоторой общей исходной точки (основы). Это базируется на представлении о существовании некой «культурной целостности»<sup>1</sup>. А найдя эту основу, вся история интерпретируется как единый преемственный процесс. Однако, задает вопрос Фуко, почему идея преемственности имеет примат перед идеей прерывности и так ли это есть на самом деле?

Таким образом, в основе интерпретации, например истории, лежат документы, то есть тексты, которые аналогично естественнонаучным выступают в качестве исторических фактов. Но специфика любого текста позволяет его достаточно свободно интерпретировать, в том числе и на основе идеи разрывности истории. Так же как

<sup>1</sup> Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 17.

традиционная история «видела свою задачу в определении отношений (простой причинности, цикличности, антагонизма и проч.) между фактами и датированными событиями, — пишет Фуко, — сегодня проблема состоит в установлении и переустановлении рядов, в определении элементов ряда»<sup>1</sup>, т. е. в иной интерпретации истории. Таким образом, можно интерпретировать историю как совокупность локальных замкнутых областей, которые несводимы к другой и обозначаются как «*эпистема*» — *проникающая дискурсивность* (языковое мышление), от которой мы не можем освободиться, рассматривая историю. Каждая конкретная историческая эпоха имеет собственную эпистему, то есть средство ее специфической языковой интерпретации. В основу истории в качестве принципа может быть положена не только закономерность (разумность, упорядоченность, власть), но и случайность. Случайность, в свою очередь, наиболее адекватно реализуется в понятии «безумие», что позволяет нам дать иную интерпретацию человеческой истории. Точно так же, поскольку история — это и становление сознания человека, развитие его субъективности, мы можем интерпретировать историю через фактор развития сексуальности.

В рамках указанной выше теоретической парадигмы развивается практическая деконструктивистская деятельность, связанная с именами **Жюль Делеза**, **Юлии Кристевой**, **Ролана Барта** и т. д.

Язык представляет собой замкнутую личностную систему. В рамках структурированного текста это объект поиска

---

<sup>1</sup> Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 11.



смыслов. Однако слова могут иметь тайный смысл и быть присущими человеческому мышлению в еще не структурированном виде. В данном случае мы можем рассматривать язык, по тем или иным причинам, как временное или постоянное, но лишенное смысла (бессмысленное) образование. А бессмысленность (бессознательность) мы должны исследовать не рациональными, а аналогичными объекту методами, в качестве одного из которых выступает, например, *шизоанализ*. Его задача — разрушить общепринятые смыслы и структуры, раскрыв за ними принципиальную бесструктурность и бессознательность.

Более того, фактор бессознательности (во внешне сознательной деятельности) является более важным, чем фактор сознательности. Проявления бессознательности при всем многообразии можно свести либо к параноидальному сознанию — параноюе, либо к шизофрении. Первый тип безумства является проявлением тотальности и подчиненности человека господствующим структурам. Второй тип, напротив, освобождает человека от социокультурной детерминации и зависимости от норм и традиций. Именно здесь человек становится абсолютно свободным, и именно на этом уровне бессознательности могут реализоваться его творческие потенции.

Особое место в деконструктивизме занимает творчество **Ролана Барта** (1915–1980). Не имея возможности проанализировать все



Р. Барт

обширное наследие данного автора, отметим лишь некоторые основные его концепции.

Барт интерпретирует понятие «*смерть автора*», делая его центральным звеном постструктурализма и деконструктивизма. В этом данное направление вступает в полемику с классической герменевтикой. Если для последней был важен сам автор текста как личность и выработывалась методика понимания текста, учитывающая социокультурные условия создания текста, то в деконструктивизме текст важен сам по себе настолько, что автором вообще можно пренебречь. В связи с этим возникают особые требования к «текстовому анализу», который «не ставит себе целью *описание* структуры произведения... Текстовый анализ не стремится выяснить, чем детерминирован данный текст... цель состоит скорее в том, чтобы увидеть, как текст взрывается и рассеивается в межтекстовом пространстве... Мы будем проследживать *пути смыслообразования*. Мы не ставим перед собой задачи найти *единственный смысл*, ни даже один из возможных смыслов текста. Наша цель — помыслить, вообразить, пережить множественность текста, открытость процесса означивания»<sup>1</sup>.

Постструктурализм обратил внимание на значимость тех явлений, которые в силу их «бытийности» (от слова «быт», а не «бытие») оставались долгое время вне сферы философской рефлексии. Так, например, Ролан Барт подвергает такого рода интерпретации отдельные фено-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Ильин И. П.* Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 161–162.

мены современной, в том числе и массовой, культуры, показывая нам действительно новые смыслы и значения, которые, может быть, оставались для нас невидимыми. Преломленные через его личностное сознание (как теоретика мифологии), они выступают для нас как новые смысловые феномены. Ролан Барт реконструирует для нас те значения явлений, которые оставались какое-то время скрытыми. Одна из его классических работ так и называется – «Мифологии», чем подчеркивается факт его личной конструктивной работы по интерпретации обыденных и ежедневно окружающих нас явлений.

*Постмодернизм* выступает как синтез постструктурализма и деконструктивизма, представляя собой новый этап антисциентистской установки, которая выступает как широкая социокультурная позиция, пронизывая буквально все уровни современного сознания. Это своеобразный новый взгляд на мир, взгляд сегодняшнего человека, он занимает место отошедших в прошлое идей гегелевской диалектики, просвещения, прогресса и т. д. Выглядит это как расщепление традиционной системы текстов, с четкой структурой, героями, объемом и т. д. Место романа (как своеобразного метарассказа) занимает отдельная история, в основе которой лежит не объяснение, а описание.

Каждый человек может составить себе из этих фрагментов некий собственный коллаж. Цитатное и комментирующее мышление лежит в основе литературной деятельности.

Подводя итоги проведенному анализу, можно выделить две основные плоскости данного широкого

литературно-философского течения, которое в силу некоторых специфических черт (связь с обыденным сознанием и средствами информации, ангажированность его представителей, художественный стиль изложения) стало своеобразной визитной карточкой современной западной культуры и развивается как новомодное течение также и в нашей стране.

Весь указанный философско-литературный комплекс, как нам представляется, не является магистральной линией развития современной философии, как иногда это пытаются обосновать его представители. Он, по существу, вторичен и продолжает антисциентистскую традицию, которая возникла в современной культуре еще в начале XX в. Его центральным смысловым стержнем выступает негативное отношение к научному мышлению, а в более широком контексте к рациональной традиции в целом. Причем критика основана не на методическом показе слабостей рационального подхода к анализу некоторых проблем, а на трактовке рациональности как парадигмы, «навязанной» человечеству в период господства классической традиции в философии. Не случайно, что в качестве исходного смыслового фундамента у представителей такого подхода выступают, прежде всего, концепции, связанные с критикой классического рационализма и с трактовкой с данной позиции человеческой культуры как некоего рационально объяснимого процесса становления человеческого самосознания.

Авторы данных направлений пытаются разрушить классическое представление о философии как о некоей единой системе, имеющей достаточно строгий концеп-

туальный каркас, и этому противопоставляется иная позиция, основанная на предположении о том, что философия вообще не должна иметь концептуального каркаса. Иногда это осуществляется в достаточно мягкой форме, как, например, у Дерриды, стратегию которого обозначают «как смещение, сдвиг в традиционном поле исследований»<sup>1</sup>. Но чаще всего комплекс данных философских направлений отличает высокая степень агрессивности к классической традиции и даже к своим единомышленникам, которые хоть как-то опираются на нее. В результате абсолютизируются методы деконструктивного разрушения рациональной метафизики, причем деконструкция сама по себе становится в центр философской рефлексии.

Деконструктивная установка может быть вполне вписана в общую рационально-конструктивную работу философа. Она лишь расшатывает языковые и смысловые стереотипы, демонстрируя тем самым, что язык является той основой, которая составляет ведущий стержень человеческой культуры, объединяющий все ее уровни.

Заслугой деконструктивизма и постмодернизма, пожалуй, следует считать пристальное внимание к обыденному языку как важнейшему объекту философской рефлексии, потому что главной особенностью философии является то, что она выступает как мировоззрение, а поэтому не может быть оторвана от индивида, являющегося носителем конкретного мировоззрения. Результаты фило-

---

<sup>1</sup> История современной зарубежной философии. Компаративистский подход. СПб., 1997. С. 463.

софской рефлексии должны быть «возвращены», в том числе и на уровень обыденного сознания, в качестве некоторых практических мировоззренческих установок. А это в определенном смысле конструктивная позиция, позволяющая понять роль философии в культуре, взаимосвязь ее различных структурных уровней. Философские схемы, создаваемые вне интересов индивида, при всей их рациональной очерченности, что было характерно для классической модели философии, оказываются слишком далекими от человека, его внутреннего самоощущения.

Деконструктивистско-постмодернистский поворот в современной философии, если не абсолютизировать его негативистские установки, вовсе не противоречит абстрактно-рефлексивной и конструктивной сущности философии, разработанной в классической традиции, если не трактовать последнюю слишком упрощенно. Обе традиции лишь стороны общего философского отношения к миру.

Еще одна общекультурная позитивная особенность деконструктивистско-постмодернистского комплекса — это то, что он является определенным симптомом ситуации, которая сложилась в современной культуре. Он выражает собой тенденцию разрушения «старой» культуры как системы отдельных локальных культур и процесс возникновения некой иной культуры, которая базируется на ином коммуникационном пространстве<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Миронов В. В.* Наука и «кризис культуры» (или затянувшийся карнавал?). Статьи 1 и 2 // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1996. № 4–5.

В нем отражено умонастроение эпохи, когда человек устал читать толстые тексты (неважно, что это – образцы литературы или философии) или объективно не имеет для этого времени, поскольку практически все время отведено усвоению



**Наблюдение вместо рассуждения**

фрагментов новообразованных культурных феноменов. Одновременно это отражает увеличение степени свободы человека, в том числе и в собственном мыслизъявлении, что позволяет ему скорее строить собственное объяснение тех или иных феноменов, чем накладывать на них предлагаемые готовые объяснительные схемы, которые нужно еще усвоить, понять и принять.

Человек не имеет возможности и времени держать в голове некую структуру (идею автора, как это было в классике), которая разворачивается посредством сконструированной другим человеком фабулы, развивающей эту «глубокую» идею. Человеку проще заглянуть в телевизор, как в окно, зафиксировав сиюминутный событийный момент, не утруждая себя при этом вопросами о сущности происходящих событий. Наблюдение вместо рассуждения – вот одна из установок такой культуры. Причем особенность восприятия такова, что человек в любой момент может выйти из воспринимаемой системы без последующего ощущения какой-то неоконченности, как это было бы в случае прерывания чтения

классического романа, а также вновь с любого места войти в нее. Этот феномен современной массовой культуры можно обозначить как *«клиповое», фрагментарное сознание.*

Заслуга постмодернизма, на наш взгляд, заключается в том, что он не уходит от анализа проблем подобного рода как недостойных внимания профессионального философа, а, напротив, исследует их. Человеческая культура несводима только к неким рафинированным образцам, которые признаются какой-то группой людей в качестве таковых. Конечно, это в некоторой степени может сопровождаться эпатажем общественного мнения, но эпатаж всегда сопровождал развитие философии. Так что даже в этой форме своего проявления постмодернистский комплекс не является чем-то абсолютно новым.

Весь постструктуралистско-постмодернистский комплекс представляет собой достаточно традиционный антисциентистский подход к пониманию философии, но в несколько ином современном оформлении. С одной стороны, он ограничивает философию интерпретационной функцией, противопоставляя ее не только формам и методам научного познания, но и рационализму в целом. С другой стороны, ценность указанных концепций связана с тем, что они сегодня выражают собой особенности современной стадии развития культуры.

Подводя итог данной главе, можно сделать вывод, что современная философия представляет собой комплекс разнообразных воззрений, которые возникают в результате кризиса классической философии и своеобразного



распадения общефилософской проблематики на ряд отдельных самостоятельных концепций. В то же время сохраняется и значительная преемственность в развитии философии, которая не позволяет однозначно утверждать, что даже самые наимоднейшие современные концепции полностью отходят от общефилософской проблематики.



# РАЗДЕЛ 3

## ФИЛОСОФИЯ БЫТИЯ: ПОЗНАНИЕ, ЧЕЛОВЕК, КУЛЬТУРА

### Глава 1. Бытие и его фундаментальные свойства

#### § 1. Понятие бытия. Основные формы бытия

В «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля термин «бытие» связывается с такими родственными ему словами, как «быть», «бывать», «существовать», «присутствовать», «наличествовать». Это, можно сказать, широкое значение слова «бытие». Признаком существования наделены предметы, процессы, свойства, отношения; при этом предметы и т. п. могут обладать как актуальным бытием, так и потенциальным (находиться «в возможности»). Того или иного события еще нет в реальности, но оно может возникнуть, как, к примеру, злаковое растение из семени. Возможности так же, как актуальной действительности, присущ признак существования. Этот же признак «быть» («существовать») относится к ценностям, к ценностным отношениям, хотя это и не есть «предмет» сам по себе. Ценности – важная форма бытия (а не просто обладающая признаком существования). Итак, имеются следующие формы бытия: актуальное предметное бытие, потенциальное бытие и ценностное бытие. Все они базируются на предметном (вещественно-субстратном) бытии. Помимо этого, имеется бытие, производное от веществен-

но-субстратного бытия. Это — идеальное бытие, мир психического и духовного, мир духовно-социокультурного. В данном случае «идеальное» соотносимо с «материальным».

В узком своем значении термин «бытие» часто совпадает с «материей» и даже «природной и социальной реальностью». Философы говорят о «бытии» как определяющем «сознание»; «сознание» порождено «бытием» и отражает (вместе с тем в определенной мере и творит) «бытие».

Формы бытия выделяются, помимо только что отмеченных, по атрибутам материи (пространство и время, к примеру, есть не что иное, как «пространственное бытие» и «временное бытие»), по формам движения материи (физическое, биологическое и т. п. бытие), по структурным уровням организации материи (молекулярное, популяционное и т. п. бытие). Имеются и более конкретные формы (иногда их называют «виды») бытия.

Важной формой бытия является «общественное бытие», под которым понимают, чаще всего, способ производства. Общественное бытие, в конечном счете, (в своем развитии) обуславливает общественное сознание, т. е. различные способы духовного освоения действительности: мораль, искусство, науку, религию, философию.

Учением о бытии вообще является онтология (от греческих слов «ontos» — сущее и «logos» — учение); онтология как понятие нередко означало систему всеобщих определений бытия. В современной западноевропейской философии распространено понятие «новая онтология», под которой понимается система всеобщих понятий бытия, постигаемых с помощью сверхчувственной и сверхрациональной интуиции.

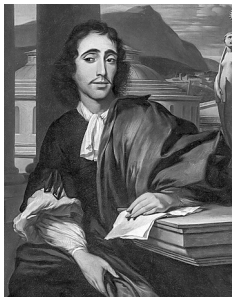
Впервые онтология как учение о бытии обособляется в философии элеатов, противопоставлявших бытие небытию. Само понятие бытия развивалось Платоном, неоплатониками, Аристотелем и другими философами.

Следует отметить, что наряду с подходом к бытию, ставившим личность человека в зависимость от бытия (материального или идеального), имел место также подход, отправлявшийся в своем анализе бытия от субъекта, от личности познающего. Так, Дж. Беркли считал, что существование вещей состоит в их воспринимаемости (*esse est percipi*); иначе говоря, критерием бытия он ставил воспринимаемость вещей в ощущениях и восприятиях человека. Р. Декарт, родоначальник рационализма, придерживался положения о всеобщем значении сомнения, ведущего к разумному отношению к реальности; его исходный принцип: «Я мыслю, следовательно, существую» ставил мышление перед бытием, т. е. требовал считать бытием только то, что отвечало требованию ясности и четкости мышления.

Понятие «быте» является (при любой его трактовке) центральным, исходным в философском осмыслении мира.

## **§ 2. Проблема субстанции в философии**

Если началом познания является фиксация некоего бытия (природы, отдельных предметов, событий и т. п.), то следующий шаг на этом пути связан с углублением в бытие, с обнаружением его основы или самостоятельности. В истории философии наблюдается использование данного термина у разных философов либо в первом, либо во втором его значении. Атомы Демокрита, четыре стихии Эмпе-



**Б. Спиноза**

докла и т. п. — все это представляло линию в понимании субстанции как основы вещей, как неких «кирпичиков», из которых складывается основание предметов (здесь — «субстанция» от «substantia» как «сущности»). У других философов, например Б. Спинозы, трактовка субстанции опиралась на перевод с латинского «substantives» — «самостоятельный». Если субстанция как основа вела (как у французских

материалистов XVIII столетия) к раздвоению бытия на два уровня — субстанциальный и феноменологический, лишенный такой «материи», что, между прочим, отразилось (в своеобразном дуализме) и на марксизме, то субстанция как материя, вернее, материя как субстанция, как единственно существующая дошла до нашего времени в ленинской концепции материи и стала преобладающей трактовкой в трудах современных российских философов.

Что же такое субстанция как *substantivus*? «Под субстанцией, — писал Б. Спиноза, — я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которой оно должно было бы образоваться»<sup>1</sup>. Такая трактовка означала недопустимость представления о Боге, или Идее, Мифе как объяснительном принципе по отношению к природе, субстанции: материя (сам Б. Спиноза

<sup>1</sup> Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957. Т. 1. С. 361.

был пантеистом) есть единственная субстанция, и кроме нее нет ничего в мире. Б. Спиноза конкретизировал понятие субстанции, считая, что субстанция есть система, или комплекс, атрибутов. «Под атрибутом я разумею, — писал он далее, — то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность». С атрибутом тесно связан модус (например, атрибут — свойство отражать, а модус — сознание, одна из форм отражения). «Под модусом, — продолжает Б. Спиноза, — я разумею то, что существует в другом и представляется через это другое»<sup>1</sup>. Субстанция не причина атрибутов и модусов, даже не их основа. Она существует в них и через них, является их целостным единством. Важно — и это мы подчеркиваем и сейчас, — что субстанция самодостаточна, что она есть причина самой себя. «Под причиной самого себя (*causa sui*), — подчеркивал Б. Спиноза, — я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующей»<sup>2</sup>. Из этого положения современные философы-экзистенциалисты выводят сущность и существование человека. Философы же научно-материалистического направления, ориентируясь на его утверждение, что субстанция есть *causa sui*, обосновывают материальное единство мира и тесную связь мышления и материи.

**Развитие представлений о материи.** Само слово «материя» происходит от латинского слова «*materia*» — вещество. Но к настоящему времени под материей разумеют не только

---

<sup>1</sup> Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957. Т. 1. С. 361.

<sup>2</sup> Там же.

физические виды реальности — вещество, поде, антивещество (если будет доказано существование антиполей, то и антиполя), а также производственные отношения в сфере социальной реальности. Сюда включается и потенциальное бытие, способное превратиться в актуальную действительность. В широком смысле материя — это субстанция, это все, обладающее признаком существования. Даже мышление и сознание при субстанциальном подходе оказываются модусами субстанции и могут считаться материальными процессами и свойствами материального характера. Определение же материи в гносеологическом плане таково: материя — это объективная реальность, существующая вне и независимо от сознания и отображаемая им. Здесь понятие «материя» исключает понятие «сознание» и трактуется как противоположность сознанию. В самом сознании нет, например, леса или дома, на которые направлены мои органы чувств; в сознании нет ничего вещественно-субстратного от этих объектов; в нем имеются лишь образы, копии этих объектов, которые необходимы человеку для ориентации среди реальных предметов, для приспособления к ним и (если требуется) для активного воздействия на них.

Понятие «материя» прошло несколько этапов в развитии философской мысли. I этап — это наглядно-чувственного представления о материи; он охватывает множество философских течений древнего мира, особенно Античность Греции (основой сущего у Фалеса выступала вода, у Гераклита огонь, у Анаксимена воздух, у Анаксимандра «апейрон», сочетавший в себе противоположность горячего и холодного, и т. п.). Как видим, основой вещей и Космоса считались те или иные стихии природы, воспринимавши-



еся наглядно-чувственно.

II этап — это этап атомистического представления о материи; вещество сводилось к атомам; данный этап называют еще и «физикалистским», поскольку он базировался на физическом анализе. Он зарождается еще в недрах I этапа (атомы Демокрита — Левкиппа) и развертывается на базе данных химии

и физики в XVII—XIX вв. (Гассенди, Ньютон, Ломоносов, Дальтон, Гельвеций, Гольбах и др.). Конечно, атомы XIX в. значительно отличались от представлений об атомах у Демокрита. Но тем не менее преемственность в воззрениях физиков и философов разных эпох имелась, и философский материализм имел солидную опору в исследованиях натуралистического характера. III этап связан с кризисом естествознания на рубеже XIX—XX столетий и с формированием гносеологического понимания материи: он может быть назван «гносеологистским» этапом. (Наиболее яркое свое проявление он получил, как это уже отмечалось нами (см. с. 77), в произведении В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»). IV этап в развитии понятия материи связан с ее трактовкой как субстанции; этап субстанционального понимания материи, вернее, его элементы, его зародыш мы находим еще в древности, затем в схоластике Средневековья и в Новое время (в трудах Декарта и Спи-



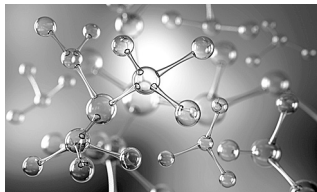
**Огонь, воздух, вода и земля — простейшие формы первоматерии**

нозы), в трудах И. Канта и других философов; широкое распространение такой взгляд получил в нашем столетии, когда в ходе разработки гносеологической трактовки обозначился как бы возврат к Б. Спинозе, к пониманию субстанции как системы атрибутов (с расширением взглядов на эту систему атрибутивных свойств материи). В наше время гносеологическое и субстанциальное представления о материи являются основными, дающими о ней необходимую исходную информацию.

**Уровни организации материи.** В материальном бытии наблюдается довольно строгая организованность, хотя в нем имеются также хаотические процессы, случайные явления. Из случайного, хаотического создаются упорядоченные системы, а эти последние могут превращаться в неорганизованные, случайные образования. Структурность оказывается (по отношению к беспорядку) преобладающей, ведущей стороной бытия.

Структурность – это внутренняя расчлененность, упорядоченность материального бытия, это закономерный порядок связи элементов в составе целого. Вторая часть этого определения структурности указывает на организованность материи в виде бесчисленного множества систем. Каждая из материальных систем состоит из элементов и связей между ними. Элементами выступают не всякие компоненты, а только такие, которые непосредственно участвуют в создании системы и без которых (или даже без одного из них) не может быть системы. Система определяется как комплекс взаимодействующих элементов. Из конкретных систем образуются структурные уровни, из которых и состоит материальное бытие при его более конкретном

познании. Структурные уровни составляют объекты какого-либо класса, имеющие общие свойства, законы изменения и характерные для них пространственно-временные масштабы (так, атомы имеют масштаб в  $10^{-8}$  см, молекулы – в  $10^{-7}$  см, элементарные частицы обладают размером в  $10^{-14}$  см и т. п.).



**Структурность — это упорядоченность материального бытия**

**Область неорганического мира** представлена такими структурными уровнями: субмикрорэлементарный, микрорэлементарный (это уровень элементарных частиц и полевых взаимодействий), ядерный, атомарный, молекулярный, уровень макроскопических тел различной величины, планетарный уровень, звездно-планетарный, галактический, метagalactica как структурный, самый высший из известных нам, уровень. Семейство субъядерных частиц, получивших название кварков, представлено шестью родами. Теоретически предсказываются условия (сверхплотное вещество:  $10^{14}$ – $10^{15}$  г/см<sup>3</sup>), при которых должна возникать кварк-глюонная плазма. Уровень атомных ядер состоит из ядер (нуклидов). В зависимости от числа протонов и нейтронов выделяются различные группы нуклидов, например, «магические» ядра с числом протонов и нейтронов, равным 2, 8, 20, 50, 82, 126, 152... и «дважды магические» (по протонам и нейтронам одновременно – такие ядра отличаются особой устойчивостью к распадам) и т. д. В настоящее время известно около тысячи нуклидов. Нуклиды, окруженные

электронной оболочкой, относятся уже к структурному уровню, называемому «атомарным уровнем». Имеется ряд структурных уровней материи в пределах Земли: кристаллы, минералы, горные породы — геологические тела геосферы (ядро, мантия, литосфера, гидросфера, атмосфера) и промежуточные структурные образования. В мегамире имеются межзвездные поле и вещество, которые концентрируются главным образом в такие узловые точки, как звезды с планетами (пульсары, «черные дыры»), звездные скопления — галактики, квазары. Достаточно распространены в космосе межзвездный газ, пылевые галактические и межгалактические туманности и т. п.

Структурные уровни живой природы представлены следующими уровневыми образованиями: уровнем биологических макромолекул, клеточным уровнем, микроорганизменным, уровнем органов и тканей, уровнем системы организма, популяционным уровнем, биоценозным и биосферным. Для каждого из них характерен и специфичен органический метаболизм — обмен веществом, энергией и информацией с окружающей средой. На уровне биологических макромолекул строятся мембраны живых клеток. Построенные из различных мембран клеточные элементы (митохондрии, хлоропласта и т. д.) функционируют лишь в составе клеток. Существует предположение, что когда-то «предки» этих органелл вели самостоятельное существование. В биологии имеется довольно сложная систематика организмов, составляющих организменный уровень. В частности, выделяются виды, роды многоклеточных организмов, их семейства, отряды, классы, типы, «царства», а также промежуточные таксоны (надсемейст-

во, подсемейство и т. п.). Высшим структурным уровнем живой природы является биосфера – совокупность всех живых существ, образующих особую биологическую сферу Земли. Продукты биосферы, веками перерабатываемые природными процессами, включаются, наряду с другими, в геологический субстрат, в геологическую оболочку Земли. На основе единства газообразного, жидкого и твердого образований Земли исторически возникла, развивалась и ныне функционирует вся биосфера Земли.

В социальной действительности тоже имеется немало уровней структурной организованности материи. Здесь выделяются такие уровни: уровень индивидов, уровни семьи, различных коллективов, социальных групп, классов, национальностей и наций, этносов, государств и системы государств, общества в целом. Структурные уровни социальной действительности (что, кстати, нередко встречается в неорганической и органической природе) находятся между собой в неоднозначных связях; пример тому – взаимоотношение уровня наций с уровнем государств: одни и те же нации – в различных государствах.

Таким образом, каждая из трех сфер материальной действительности образуется из ряда специфических структурных уровней, которые определенным образом упорядочены и связаны между собой.

Рассматривая структурность материи, мы обнаружили, что в основе материальных систем и структурных уровней материи лежат физические виды реальности – вещество и поле.

Что это за виды материи?

**Вещество** – это физический вид материи, состоящий из частиц, которые имеют собственную массу (массу по-



**Вещество и поле взаимосвязаны  
и переходят друг в друга  
при определенных условиях**

кой). Это фактически все материальные системы — от элементарных частиц до метagalактических. **Поле** — это материальное образование, которое связывает тела между собой и передает действия от тела к телу. Существует электромагнитное поле (одной из его разновидностей является свет),

гравитационное поле (поле тяготения), внутриядерное поле, связывающее между собой частицы атомного ядра. Как видим, вещество отличается от поля так называемой массой покоя; частицы света — фотоны этой массы покоя не имеют; свет не может покоиться, у него нет покоящейся массы. В то же время эти виды физической реальности имеют много общего. Все частицы вещества независимо от их природы обладают волновыми свойствами, в то же время поле выступает коллективом (ансамблем) частиц и обладает массой. В 1899 г. П. Н. Лебедевым было экспериментально установлено давление света на твердые тела, а это означает, что свет нельзя считать чистой энергией, что свет состоит из мельчайших частиц и имеет массу.

Вещество и поле взаимосвязаны и переходят друг в друга при определенных условиях. Так, электрон и позитрон обладают вещественной массой, свойственной вещественно-субстратным образованиям («телам»). При столкновении эти частицы исчезают, порождая вместо себя

два фотона. И, наоборот, как следует из опытов, фотоны большой энергии дают пару частиц — электрон и позитрон. Превращение вещества в поле наблюдается, например, в процессах горения дров, которые сопровождаются излучением света. Превращение же поля в вещество происходит при поглощении света растениями. Некоторые физики считают, что при атомном распаде «материя исчезает», превращается в нематериальную энергию. На самом деле здесь материя не исчезает, а переходит из одного физического состояния в другое: энергия, связанная с веществом, переходит в энергию, связанную с полем. Сама же материя не исчезает. Все конкретные материальные системы и все уровни организации материальной действительности имеют в своей структуре вещество и поля (только в разной «пропорции»).

Существует ли еще что-то, помимо вещества и поля?

В сравнительно недавнее время физики открыли частицы, масса которых равна массе протона, но заряд у них не положительный, а отрицательный. Их назвали антипротонами. Затем были открыты и другие античастицы (среди них — антинейтрон). На этой основе выдвигается предположение о существовании в физическом мире наряду с веществом также и антивещества. Это тоже материя, только иной структурной природы и организованности. Ядра атомов этого вида физической реальности должны состоять из антипротонов и антинейтронов, а оболочка атома — из позитронов. В земных условиях, как считается, антивещество существовать не может, так как оно аннигилировало бы с веществом, т. е. полностью превращалось бы в электромагнитное поле. Следует заметить, что современ-

ная физика вплотную подошла к установлению существования антиполя, о чем свидетельствует, как полагают некоторые ученые, обнаружение существования антинейтрино, которое можно квалифицировать как античастицу антиполя. Однако вопрос о существовании антиполей — пока дискуссионный и спорный вопрос. Можно принимать эту гипотезу, но — с известной долей скептицизма. Данный вопрос ставится в философии и затрагивает общую картину мира. В настоящее время в научно-популярной и художественной литературе нередко пишут о так называемом «антимире». Полагают, будто наряду с миром, существующем на основе вещества и полей, имеется еще мир, состоящий из антивещества и антиполей и называемый «антимиром». В подтверждение этой (об «антимире») гипотезы ее сторонники приводят математические доказательства, которые, кстати, весьма убедительны. Во-вторых, они ссылаются на закон симметрии в природе; раз все в природе симметрично, а в окружающем нас мире этой симметрии нет, так как вещество преобладает над антивеществом, то должен быть и «антимир», в котором антивещество преобладало бы над веществом (нет ясности при этом, как нейтрализуется опасность их аннигиляции). Существует ли антимир или не существует, — покажет развитие науки. Но в любом случае нельзя заменять понятие «антимир» понятием «антиматерия» (как это иногда случается). Какие бы виды физической реальности ни были бы обнаружены — все это не будет выходить за рамки субстанции — материи; понятие «антиматерия» — это какое-то духовное образование, но если (как гипотеза малой достоверности) оно и существует, то не может не быть производным от материи —



субстанции и находиться вне этой субстанции. Если же это физическая реальность, то это тем более материальная субстанция. Более правильный термин для обозначения данного гипотетического феномена — «антимир» (а не «антиматерия»).

И еще на один момент следует обратить внимание: многообразии уровней структурной организации, наличие их переплетенности и взаимосвязи в ряде отношений, как и взаимопереход физических видов реальности (вещества и поля), не означает, что они теряют свою специфичность. Они относительно самостоятельны, специфичны и несводимы друг к другу. Вместе с тем они связаны между собой.

### § 3. Понятие движения

Взаимосвязь различных материальных систем и структурных уровней материи отражается, прежде всего, в том, что они интегрируются в «формы» движения материи. Понятие «формы движения» — более широкое, оно подразумевает ряд структурных уровней, объединенных той или иной формой движения в одно целое. У «формы движения» — более масштабный материальный субстрат и более общий единый тип взаимодействия этих материальных носителей движения.

**Движение**, по общему определению, это **изменение во-обще**. Движение в философии не есть только механическое перемещение, не есть перемена места. Оно есть также распад систем, элементов или, наоборот, формирование новых систем. Если, к примеру, книга, лежащая на столе, в механическом смысле не имеет движения (не движется), то с физико-химической точки зрения она — в «движении».



**Движение — это изменение вообще**

Аналогично и с домом, и с человеческим организмом, а тем более с обществом и природой. Помимо механического движения, имеются такие формы движения: физическая форма, химическая, биологическая и социальная.

По современным представлениям, механическая форма входит во все остальные и ее нет смысла выделять особо. В сфере естествознания поставлен и такой вопрос: а может ли химия претендовать на самостоятельный статус (ведь физика окружила ее со всех сторон и вроде бы растворила в себе эту форму движения?). Кроме того, предложено считать особыми формами движения геологические и планетарные движения. Для обсуждения выдвинут и вопрос о существовании особой компьютерной формы движения материи. С соответствующими концепциями студенты могут познакомиться по рекомендуемой им литературе.

Сейчас остановимся кратко на соотношении традиционно принимаемых как основные форм движения: физической, химической, биологической и социальной.

В этом ряду биологическая является «высшей» по отношению к физической и химической формам, а социальная форма движения рассматривается как высшая по отношению к остальным трем формам движения материи, которые (при таком ракурсе) считаются «низшими». Установлено, что «высшие» возникают на основе «низших», включают их в себя, но не сводятся к ним, не являются их простой

суммой; в «высших» при их генезисе из «низших» возникают новые свойства, структуры, закономерности, которые специфичны и которые определяют специфичность всей высшей формы движения материи. Так, при принятии эволюционной точки зрения на неорганическую природу и на органическую сферу реальности в последней появляются не только особые внутренние и внешние взаимодействия, но и специфические законы, как, например, закон естественного отбора, которого нет в физической неорганической природе. Аналогичное соотношение и с социальной формой по отношению к биологической, химической и физической формам движения материи. В социальной форме определяющим ее движение оказываются многие факторы, но главный среди них — способ производства, который в структурном отношении весьма своеобразен и несводим ни к физике, ни к биологии.

Встречаются, как мы знаем, и попытки объяснить биологическое физическим и химическим (и даже механическим), а социальное — биологическим. В первом случае перед нами предстанет механицизм, во втором — биологизаторство. В обоих случаях это будет редукционизм, т. е. стремление объяснить сложное простым без попытки разобраться в самом этом сложном как особом системном образовании, хотя и имеющем генетические связи с низшими формами движения материи.

Помимо **форм движения**, существуют типы движения: 1) механическое — без изменения качества и 2) с изменением качества у остальных форм движения материи.

Изменения качества наблюдаются трех видов: 1) у функционирующих систем; 2) в процессах кругово-

рота и 3) в процессах развития. **Развитие определяется как в основном необратимое качественное и направленное изменение системы.** Направленность бывает трех родов: прогрессивным, регрессивным и «горизонтальным» (или одноплоскостным, одноуровневым).

Развитие подчинено ряду законов, из которых наиболее важными выступают три: закон перехода количества в качество (точнее, это закон перехода одного качества в другое на основе количественных изменений), закон единства и борьбы противоположностей (или, что то же самое, — закон взаимопроникновения противоположностей) и закон отрицания отрицания (или закон диалектического синтеза).

**Прогресс** — или прогрессивное развитие — является самым сложным при реализации научных о нем представлений. Выдающийся диалектик Гегель так характеризовал его суть: поступательное движение состоит в том, что «оно начинается с простых определенностей и что последующие определенности становятся все богаче и конкретнее. Ибо результат содержит в себе свое начало, и дальнейшее движение этого начала обогатило его (начало) новой опре-



**Прогрессивное развитие — самое сложное при реализации научных представлений о нем**

деленностью... На каждой ступени дальнейшего определения всеобщее поднимает выше (или должно поднимать, — скажем мы) всю массу своего предыдущего содержания и ничего не теряет вследствие своего диалектического поступа-

тельного движения... но уносит с собой все приобретенное и уплотняется внутри себя»<sup>1</sup>.

#### § 4. Пространство и время как философские категории

На уровне повседневного сознания бросается в глаза факт текучести времени: от прошлого к настоящему и от настоящего к будущему. Некоторым представляется, что можно также «убить время», заявляют, что «время — это деньги» и т. п. Конечно, внимание заслуживают разные метафорические представления о времени (можно насчитать несколько сотен таких метафор). Но в научном плане время соотносится, прежде всего, с изменемостью. С. А. Аскольдов справедливо отмечал<sup>2</sup>, что изменения «составляют корень или сущность времени, осложняемую лишь различными привходящими подробностями и обстоятельствами, отвечающими на вопрос, как это изменение совершается. Изменение же можно определить как единство исчезающего, пребывающего и появляющегося. Иными словами, изменение есть единство



**Постоянство памяти.**

Художник Сальвадор Дали, 1931 г.  
Gala-Salvador Dalí Foundation,  
(ARS), New York

<sup>1</sup> Гегель. Соч. Т. VI. М., 1939. С. 315.

<sup>2</sup> Аскольдов (Алексеев) С. А. Время и его преодоление // Мысль. М., 1922. № 3. С. 82.

прошлого, настоящего и будущего. Время и изменение не связаны друг с другом, а просто есть одно и то же, лишь выражаемое разными словами и в разных аспектах мысли. Для всех рассуждений о времени и безвременности необходимо иметь в виду следующее положение: если нет времени, то нет и изменения, если нет изменения, то нет и времени». Именно тройственность времени и всякого изменения обнаруживает во времени другую его особенность, а именно проникающее его единство изменяющегося бытия. Об изменении можно говорить лишь в том случае, когда моменты изменения как-то объединены. И это объединение непредставимо и невысказуемо иначе, как в сознании и через сознание. Область материальных изменений, если отмыслить от нее сознание наблюдающего субъекта, в сущности, потеряла бы свою изменчивость... «В мертвом останется лишь рядоположение статических моментов, в котором нет ни прошлого, ни настоящего, ни будущего... Итак, изменение, или, что то же, время, есть, прежде всего, достояние души. Его содержание, прежде всего, психологично». А. С. Аскольдов, как видим, психологизирует понятие «время», хотя им верно подмечена связь времени с изменением (надо бы только это «изменение» выводить, прежде всего, из самой материальной действительности).

Идеалисты, так или иначе, отрывают реальное, физическое время от своего объективного содержания и делают его зависимым от субъекта или некоего Духа. Беркли, Юм, Мах полагают, что время есть форма индивидуального сознания. И. Кант трактует время как априорную форму чувственного созерцания. Для объективного идеалиста Гегеля характерно понимание времени как категории Абсолютного Духа,

которая реализуется в предметах природы. Французский философ А. Бергсон сочетает в своих построениях субъективный идеализм, психологизируя время, с объективным идеализмом; для него «время» (нематериальная «длительность») — первооснова всего сущего, а материя, время, движение — различные формы проявления «длительности» в человеческом представлении и в рассудочных схемах науки; познание «длительности» доступно лишь интуиции.

В истории философии обращено внимание на некоторые парадоксы понятия «время». Один из них состоит в том, что сопоставляется прошлое, которого уже нет, и будущее, которого еще нет, и делается вывод, что настоящее — это момент, который неуловим; некоторые даже полагают, что времени вообще-то нет, это якобы наша иллюзия.

Теолог и философ Средневековья Блаженный Августин писал, что «ни будущего, ни прошедшего не существует, и неточно выражаются о трех временах, когда говорят: прошедшее, настоящее и будущее; а было бы точнее, кажется, выражаться так: настоящее прошедшего, настоящее будущего. Только в душе нашей есть соответствующие тому три формы восприятия, а не где-нибудь инде (т. е. не в предметной действительности). Так, для настоящего прошедших предметов есть у нас память или воспоминание (*memoria*); для настоящего настоящих предметов есть у нас взгляд, воззрение, созерцание (*intuitus*), а для настоящего будущих предметов есть у нас чаяние, упование, надежда (*expectatio*)»<sup>1</sup>. Для него, как видим, тоже

---

<sup>1</sup> *Августин*. Бог, природа, человек, вечность и время // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С. 587–588.

характерна субъективистская трактовка времени, не отрицающая «прошлого» или «будущего» предметов, но подчиняющая их, в конечном счете, духовным способностям человека. Вместе с тем он выразил (пусть и в свойственной ему форме) одну из трудностей в понимании соотношения прошлого, настоящего и будущего.

Многие из идеалистов фактически заостряют внимание на перцептуальном (психологическом) времени. Действительно, есть наше восприятие или наше ощущение времени. Оно относительно самостоятельно: в восприятии оно может «бежать», «стоять», течь «замедленно» и т. д. В своем сознании мы можем очень быстро воспроизвести события давнего прошлого, реально происходившие в течение ряда лет. Но в реалистической философии такое время трактуется иначе, чем в идеализме: в действительности физическое время приоритетнее перцептуального, именно оно лежит в основе психологического восприятия. Перцептуальное время помогает нам познавать реальное время и лучше ориентироваться в нем.

С точки зрения современной науки и философии **понятие времени** есть, прежде всего, отражение реального времени. Время – это совокупность отношений, выражающих координацию сменяющихся друг друга состояний (или явлений) – их последовательность и длительность. Время как философская категория обозначает универсальную структуру (порядок) необратимой смены событий, последовательности и дления процессов и объектов в их существовании, движении и развитии.

Наиболее общими свойствами времени являются его одномерность и однонаправленность. Будущее как процесс



реализует возможности, которые переходят в действительность, в настоящее, а настоящее, чреватое прошлым, уже в момент становления «действительного» переходит безвозвратно в прошлое. «Мгновение» неотделимо ни от будущего,

ни от прошлого; оно наряду с длительностью является свойством времени; мгновение — это некоторый, далее нерасчлняемый атом «длительности»; из множества «моментов» и складывается прошлое, несущее в себе следы последствия «настоящего».

В отличие от времени физическое **пространство** макромира обратимо. Если во времени нельзя, к примеру, вернуться в прошлое (в прямом смысле слова), то в пространстве мы имеем возможность возвращаться на прежнее место пребывания многократно. Пространству свойственна также трехмерная система координат при одновременном рассмотрении явлений: высота, ширина, длина.

В каждой форме движения материи пространство специфицировано. Социальное пространство, например, это область, в которой скрещиваются и переплетаются социальные интересы, симпатии и антипатии индивидов, групп, классов. Говорят о «социальном расстоянии», «социальном чувстве» (в пространственном смысле). Близкое социальное расстояние есть не что иное, как сочувственное взаимопонимание, существующее между субъектами (индивидами, социальными группами, классами, государствами, народами).



**Наиболее общие свойства  
времени — его одномерность  
и однонаправленность**

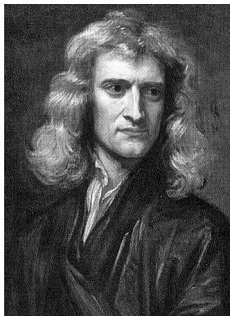
Если иметь в виду физическое пространство, то оно обозначает универсальную структуру (порядок) взаиморасположения и протяжения материальных объектов в их существовании, движении и развитии. Понятие пространства в этом случае определяется еще и так: пространство — это совокупность отношений, выражающих координацию сосуществующих объектов, — их расположение друг относительно друга и относительную величину.

Пространство, как и время, есть атрибут, т. е. существенное свойство материи. Они есть коренные формы существования материи. Отмечая, что они есть формы, философы тем самым предполагали, что как формы они определяемы и обуславливаемы содержанием, т. е. материей.

В философии и науке, кроме идеалистических и материалистических трактовок пространства и времени, существуют еще другие концепции, среди которых важнейшими являются субстанциальная и реляционная концепции. Они различаются между собой по вопросу о том, представляют ли пространство и время самостоятельные (наряду с материей) субстанции или же они производны от этой субстанции, определяются взаимодействиями вещей. В античной философии основы субстанциальной концепции пространства были заложены Демокритом (наряду с атомами он признал существование пустоты, в которой движутся атомы; размеры атомов не зависят ни от каких факторов); субстанциальную концепцию времени мы обнаруживаем уже у Платона. Реляционная же концепция пространства и времени впервые встречается в работах Аристотеля. Неизменность пространства и времени, их

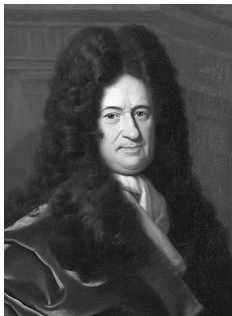
неизменяемость были ведущей линией в их трактовке на протяжении многих столетий. Французский философ Гассенди, например, писал: «Я, по крайней мере, знаю одно-единственное время, которое, конечно (я этого не отрицаю), может называться или считаться абстрактным, поскольку оно не зависит от вещей, так как существуют вещи или нет, движутся они или находятся в состоянии покоя, оно всегда течет равномерно, не подвергаясь никаким изменениям»<sup>1</sup>.

Классическое свое выражение субстанциальная и реляционная концепции получили в конце XVII – начале XVIII в. в работах Ньютона и Лейбница. Ньютон во всей своей полноте представил точку, согласно которой время, а также пространство не зависят ни от массы вещества, ни от скорости движения тел. По его представлению, пространство есть гигантских размеров пустое вместилище, в котором независимо друг от друга с неизменяющимися размерами (независимо от их скорости) движутся многочисленные тела. Пространству и времени он приписал характер абсолютных, т. е. возвел их наряду с материей в ранг субстанций. «Абсолютное пространство, – утверждал он, – по самой своей сущности безотносительно к чему бы то ни было внешнему, остается всегда неподвижным



**И. Ньютон**

<sup>1</sup> Гассенди П. Соч. В 2 т. Т. 2. М., 1968. С. 640.



Г. В. Лейбниц

и одинаковым». «Абсолютное время само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему протекает равномерно». Его оппонент – философ Лейбниц отстаивал, наоборот, зависимость пространства и времени от отношений вещей. Если для Ньютона, например, доска занимает какое-то пространство, которое остается, если вы уберете ее, то для Лейбница пространство – это и есть соотношение

доски с окружающими ее предметами; вне этого соотношения нет и пространства. Для Ньютона пространство есть субстанция (своего рода «вещь»), для Лейбница это есть своеобразное отношение.

В настоящее время реляционная концепция связана с именами А. Эйнштейна, В. А. Фока и др. Из теории относительности следовали два важных в философском отношении вывода: во-первых, при скоростях, близких к скорости света, длины тел сокращаются примерно в два раза (ракета, имевшая 100 метров на Земле, при движении с околосветовой скоростью по отношению к Земле будет иметь уже размер примерно 50 метров); во-вторых, темп течения временных процессов замедляется при скорости, близкой к световой (было подсчитано, что течение времени при этих условиях замедляется примерно в 40 раз). Теория относительности показала зависимость пространства (протяженности тел) и времени (темпа длительности

протекания процессов) от скорости движущихся тел. Кроме того, в геометрии Лобачевского и Римана была показана возможность искривления пространства в зависимости от массы тел. Иначе говоря, пространство и время – не независимые, а изменяемые свойства материальных систем.

К настоящему времени происходит сближение между собой субстанциональной и реляционной концепций пространства и времени. Физики, например, признают, что, будучи сторонниками реляционной концепции, они обращаются вместе с тем при решении ограниченных задач к некоторым представлениям субстанциального характера (к статической концепции времени). Считается, что в дальнейшем основой теории времени все же останется реляционная концепция.

## **§ 5. Сознание, его происхождение и сущность**

Одним из важнейших свойств материи (при субстанциональном ее рассмотрении) является сознание. Некоторые философы полагают, что сознание может выступать даже как атрибут материи, подобно Б. Спинозе, считавшему мышление наряду с «протяжением» атрибутом субстанции. Такой подход возможен. Но многие философы уточняют такое место сознания в общей картине бытия. Указывается при этом, что сознание есть одна из форм такого более общего свойства материи, как отражение. Отражение есть взаимодействие, в результате которого остаются следы на взаимодействующих телах. Сознание тоже есть взаимодействие, но особого рода: в нем отражаются воздействующие на него тела, они оставляют в нем образы, копии, которые есть знаки с соответствующим содержанием (т. е.

информацией и смыслом). Если, например, человек, переходя через улицу, видит мчащуюся ему навстречу автомашину, то в его сознании отпечатывается в виде образа это «тело» и осознается смысл, значимость для его жизни непосредственного столкновения с этой автомашиной. Такое отражение весьма важно для существования человека, для его приспособления к среде.

Но у человека — высшая из известных нам форм отражения (и в этом отношении, если брать ряд предшествовавших сознанию форм в эволюции материального мира, сознание есть не атрибут, а «модус» материи).

В неорганической природе имеются две формы отражения: непосредственно-контактное и дистантное (к примеру, отражение дерева на поверхности озера). В органической природе тоже две формы: раздражимость (тропизмы, таксисы) и психика (начиная с возникновения зачатков нервной системы, с кишечнополостных, и кончая высшими животными с их безусловными и условными рефlekсами). В социальной сфере бытия выделяются такие формы отражения: индивидуальное сознание, общественное



**Центральным является индивидуальное сознание**

сознание и «машинное» (компьютерное) «сознание». Центральным здесь является индивидуальное сознание, поскольку лишь на его основе исторически сформировалось коллективное, общественное сознание и поскольку оно в процессе своего истори-

ческого развития дошло до создания компьютеров; отличие существенное: деятельность «думающих машин» целеисполнительна, а деятельность человека целеполагающа. Следует отметить, что индивидуальное сознание возникло на базе двух материальных образований: во-первых, его предпосылкой было биологическое развитие организмов, и в первую очередь центральной нервной системы; во-вторых, существенной предпосылкой было и формирование социума: трудовая деятельность и коллектив с формирующимся коллективным сознанием, с языком и взаимодействием индивидов со складывающимся сообществом. Иначе говоря, для возникновения индивидуального сознания требовались, по крайней мере, две предпосылки – биологическая и социальная (при наличии социальной предпосылки у собак, например, не вырабатывается сознание, так как у них нет биологической предпосылки; в то же время ребенок, с первых же месяцев попавший в условия общения только с обезьянами, тоже не будет иметь сознания, так как он с самого начала оказался без социальных предпосылок его становления и развития).

Понятие индивидуального сознания может определяться по-разному. Но отправным, исходным можно взять то, которое сформулировано А. Г. Спиркиным, философом, специально в течение многих лет изучавшим этот феномен. Сознание, пишет он, это такая функция (или такое свойство) человеческого мозга, которая заключается в обобщенном, оценочном и целенаправленном отражении и конструктивно-творческом преобразовании действительности, в предварительном мысленном построении действий и предвидении их результатов, в разумном регулировании

и самоконтролировании поведения человека<sup>1</sup>. Это определение сознания функциональное и, повторяем, лишь одно из возможных, касающееся только индивидуального сознания человека. Имеются и другие определения, студенту предоставляется возможность самому выбрать наиболее точное и более полное (с его точки зрения) определение.

### **§ 6. Проблема единства мира**

Эта проблема возникает, во-первых, потому, что очевидно качественное различие вещественно-субстратных предметов и сознания, во-вторых, очевидно также и то, что весь материальный мир разнообразен. Так много ли субстанций (и не сводимы ли они к двум – к материи и духовной субстанции) или в основе всего многообразия – только одна субстанция? Эта проблема возникла еще в Античности, и через всю историю человеческой культуры она прошла как «проблема единства мира». В Древней Греции, как мы видели, Гераклит объяснял многообразие мира, в том числе души, разными модификациями огня; душа, как другие системы, вовлечена в космический круговорот; «сухая душа» ближе стоит к огню, чем «влажная», являющаяся субстратом ощущений. По существу из единого начала – атомов – пытался объяснить многообразие мира, а также различные состояния сознания Демокрит. Некоторые философы, правда, полагают, что Демокрит признавал вторую субстанцию – пустоту, но это была, если быть более корректным, вовсе не субстанция, поскольку не являлась источником многообразия предметного мира. У него пусто-

---

<sup>1</sup> *Спирин А. Г.* Сознание – самосознание. М., 1972. С. 83.



та — лишь условие проявления единой субстанции. Совсем другую картину нам дает Эмпедокл, у которого в самом основании мира положены четыре «равных» по своей мощи субстанции — вода, воздух, огонь и земля; они заполняют все пространство, находятся в движении, перемещаясь, смешиваясь и разъединяясь. Все вещи как бы складываются из этих четырех «корней» (субстанций) вроде того, как стена сложена из кирпичей, камней, скрепляющей их массы. Каждый из своеобразных предметов и сложен своеобразно: кость, например, составлена из двух частей воды, двух частей земли и четырех частей огня.

Таким образом, в античной философии уже сложились противоположные направления: монизм (от «monos» — один), считающий, что все многообразие предметов и явлений образуется из одной-единственной субстанции, и плюрализм (от лат «pluralis» — множественный), признающий несколько или множество субстанций, создающих все многообразие мира. Существует разновидность плюрализма — дуализм; он наиболее ярко представлен в философии Декарта. У него два исходных начала всех предметов и явлений — материальное и идеальное; в человеке связаны между собой безжизненный телесный механизм с волящей и мыслящей душой посредством так называемой шишковидной железы.

Монизм и плюрализм подразделяются на идеалистическую и материалистическую разновидность. В немецкой классической философии, например, идеалистический монизм, представлен, прежде всего, Гегелем, а материалистический монизм — Фейербахом. Наиболее видным идеалистом-плюралистом Нового времени был



**Мир един  
по своей материальности**

Лейбниц. Его не удовлетворяла материя как пассивная субстанция, и он признал существование монад — множества духовных субстанций, образующих столь разнообразный чувственно-предметный мир (физический космос).

Наиболее обоснованным является материалистический монизм. Его основное положение: мир един по своей материальности. Данное положение конкретизируется в нескольких других. **Первое:** мир един, поскольку он субстанциален. Все, что существует, есть субстанция или ее свойства. Субстанция атрибутивна. Одним из атрибутов материи как субстанции является отражение, существующее на любом из ее структурных уровней. Отражению свойственно усложнение форм. Наивысшей из известных на сегодня науке форм оказывается индивидуальное сознание. Духовность, базирующаяся на сознании человека, есть не противоположность субстанции, а одно из ее важнейших свойств. Субстанциальный характер сознания «снимает» абсолютную противоположность материи и сознания, но включает в себе относительное их различие (в пределах единой субстанции). **Второе:** мир един по своей физической структуре. Наука установила, что на Солнце, на других звездах Вселенной существуют в основном те же самые химические элементы, физические вещества и поля, что и на Земле. Постепенное, но неуклонное продвижение науки в глубины

микро- и мегамира подтверждает, что везде имеются одни и те же физические виды реальности — вещество, поле; наука уже изучает новый вид — антивещество и подошла к описанию антиполей. Интересными в перспективе для деятельности и жизни человека представляются работы биофизиков, биохимиков и психологов над пси-полями, что позволит, возможно, прийти к установлению более тесной связи индивидуального сознания с миром в целом. В представление о вещественно-субстратном единстве мира входит также рассмотрение всего этого мира как целостности. Вселенная — это система бесконечного множества иерархически соподчиненных систем, а она сама — тоже система, но особого рода: она, в отличие от конкретных систем, бесконечна в пространстве и во времени, она не закрытая, а открытая система. Системность материи означает взаимосвязь конкретных систем: не связь любой из них с любой другой системой (что ограничено предельной скоростью распространения света), а в конечном лишь счете всеобщую взаимосвязь. **Третье:** мир един по внутренним отношениям между явлениями. В основе любых связей — функциональных, самоорганизующихся, целевых и прочих — всегда находится причинность. Отношение причинения — это такая связь между явлениями, при котором одно явление при наличии определенных условий вызывает к жизни другое явление (следствие). Признаки причинной связи: временная последовательность, необратимость, однозначность, порождаемость. В процессах причинения происходит перенос вещества, энергии и информации от причины к следствию. Хотя качество следствия оказывается при этом неравным качеству причины, между

ними имеется неразрывная связь. Комплексы причинно-следственных связей создают цепи причинения (в том числе вероятностные, двулинейные с обратной связью). Беспричинных явлений в природе не существует. **Четвертое:** мир един по своим законам. Он не есть хаотическое нагромождение предметов и явлений. В одних своих аспектах он един по своим физическим законам, в других единство обеспечивается химическими, биологическими законами, а в целом его единство, к тому же в связи с мышлением, сознанием, обеспечивается действием всеобщих законов диалектики. Единство мира по его законам раскрывает нам номологическое («*nomos*» — закон) единство мира. **Пятое:** мир един по своему происхождению. Свою «начальную точку» имеют галактики, наша Солнечная система, человек и другие материальные и духовные явления. Все многообразие человеческих этносов, рас, индивидов имеет единый «корень» — становление Солнечной системы, и в этом смысле (если брать космогоническую гипотезу о ее происхождении из раскаленной газопылевой туманности) огонь, действительно, предшественник и основа всех людей. Итак, мир не плюралистичен в философском смысле слова; он монистичен, и этот монизм есть единство субстанциальное, вещественно-субстратное, каузальное, номологическое и генетическое.

## Глава 2. Познание

На первых этапах исторического развития человеческой цивилизации потребность в познании мира в той или иной мере удовлетворялась в мифологическом и религиозных объяснениях природы. Однако начатки научного знания, накапливавшиеся вначале в рамках магии, со временем стали требовать своего дополнения в научной картине мира и в своем объяснении с точки зрения научного мировоззрения. Возникла потребность в осознании природы научного знания, чего не было в прежних формах мировоззрения. Размышления над этим вопросом вовлекли в свою орбиту и обыденное, и художественное, и иные виды знания.

Следствием такого процесса было то, что в самом мировоззрении, в его структуре стал формироваться новый раздел, в котором рассматривались познавательные способности человека, различные средства познания мира человеком, в том числе и, прежде всего, средства научного познания. Сама постановка вопроса о научном познании была несовместима с мифологией. На этой основе возникла и стала развиваться (особенно в античной Греции) теория познания.

**Теория познания** (или гносеология) — это раздел философии, в котором изучаются проблемы природы познания и его возможностей, отношения знания к реальности, исследуются всеобщие предпосылки познания, выявляются условия его достоверности и истинности.

### § 1. Проблема познаваемости мира

Проблема познаваемости мира является одной из важнейших в философии. Она стояла как центральная в Древ-



**Проблема познаваемости мира является одной из важнейших в философии**

ней Греции (вспомним, к примеру, Аристотеля), в Средние века и Новое время (И. Кант, Гегель), особенно остро встала эта проблема в нашем столетии (С. Л. Франк, Н. Гаргман, Л. Витгенштейн и многие другие). И на всем протяжении развития философии

в ней сталкивались различные подходы и направления: гносеологический оптимизм и агностицизм, сенсуализм и рационализм, дискурсивизм (логицизм) и интуитивизм и др.

Сама проблема: «познаваем ли мир, а если познаваем, то насколько?» выросла не из праздного любопытства, а из реальных трудностей познания. Область внешнего проявления сущности вещей отражается органами чувств, но достоверность их информации во многих случаях сомнительна или вообще неверна. Полагаться же на них при постижении сущности объектов тем более невозможно (нельзя, например, непосредственно постичь ими элементарные частицы или атомы; аналогично обстоит дело и с процессами, совершающимися в мегамире). Даже в социальной реальности, где, казалось бы, «все видно как на ладони», многое отражается не непосредственно, а опосредованно, причем мы имеем не столько «отражение», сколько искажение отражаемого (посредством включенности в сам механизм отражения социально-групповых и классовых интересов).

Одним из направлений в гносеологии является **агностицизм**. Его специфика — в выдвигании и обосновании положения о том, что сущность объектов (материальных и духовных) непознаваема. Это положение первоначально, когда философское знание окончательно еще не порвало с представлением о богах, касалось именно богов, а затем уже природных вещей. Так, древнегреческий философ Протагор (ок. 490 — ок. 420 гг. до н. э.) сомневался в существовании богов. Он писал: «О богах я не могу знать, есть они, нет ли их, потому что слишком многое препятствует такому знанию, — и вопрос темен и людская жизнь коротка»<sup>1</sup>. По отношению природных явлений он обосновывал взгляд, согласно которому «как оно кажется, так оно и есть». Разным людям свойственны разные понимания и разные оценки явлений, поэтому «человек есть мера всех вещей». Сущности же самих вещей, сокрытые их проявлениями, человек вообще не способен постичь. Древнегреческий философ Пиррон (360—270 гг. до н. э.) считал, что от проникновения в глубь вещей человек должен воздерживаться. Его обоснование не лишено интереса. Он считал, что человек стремится к счастью. Счастье же, по его мнению, складывается из двух компонентов: 1) отсутствия страдания (кстати, это мудрое жизненное наблюдение) и 2) невозмутимости. Состояние же невозмутимости, безмятежности достижимо при познании, но не всяком. Чувственные восприятия достоверны. Если нечто кажется мне горьким или сладким, то соответствующее утвер-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М., 1979. С. 375.

ждение будет истинным. Заблуждения возникают, когда от явления мы пытаемся перейти к его основе, сущности. Ни о чем нельзя сказать, что оно поистине (по сущности) существует, и никакой способ познания не может быть признан истинным или ложным. Сама сущность постоянно изменчива. Всякому утверждению о любом предмете может быть с равным правом противопоставлено противоречащее ему утверждение. Вследствие этого единственно достойное человека отношение к вещам может состоять только в воздержании от суждений, проецируемых на «ускользающую» сущность. Выгодой, проистекающей от воздержания от всяких суждений о подлинной сущности, как раз и будет невозмутимость, или безмятежность, человеческого духа.

На смену античному агностицизму впоследствии пришли многие другие.

В Новое время, характеризовавшееся быстрым развитием экспериментального естествознания, сложились две наиболее влиятельные агностические разновидности агностицизма — юмизм и кантианство

(от имен их ведущих представителей Д. Юма (1711–1776) и И. Канта (1724–1804)).

Д. Юм обратил внимание на причинность, на ее трактовку учеными; согласно принятому тогда пониманию, в причинно-следственных связях качество следствия должно быть равно качеству причины. Он указывал на то, что в следствии есть немало такого, чего нет



Д. Юм



в причине. Он сделал вывод: объективной причины нет, а есть лишь наша привычка, наше ожидание связи данного явления с другими и фиксация этой связи в ощущениях. Мы в принципе не знаем и не можем знать, полагал он, существует или не существует сущность предметов как внешний источник ощущений. Д. Юм утверждал: «Природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет нам лишь знание немногих поверхностных качеств».

И. Кант, как известно, исследовал познавательные способности человека и специфику естественнонаучного познания. Его привлекла активность человека в познавательной деятельности, созидание им форм, отсутствующих в природе, соединение «субъективного» и «объективного» в познании. Материальные объекты, как он считал, воздействуют на человека, вызывают множество разных ощущений, они самим объектом не упорядочиваются, а хаотичны, но приводятся в определенный порядок автоматически, без участия рассудка, посредством априорных (т. е. не выводимых из опыта) форм живого созерцания — «пространства» и «времени». Обретая пространственные и временные характеристики, представления затем оформляются посредством категорий рассудка («количества», «причины» и др.) и предстают перед субъектом в качестве явлений, соотносимых с воздействовавшими на органы чувств «вещами в себе». Сами явления как проявления сущности есть результат взаимодействия объектов и субъектов, но они представляются существующими объективно. В процессе познания мы имеем дело фактически не с «вещами в себе», а с явлениями; «вещи в себе», т. е. сущность воздействующих на человека объектов, остается

непознанной. О том, пишет И. Кант, каковы вещи могут быть сами по себе, «мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, действуя на наши чувства»<sup>1</sup>. Одной из форм кантианского агностицизма являлся «физиологический идеализм» физиолога И. Мюллера (1801–1858), обосновывавшего свой агностицизм, в отличие от И. Канта, данными физиологической науки; родственна с мюллеровской концепцией «теория иероглифов», или «теория символов», немецкого физика и физиолога Г. Гельмгольца (1821–1894).

В дальнейшем наиболее значительной разновидностью агностицизма был конвенциализм А. Пуанкаре (1854–1912). Согласно конвенциализму наши теории и гипотезы являются лишь соглашениями между учеными (от лат. *conventio* — договор, соглашение); но они (теории) не способны отражать достоверно сущность исследуемых



А. Пуанкаре

предметов, или предметных областей действительности. В наши дни встречаются многие разновидности агностицизма, в том числе «технический агностицизм» Г. Баншяра (1884–1962), замыкающий познавательную деятельность преимущественно на созданной человеком технической реальности. Есть «квантово-механический», «кибернетический», «психиатрический», «социальный» агностицизм.

<sup>1</sup> Кант И. Прологомены. М., 1937. С. 51.

Во всех своих разновидностях агностицизм сохраняет свое своеобразие как течение внутри гносеологии, отрицающее (полностью или частично) достоверное познание сущности материальных систем. Он не отвергает возможности познания мира, но не идет дальше признания познаваемости явлений (как проявлений сущности материальных объектов).

Противоположностью такой позиции является гносеологический оптимизм. Он имеет многих ярких своих представителей. Достаточно вспомнить Демокрита, Платона, Аристотеля, Ф. Аквинского, Н. Кузанского, Ф. Бэкона, Р. Декарта, Шеллинга, Гегеля, К. Маркса, Ж.-П. Сартра и др. Здесь, как видим, имеются представители идеализма и материализма, сенсуализма и рационализма и других философских направлений. Для него характерна вера в познаваемость не только явлений, но и сущности объектов. В этом смысле ими признается положение о познаваемости мира (хотя, конечно, мир в целом для них тоже непостижим, ибо мир бесконечен (см., например, работу С. Л. Франка «Непостижимое», 1939 г.). Но одно дело — признавать непостижимость бесконечности при уверенности в возможности познания сущности вещей и другое дело — отвергать способность человека постичь адекватно сущность любой вещи, любого процесса. Агностицизм ограничивает человека в его стремлении к познанию действительности.

Сторонники гносеологического оптимизма не отвергают сложности познания, сложности и трудности выявления сущности вещей. Вместе с тем у разных его представителей имеются различные аргументы, доказывающие несостоя-

тельность агностицизма. Одни из них опираются при этом на ясность и отчетливость мысли об объектах и их сущности, другие — на общезначимость получаемых результатов, третьи — на невозможность существования человека без адекватного отражения законов объективного мира, четвертые указывают на практику как на ведущий критерий при определении достоверного знания о сущности вещей и т. п. Данная позиция находится в полном соответствии со здравым смыслом, с точки зрения которого ближайшие сущностные причины обыденных явлений познаваемы.

## **§ 2. Субъект и объект познания.**

### **Чувственное и рациональное познание**

В философии эти понятия выработаны для того, чтобы отвлечься от субъективности, привносимой человеком как живым существом в процесс познания и воздействующей на этот процесс негативно (вспомним развенчание «идолов» Ф. Бэконом). Провозглашалась объективность знания, независимость истины от субъекта. В условиях, когда схоластика тормозила в целом развитие естествознания, привходящие интересы субъектов научного познания часто мешали объективности — достаточно жесткое разграничение этих понятий было оправданным. Да и в наши дни, когда философов все больше стали занимать проблемы воздействия субъекта на объект, вопросы о путях и характере влияния субъективного на познаваемый объект, данная проблема и соответствующие понятия не утратили своей ценности.

Субъект — это источник познавательной активности. Обычно под субъектом понимается индивид. Это не совсем

верно. Субъект, конечно, это, прежде всего, индивид со всеми его познавательными способностями. Но субъект — это и микрогруппа, и социальная группа, и класс, и общество. В то же время «субъектом» может выступать и малая точка в коре головного мозга, где совершается

мыслительный процесс; мышление тогда может быть направлено на действия данного конкретного человека, его переживания, ощущения; в этом случае сознание выступает таким своим аспектом, как самосознание, а объектом будет то, на что направлено (внутри индивида) мышление. На уровне общества как субъекта в понятие «субъект» войдут имеющиеся у общества научные знания, методы, экспериментальные приборы и т. п. Сами же по себе приборы не выступают субъектом, но будут таковыми лишь при использовании их обществом или сообществом ученых. Объект — это то, на что направлена познавательная активность субъекта. Это может быть и прибор (когда его познают или ремонтируют), и другой индивид, и, как мы видели, то, что связано с познающим индивидом (осмыслением им своих действий, переживаний и т. п.). Смешивать понятие «объект» с «объективной реальностью» не следует. Хромосомы в клетках животных, например, существовали задолго до того, как они стали «объектом» изучения в цитологии и генетике; лишь с момента, когда



**Субъект — это не только индивид,  
но и микрогруппа, и класс,  
и общество**

они были открыты и стали изучаться, они оказались «объектами». Говоря «объект», мы как бы ставим вопрос: «объект какого изучения?», а говоря «субъект», мы спрашиваем: «субъект чего, субъект какого познания?». Эти понятия связаны только с познавательной, а также с практической и оценочно-ценностной деятельностью. И еще. Эти понятия соотносительны. Л. Фейербах отмечал: для себя «Я» — субъект, а для других — объект; иначе говоря, «Я» являюсь и субъектом и объектом (в одном отношении — субъектом, а в другом — объектом).

**Чувственное и рациональное познание.** Субъект как индивид обладает способностью познавать через свои органы чувств и способностью к абстрактному, понятийному мышлению. Органы чувств у человека «внешние» (зрение, слух, осязание и т. п.) и «внутренние»; через последние (ощущение боли, например) человек получает информацию о своем физическом состоянии, о болезни того или иного органа, тех или иных подсистем своего организма. Существует три формы чувственного познания: 1) ощущения (отражение отдельных свойств, отдельных признаков предметов и процессов); 2) восприятие (это отражение предметов в целостности их свойств — по «виду», «вкусу» и т. п.); 3) представление. Последняя форма чувственного познания наиболее сложная, хотя первые и являются исходными и по своей биохимической и биофизической основе не менее сложны, чем представления. Здесь «сложность» в гносеологическом отношении. Здесь нет уже конкретного предмета, который отражается; он отсутствует. Но остается столь же конкретный образ о нем, как и в восприятии, с той лишь разницей, что этот образ не-

сколько «усреднен», на него действуют аналогичные образы прошлого, и он теряет уже некоторые свои уникальные и случайные черты (например, восприятие находящегося в данный момент передо мной моего друга «К» и представление о нем через какое-то время после расставания с ним). Для представления характерна память, ее «оживление». В представлении, кстати, действует и воображение; при его помощи человек способен восстанавливать не только то, что уже было; он может уже выделять отдельные стороны того или иного объекта и комбинировать их. Могут быть получены представления реальные, которые человек способен реализовать на практике (например, представление о каком-либо новом устройстве автомашины), или же представления нереальные (например, о русалке, домовом, о кентавре и т. п.). Представления по всем своим признакам — оторванности от конкретной ситуации, обобщенности, способности и выделению отдельных признаков, сторон предмета и их комбинированию — есть высшая форма чувственного познания, содержащая в себе основы для перехода к другой познавательной способности человека — «рациональной».

В этом познании выделяют такие формы: понятие, суждение, умозаключение (иногда сюда включают гипотезы, теории, методы). Понятие — это мысль, в которой фиксируются общие и существенные признаки вещей (например, понятие «человек», «самолет» и т. п.). Суждение есть отражение связей между предметами и явлениями действительности или между их свойствами и признаками. Это форма мысли, в которой посредством связи понятий утверждается или отрицается что-либо о чем-либо. На базе понятий и су-

ждений формируются умозаключения, представляющие собой рассуждения, в ходе которых логически выводится новое суждение (заключение или вывод). Рациональная способность (как, впрочем, и чувственная – на уровне представлений) связана с мышлением.

Мышление в самом общем виде можно определить как процесс оперирования образами предметов. Поскольку образы могут быть чувственными (представления) и понятийными (теории и гипотезы – это те же понятийные, но особого рода образы), постольку можно определить мышление как процесс оперирования наглядно-чувственными и понятийными образами.

Мышление связано с языком. Язык – это система знаков, имеющих значения. В качестве знаков могут выступать звуки, рисунки, чертежи, жесты и т. п. «Значение» – это содержание, закрепленное за знаком; связь значения со знаком в разных языках различна (например, слова, означающие дом или корабль). Знак является не объектом познания, хотя и может быть таковым, а средством познания. Существует особый род знаков, внешнее выражение которых соотносимо с предметом отражения (в отличие от языковых или математических, химических, логических знаков, не имеющих такого сходства), вернее с объектом, момент содержания которого представлен в его полном чувственном образе. Это – **знаки-символы**, например, изображение льва как символа силы, заводских труб как символа урбанизации и т. п. Нередко символы охватывают сущность абстрактных идей, придают им чувственно-наглядную форму (например, голубь Пикассо – символ мира, выражающий для народов желание избежать мировой тер-



моядерной катастрофы). В самом изображении-символе может мыслиться гораздо больше информации, чем в том значении, которое принято соотносить с ним непосредственно.



**Нередко символы охватывают  
сущность абстрактных идей**

Мышление неразрывно связано с языком лишь при общении людей друг с другом и при социально значимом выражении мысли. Но имеет место также и авербальное (т. е. без знаков) мышление. Ребенок еще не научился говорить, но он уже мыслит наглядно-чувственными образами. Существует и авербальное мышление в бессознательной сфере человеческой психики.

**Сенсуализм и рационализм.** Положение сенсуализма: «Нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах». Сенсуализм возвышает чувственную познавательную способность и абсолютизирует ее в ущерб рассудку и разуму. Его представители в истории философии: Протагор, Эпикур, Гассенди, Гоббс, Локк, Беркли, Юм, Ламетри, Кондильяк, Фейербах и др. Противоположную линию в философии проводили рационалисты: Парменид, Декарт, Спиноза, Мальбранш, Лейбниц, Кант, Гегель и др. Они признавали разум (*ratio* – разум) основой познания и поведения людей, выражая тотальное недоверие к чувствам как источнику достоверной первичной информации. Конечно, их познавательная способность ограничена, но это единственный канал, посредством которого человек непосред-

ственно связан с материальной действительностью. Они доставляют человеку тот минимум информации, который необходим для его рационалистической деятельности. Последняя относительно самостоятельна, она развивается благодаря действию законов логического мышления. Понятийное мышление (и в этом его качественное отличие от чувственного познания) способно проникать в сущность вещей, в законы объективного мира. Рациональное познание в своем взаимодействии с практикой способно преодолевать недостатки чувственного постижения действительности и обеспечивать фактически безграничное, поступательное развитие знания. Если рациональное невозможно без чувственного, то и полнота чувственного достижима лишь в его дополненности рациональным. Если «каждое слово уже обобщает», как утверждают некоторые философы, то слово, связанное с восприятием и представлением, вносит в чувственное познание моменты рационального характера. В рациональном же, например в физических теориях, немало чувственно-наглядного (в виде схем, чертежей и др. изображений). Иначе говоря, в реальном познании, как это утверждали диалектики (Герцен, Гегель, Энгельс и др.), взаимосвязаны и выступают как единое целое чувственное и рациональное. Это единство нисколько не нарушает то, что в одних познавательных ситуациях преобладает чувственное, а в других – рациональное начало. Утверждению о единстве чувственного и рационального противостоит положение иррационализма о недоверии к ним и о принятии иррационального (например, интуиции или переживания) за основной или единственный источник познания.

### § 3. Истина

Посредством своих органов чувств и мышления (а также, конечно, и включенности интуиции и эмоций в познавательный процесс) человек достигает знания предметов и отношений. Это знание может оказаться истинным, но нередки и заблуждения; знание может подразделяться на достоверное и гипотетическое, проблематичное, не являющееся ни истинным, ни ложным. Так или иначе, но понятием, вокруг которого концентрируются только что упомянутые, является «истина».

Истина – это соответствие знания действительности; это адекватное отражение объекта познающим субъектом, воспроизводящее познаваемый объект так, как он существует сам по себе, вне сознания. Объектом такого отражения могут быть как вещественно-субстратная система, так и духовные явления, и в этом плане может стоять вопрос об истинном или неистинном отражении в моем сознании духовного мира близкого мне человека или тех или иных (в том числе и религиозных, философских, частнонаучных) концепций. Истина имеет бытийственный аспект в том отношении, что она отражает адекватно нечто существующее вне моего сознания. П. А. Флоренский писал: «Наше русское слово “истина” сближается с глаголом “есть” (“истина” – “естина”) ... “Истина”, согласно русскому о ней разумению, закрепила в себе понятие абсолютной реаль-



П. А. Флоренский

ности: Истина — сущее, подлинно-существующее... В отличие от мнимого, не действительного... Русский язык отмечает в слове “истина” онтологический момент этой идеи. Поэтому “истина” обозначает абсолютное самотождество и, следовательно, саморавенство, точность, подлинность»<sup>1</sup>. Содержание истины не зависит от субъекта, оно есть, существует вне его сознания. В этом отношении **истина надклассова и внеисторична**. Раз открытая или сформулированная, истина навсегда остается истиной.

Объективная истина конкретна — она есть истина при тех же самых условиях, по отношению к одной и той же ситуации.

Источник истины, по определению, в объекте; но в то же время ее нет вне человека, вне субъекта. Когда мы говорим, что истина «субъектна», то это значит, что она не существует вне человека и на ее глубину и форму оказывает значительное влияние сам человек; объективная же сторона истины при этом сохраняется — она во всех случаях адекватно отражает вещь, феномен, реальность.

Поскольку человек не может познать сложную истину целиком (например, отражающую квантово-механические или социально-исторические процессы), то она оказывается в развитии, в движении. Из частичных истин складывается более полная истина. Это означает, что абсолютная истина (как полное, исчерпывающее знание о сложном объекте) складывается из истин относительных; содержание истины постоянно расширяется. В истине в единстве

---

<sup>1</sup> *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Т. I. Кн. 1. М., 1990. С. 15–16.

представлены объективная и субъективная ее стороны, абсолютный и относительный ее моменты.

**Критерии истины.** Критерием, отличающим истину от заблуждения, выступает практика. Однако она не является единственным ее критерием. В истории философии, как мы видели из историко-философского материала, за критерий истины принимались разные явления: чувственная наглядность, четкость и ясность мысли, полезность или успех, к чему приводило то или иное знание, свойство взаимосогласованности и т. п. Конечно, не следует считать практику единственным критерием истины; таковым может выступать и выступает соответствие наших знаний законам логики, строго логичное мышление, опирающееся на верные посылки (так называемый логический критерий). До поры до времени человек может опираться на интуицию, вернее, на интуитивное чувство достоверности. Критериев истины – множество, если пока нет возможности соотнести ее с практикой (вероятно, нет должного уровня развития самой практики). Человек может и должен использовать все, что возможно, для отграничения истины от заблуждения (или от дезинформации). Но наиболее надежным критерием истины выступает все-таки практика. Она – главный, ведущий, хотя и не единственный критерий истины. Поскольку практика может быть неразвитой или ошибочной (по отношению к поставленной цели), поскольку практика сама должна развиваться, постольку можно сказать, что критерием истины является практика, взятая в ее историческом развитии.

Истинностное знание проявляется специфично в каждой области знания; в историческом исследовании оно

будет несколько иным, чем, к примеру, в химии или литературоведении; специфично оно и при судебном исследовании, где приходится зачастую иметь дело с ложью и преднамеренной дезинформацией.

#### **§ 4. Научное познание, его специфика. Метод и методология**

**Научное знание** своеобразно. Научное познание, во-первых, руководствуется принципом объективности; оно должно отразить объект таким, каков он есть, без воздействия на него каких-либо духовных сил (субъектных, человеческих или божественных). Во-вторых, научное знание обладает таким признаком, как «рационалистическая обоснованность»; оно подчиняется, в отличие от слепой веры в мифологии и религии, логике и закону (или принципу) достаточного основания. Этот принцип гласит: ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение — справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе; судьей в вопросах истины является разум, а способом ее достижения — критичность и рациональные средства познания. В-третьих, эссенциалистская направленность (от лат. *essentia* — сущность), т. е. нацеленность на воспроизведение сущности, закономерностей объекта (отражение повторяющихся, но несущественных свойств объекта тоже подчинено этой цели). В-четвертых, особая организация, особая системность знания; не просто упорядоченность — упорядочено и обыденное знание, но упорядоченность по осознанным принципам, упорядоченность в форме теории или развернутого теоретического

понятия. В-пятых, проверяемость; здесь и обращение к научному наблюдению, к практике, и испытание логикой, логическим путем; научная истина характеризует знания, которые в принципе проверяемы и, в конечном счете, оказываются подтвержденными.

В научном знании имеют место научные истины; вместе с тем, помимо достоверного знания, здесь встречается немало проблемного знания (гипотезы ведь не истинны и не ложны), а также заблуждений; иногда встречается просто ложное знание (как, к примеру, в якобы «научных» построениях Т. Д. Лысенко).

В научном знании выделяются уровни: **эмпирический** и **теоретический**. Они разграничиваются по нескольким признакам: 1) эмпирическое знание соотносимо с проявлениями сущности и с фрагментарной сущностью материальных систем, а теоретическое знание — с их целостностью, с выявлением законов этой целостности; 2) эмпирическое знание и теоретическое имеют различные средства познания; на эмпирическом уровне таковыми выступают наблюдение, описание, эксперимент, моделирование, анализ, интуиция и т. п.; на теоретическом уровне — дедукция, синтез, мысленный эксперимент, идеализация, формализация и др.; 3) на этих уровнях научного познания — разные логические формы воплощения основного знания: на эмпирическом уровне — факт (эмпирический факт), на теоретическом уровне — теория; теория есть система понятий, принципов и законов, отображающая в своей структуре сущность объекта исследования в целом, целостную структуру; 4) теоретический уровень характерен еще тем, что в его сфере разрабатываются основные понятия

(или категории) этой области знания; здесь мы имеем деятельность исследователя по их разработке; на эмпирическом же уровне деятельность ученого носит уже иной характер — деятельность по применению категорий (понятий) к эмпирическому материалу; в первом случае перед нами — фундаментальное научное знание, во втором — прикладное знание.

**Метод и методология.** Научная деятельность, как и практическая, не является, в целом, хаотичной; она, как правило, организуется применяемыми в ней методами. **Метод** (от греч. *methodos*) — это прием, способ или образ действия. В самом широком смысле метод есть путь, способ достижения какой-либо цели, способ решения определенной задачи. Характеризуя роль правильного метода в научном познании, Ф. Бэкон (1561–1626) сравнивал его со светильником, освещающим путнику дорогу в темноте. Он говорил: даже хромой, идущий по дороге, опережает того, кто бежит без дороги. Нельзя рассчитывать на успех в изучении какой-либо проблемы, идя ложным путем, пользуясь неверным методом.



**Нельзя рассчитывать на успех в изучении какой-либо проблемы, идя неверным путем, пользуясь неверным методом**

Верность или ошибочность метода определяется, прежде всего, объективным основанием: метод должен, чтобы быть действенным, опираться на соответствующее содержание. Так, исторический метод опирается на теорию развития, на знание процесса и эта-



пов развития. Как верно замечено в литературе, метод — это та же теория, но повернутая своим острием на практику дальнейшего познания этой же предметной области действительности. Но метод зависит не только от содержания, но и от исследователя, от субъекта познания, от степени его профессиональной подготовки, его опыта, от его способности перевести теоретические положения в систему требований, которыми он мог бы руководствоваться в своей исследовательской работе. Метод — это система принципов, приемов, правил и требований, на которые необходимо ориентироваться в научно-исследовательской деятельности. Так, принцип историзма, являющийся одним из важнейших в историческом познании, требует качественной, или сущностной, ретроспективности, выявления предпосылок возникновения материальной системы, требует выделять этапы (стадии, факты, периоды) в развитии предмета, определять направление и характер развития или изменения предмета, раскрывать основную тенденцию развития системы с целью предсказать ее будущее и т. п. Сам метод не содержится в объекте познания, им становятся, как мы видим, выработанные человеком приемы и операции для получения нового знания. Методы имеют (кроме объектной, содержательной стороны и кроме правил субъектного характера) еще и аксиологическую сторону: надежность, экономичность, эффективность и т. п. Иногда решение одной и той же задачи, изучение одного и того же объекта требуют применения разных методов разными исследователями: для кого-то «удобен» и «эффективен» один метод, для кого-то для тех же целей будет «выгоден» и «надежен» другой метод; многое здесь зависит опять-таки от опыта и профессионализма субъекта познания.

Понятия «метод» и «методология» применяются часто в одном и том же смысле. Но понятие «методология» имеет еще одно значение, которое совпадает с понятием метода: это – учение о методах. Подобно методам узкоспециальным, общенаучным и философским сама методология может иметь подобные уровни и распадаться на специально-научную методологию (например, в генетике), общенаучную (здесь методы, применяемые в ряде наук или во всех науках, как, например, моделирование или наблюдение) и всеобщую методологию, к которой относится и философская методология.

**Философская методология** есть учение о философском методе. Таковым в историческом развитии философии были два: метафизика и диалектика. Выступая в качестве метода, диалектика включает в себя две группы принципов. Первую группу составляют принципы познания, вытекающие из нашего знания онтологии и гносеологии; это принципы объективности, системности, историзма и диалектической противоречивости. Они довольно-таки широки по тем требованиям, которые в них входят. Так, принцип диалектической противоречивости требует разделения единого на его противоположные стороны и их познания, требует выявления конкретного состояния системы (гармонии или дисгармонии, или конфликта) и т. п. Вторую группу философских принципов (в отличие от первых, выступающих как всеобщие, предпосылочные) составляют собственно логические принципы, среди них ведущим является глубоко разработанный Гегелем и Марксом принцип восхождения от абстрактного к конкретному.

Философские принципы диалектического типа тесно связаны с общенаучными и специально-научными методами. Их нельзя противопоставлять друг другу. Если философский метод, чтобы быть действенным, должен связываться при своем применении с частнонаучными (общенаучными и специально-научными) методами, то все частнонаучного плана методы должны находить свое дополнение в философском методе познания.

## Глава 3. Общество как объект философии

### § 1. Понятие общества как системы

Говоря о философии в целом, мы указывали, что в наиболее общем смысле ее объектом выступает система «мир — человек», в рамках которой можно выделить различные предметные уровни (гносеологический, онтологический, аксиологический, прагматический и т. д.), отражающие специфику наиболее общего философского подхода к бытию. Однако само понятие мира также неоднородно, и в нем можно, в частности, выделить, например, мир живой и неживой природы и т. д. Человек также является частью мира, его особой структурой, основным признаком которой выступает его социальность. Соответственно, объект философии, которая занимается обществом в целом как частью бытия, включается в нашей схеме в подсистему «мир». Это своеобразный мир социального, который целесообразно обозначать, как отмечает К. Х. Момджян, термином «социум»<sup>1</sup>.

Здесь человек выступает не только как некий абстрактный субъект познания (как, например, в гносеологии) и не только как отдельная личность, наделенная индивидуальными свойствами, но и как социальное существо. То есть он является носителем свойства конкретного социального, т. е. определенной подструктуры социума. Поэтому понять человека без исследования его «соци-

---

<sup>1</sup> Момджян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 83.

альной среды обитания» невозможно, так же как невозможно (кроме общих банальных рассуждений) сделать обоснованные выводы об общих социальных закономерностях.

Таким образом, для понимания сущности общества, прежде всего, необходимо выделить и отличить его от других подсистем бытия. Здесь возникает первая сложность, так как понятий общества существует огромное множество и любая социальная группа — от клуба любителей пива и общества рыболовов до партийной или профсоюзной организации — может себя вполне правомерно обозначать как общество. Наша задача — исследовать не любые социальные группы или их механическую совокупность (это может стать предметом отдельного социологического анализа), а выделить некоторые общие признаки, позволяющие говорить об обществе в целом и одновременно абстрагироваться от всех несущественных признаков применительно к нашему пониманию. В результате мы получаем предварительное широкое определение: общество представляет собой образование, соединяющее в себе «существенные свойства и признаки любого самодостаточного социального коллектива, существовавшего, существующего или способного существовать в истории»<sup>1</sup>.



**В социуме человек выступает как социальное существо**

<sup>1</sup> Момджян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 82.

Соответственно, объект философии применительно к обществу можно конкретизировать: наша общая схема «мир — человек» примет относительно общества следующий вид: **«социум (как подструктура бытия) — общество (как форма бытия социальности)»**<sup>1</sup>. В рамках данного предмета получают свое уточнение и перечисленные выше общие предметные уровни философии. «Философия не сможет выполнить своей предметной задачи, если ограничится абстрактным анализом социальности и оставит в стороне собственно общество, не обратится к всеобщим, исторически универсальным способам и формам организации человеческих коллективов, имеющих право на это название»<sup>2</sup>.

Приведенное выше определение, хотя и дает нам общее представление об обществе, выделяя его из ряда иных образований, тем не менее, недостаточно эффективно и требует своего дальнейшего уточнения. Поскольку общество представляет собой очень сложное образование, целесообразно проводить данное уточнение, используя **системный подход**.

В общем плане суть системного подхода заключается в рассмотрении любого исследуемого объекта как системы, внутри которой можно выделить элементы и установить структурные связи между ними. Элемент здесь представ-

---

<sup>1</sup> Может возникнуть вопрос о том, куда же подевался из нашей схемы «человек». В рамках данной предметной области он исследуется как носитель определенных индивидуальных свойств социальности, т. е. интересует нас как существо общественное. Тогда как его личностные особенности исследуются, например, философской антропологией.

<sup>2</sup> *Момджян К. Х.* Введение в социальную философию. М., 1997. С. 92.

ляет некую далее неразложимую единицу предмета или явления, которая выполняет в рамках системы определенные функции. Структура представляет собой связь между элементами, которая обеспечивает целостность и форму существования объекта. Но поскольку внутри системы структура реализуется как устойчивая связь, обеспечивающая относительную устойчивость всей системы, она представляет собой совокупность объективных законов, выражающих эту связь. Исходя из этого, сущность системного подхода применительно к обществу заключается в исследовании его элементов, структурных уровней и общественных законов.

Общество является **целостной** системой, так как здесь структура может порождать новые качества, которыми не обладают отдельные элементы общественной системы.

Дифференцированность и разнообразие общественных связей позволяют рассматривать общество еще и как высокоорганизованную систему, внутри которой могут быть собственные подсистемы, что придает ей чрезвычайную гибкость и устойчивость. В качестве таковых обычно выделяют экономическую, социальную, политическую и духовную подсистемы.

Общество — это **органическая** целостная система, так как активность структурных (общественных) связей в ней очень высока, что делает ее способной к саморазвитию.

Специфика общественной системы заключается



**Общество — это органическая целостная система**

также в том, что ее элементы могут быть относительно самостоятельны (иметь собственную логику развития), представляя собой высокоразвитые образования. Поэтому здесь важным фактором выступают принципы **целесообразности** системы и специфические культурно-человеческие отношения (нравственные, правовые, религиозные нормы и т. д.), из которых исходит и на которые ориентируется человек. Именно поэтому простая совокупность знаний о перечисленных подсистемах общества, достигаемая в таких науках, как экономика, политология, социология, не даст нам полного представления об обществе. Каждая из этих наук опирается на собственную предметную область, то есть интерпретирует исследуемый объект, выделяя только экономические (или же политические, социальные, духовные и т. д.) отношения, абстрагируясь от всех остальных. Поэтому экономика дает лишь экономические знания об обществе, политология — политологические и т. д. С другой стороны, мы не получим действительного понимания общества, исходя лишь из анализа общества «вообще», так как общественные закономерности носят конкретный характер.

Говоря о системном подходе, мы отмечали, что одним из его компонентов является определение элементов в качестве далее неделимой и неразложимой единицы, которая выполняет в данной системе соответствующие функции.

Применительно к обществу в качестве его системного элемента выступают **индивиды**. Именно они являются неотъемлемым условием любой деятельности, «ее субъектами, т. е. носителями целенаправленной активности, с которыми связаны ее пусковые и регулятивные механиз-



мы»<sup>1</sup>. Проще говоря, без активной деятельности человека никакой процесс в обществе невозможен и никакие социальные институты или группы не имели бы места.

Деятельность людей может осуществляться лишь в отношении и при помощи чего-то. В качестве этого могут выступать предметы, с помощью которых люди осуществляют свою деятельность. Среди предметов можно выделить следующие: 1) «предметы труда», т. е. то, на что направлена деятельность человека; 2) «орудия труда», с помощью которых человек осуществляет непосредственное воздействие; 3) средства хранения и транспортировки первого и второго.

Все эти предметы связаны с прямым физическим воздействием или взаимодействием с природой. Однако прямое воздействие может быть оказано и на социальную среду существования. «Это означает, что и скальпель в руках хирурга, и штанга в руках спортсмена, и даже бутерброд, съеденный нами в буфете, принадлежат миру вещей, с помощью которых мы физически изменяем реальность (даже если ею выступает наше собственное тело)»<sup>2</sup>.

Совместная деятельность людей связана не только с физическим воздействием на природу и общество, но и с обменом информации между людьми, причем как внутри одного, так и между разными поколениями, что обеспечивает преемственность между ними. Такой обмен и хранение информации осуществляются с помощью особой системы знаков и символов, которые могут пред-

---

<sup>1</sup> Момджян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 324.

<sup>2</sup> Там же. С. 326.

ставлять собой как обычные предметы, которым придано то или иное культурное и общественное значение, так и их языковое выражение. Совокупность символических и знаковых средств и форм выражения создает особое семиотическое пространство, которое выступает важнейшим условием сознательной общественной деятельности людей, их взаимодействия и коммуникации. Благодаря этому происходят фиксация, хранение и передача общечеловеческих ценностей и принципов, которые становятся далее условием целенаправленной деятельности людей сначала на уровне сознания, а потом и на практическом уровне. Важность этого элемента общества как системы позволяет в общефилософском плане обозначать его как **семиосферу**<sup>1</sup> по аналогии с такими структурами бытия, как ноосфера, биосфера и т. п.

В качестве важнейшего признака любой системы выступает наличие особой системы связей между элементами, которые мы обозначили как структуру. В качестве такой системы связей в обществе выступают **общественные отношения**, которые обеспечивают устойчивую связь между элементами конкретной социальной системы. Причем общественные отношения существенно влияют на функционирование элементов, которые подчиняются этим отношениям. Так, например, любой человек может быть включен в самые различные социальные группы, но каждая из них потребует от него в первую очередь выполнения тех функций, которые важны для выживания и функционирования данной группы в целом. Человек может обладать

---

<sup>1</sup> Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. М., 1996. С. 165.

прекрасным голосом и слухом, но в рамках, например, какой-то партийной структуры эти личностные качества будут использоваться в лучшем случае для выкрикивания лозунгов на митингах и пения гимнов. Если деятельность человека будет мешать функционированию системы в целом, то последняя его отторгнет. Таким образом, личность адаптируется к общественной системе таким образом, что реализует свои внутренние задатки и способности в рамках различных социальных групп. Поэтому с утра человек может функционировать как студент престижного вуза, по вечерам как член организованной преступной банды, и при этом он может оставаться прекрасным членом семьи, обеспечивая устойчивое функционирование каждой из этих социальных групп. В рамках конкретных общественных отношений человек соответствующим образом использует как реальные, так и знаково-символические предметы, способствующие его деятельности.

## **§ 2. Типы деятельности и подсистемы общества**

В обществе коллективная человеческая деятельность не случайна, а связана с необходимостью воспроизводства общественной жизни, то есть создания ее предпосылок в виде конкретных элементов общественной системы. Это позволяет выделить *основные типы совместной деятельности людей, по характеру создаваемых и функционирующих в них элементов*. На базе основных типов деятельности, отличающихся определенной автономностью и независимостью друг от друга, образуются *основные подсистемы* (или внутренние системы) *общества*. Такая система (например, экономическая или политическая) представля-



**Материальное производство —  
важнейший тип совместной  
деятельности людей**

ет собой институализацию конкретного типа совместной деятельности людей в виде особым образом организованных общественных институтов, систем коммуникации, воспитания, обучения, постановки и реализации цели.

**Материальное производство —** важнейший тип

совместной деятельности людей, посредством которого происходит создание вещей и средств деятельности, используемых «во всех ее видах, позволяя людям физически изменять природную и социальную реальность, “подстраивать” ее под свои нужды»<sup>1</sup>. Конечно, такое выделение материального производства в качестве типа деятельности представляет собой определенную абстракцию, так как в реальности человек, занимаясь материальным производством, одновременно реализует себя и в иных типах деятельности, например в духовной, нравственной, социальной и т. д.

Материальное производство является основой для всех иных видов деятельности людей, что в некоторых случаях приводило к появлению концепций, в которых *данный тип деятельности абсолютизировался*, и к нему в буквальном смысле сводились все иные типы деятельности. Это

---

<sup>1</sup> Момджян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 336.

характерно для социальных концепций вульгарно-материалистического типа и некоторых вариантов марксизма. Следует отметить, что классический марксизм (К. Маркс, Ф. Энгельс) решал данную проблему более гибко, постоянно указывая на примат общественного бытия (то есть всей системы общественных отношений) над общественным сознанием лишь в конечном счете.

Поэтому в работах периода становления самого принципа материалистического понимания истории на первый план, безусловно, выходит проблема «решающей роли» материального производства в жизни людей. Именно материальное производство, пишут Маркс и Энгельс, отличает человека от животного, является предпосылкой человеческой истории. Все иные типы деятельности людей (в нашей терминологии) сводимы к материальному производству до такой степени, что сами выступают как виды такого производства<sup>1</sup>.

Позже Ф. Энгельс, отстаивая данное положение, тем не менее, отмечает, что соотношение между общественным бытием и общественным сознанием эволюционирует. В частности, при переходе к подлинному человеческому обществу (то есть коммунизму) сознание станет определять бытие. «Это не значит, что бытие перестанет определять сознание. (Свобода может расцвести лишь на базе необходимости.) Их взаимодействие сохранится. Изменится лишь его характер. Но изменится существенным образом»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 126.

<sup>2</sup> Багатурия Г. А. Роль Энгельса в разработке материалистического понимания истории // Энгельс-теоретик. М., 1970. С. 217.

И наконец, в знаменитых письмах об историческом материализме 90-х гг., осознав опасность вульгаризации идей Маркса (и даже признав определенную степень совместной с ним вины за это, и в частности тезиса о решающей роли общественного бытия), Энгельс выдвигает тезис об обратном влиянии надстроечной сферы на материальное бытие. «Хотя материальные условия существования являются *primus agens* (первопричиной), это не исключает того, что идеологические области оказывают в свою очередь обратное, но вторичное воздействие на эти материальные условия»<sup>1</sup>.

Таким образом, теоретическая база марксизма, хотя, безусловно, содержала в себе возможности жесткой интерпретации указанного тезиса, приводившего к сведению всего богатства деятельности людей к материальному производству, но одновременно диалектический метод к анализу общественных явлений, позволял и иную, более гибкую его интерпретацию.



**Человек действует относительно свободно, пытаясь реализовать свои цели, но в социальных рамках**

Так, например, анализируя соотношение экономики и политики, Энгельс отмечает, что экономические закономерности в целом проложат свой путь, но будут испытывать «на себе также и обратное действие политического движения, которое оно само создало

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 371, 243.

и которое обладает относительной самостоятельностью»<sup>1</sup>. То есть человек как элемент системы действует относительно свободно, пытаясь реализовать свои цели, но в социальных рамках, которые в первую очередь заданы материальным производством.

Кроме того, как отмечает К. Х. Момджян, само материальное производство может выходить за рамки производства только вещей<sup>2</sup> (материальных предметов). Последние, конечно, сохраняют свою материальную оболочку, вещественность (как, например, книга), но представляют собой по существу объекты иной, символической природы. Например, компьютерные программы представляют собой совокупность предметной и символической природы и одновременно могут выступать прямым условием материальной деятельности.

На базе материального производства институализируется, прежде всего, экономическая подсистема общественной структуры (или экономика общества), которая может различаться по видам производства, характеру основной деятельности и т. д., в рамках которых происходит создание предметов, орудий предметной деятельности и знаково-символических систем, которые выступают далее средствами потребления человеком и обществом.

**Организационная деятельность** представляет собой систему существующих в обществе связей между элементами,

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 416–420.

<sup>2</sup> Момджян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 338.

которые обеспечивают ее функционирование и существование.

Организационная деятельность реализуется, во-первых, как установление и обеспечение связей между элементами общества, причем не только между людьми, но между людьми и предметами. Примером этой *коммуникативной* формы организационной деятельности «служат различные формы рыночного обмена, в результате которых производители картофеля получают доступ к необходимой им сельскохозяйственной технике и наоборот... транспорт и связь тоже являются формами коммуникативной деятельности — доставляя грузы и сообщения в нужное время к нужным людям, они создают необходимые связи между людьми и предметами»<sup>1</sup>.

Во-вторых, организационная деятельность реализуется как форма социального управления. Это более сложный вид деятельности, связанный не только с установлением и обеспечением связей, но регулирующий их. Общество как устойчивая система должно постоянно оптимизировать связи, обеспечивающие его развитие и процветание. Уровни регуляции общественных связей могут быть самыми различными — от управления дорожным движением до управления производством и государством в целом. Особенностью социального управления выступает то, что здесь происходит прямое регулирование деятельности других людей, что порождает организацию особых властных структур различного уровня — от администрации школы до правительства страны.

---

<sup>1</sup> Момджян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 340.



Поскольку любая система связей сосуществует рядом с другими, то важнейшим принципом управления становится регуляция отношений данной организации с **внешними факторами**. Например, если руководитель какой-то локальной учебной структуры (декан факультета) не будет следовать общим предписаниям учебного заведения в целом, то факультет будет испытывать «затруднения» в своем функционировании и развитии и, в конечном счете, данный руководитель должен будет уступить место другому. Если же нарушения (в форме невыполнения указаний) будут слишком сильны, то это может привести и к прекращению деятельности такой структуры.

С другой стороны, руководитель должен учитывать внутренние факторы, т. е. «создавать нормальные организационные условия внутри своей социальной группы: субъект-субъектные... и субъект-объектные»<sup>1</sup>. Так, например, эффективность работы конкретной организации зависит от правильно выбранной кадровой политики, материального и морального поощрения членов коллектива за успешную деятельность и, напротив, минимизации тех элементов коллектива, которые мешают его функционированию. Гибкость руководителя при этом состоит в регулировании самого сочетания внешних и внутренних факторов.

На базе организационной деятельности формируется такая важнейшая подсистема общества, как *политическая*. Она представляет собой особую систему политических ин-

---

<sup>1</sup> Момджян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 342.

ституты, включающих в себя как государственные, так и негосударственные политические структуры.

*Негосударственные политические структуры* (партии, общественные организации и движения) выполняют, как правило, вспомогательные функции, обеспечивая изначальное формирование направления политики, приход к власти соответствующих политических лидеров. Правда, в рамках некоторых общественных режимов, которые характеризуются отсутствием многопартийной выборной системы, единая правящая партия (или блок таких партий) фактически выступает элементом государственной структуры. Последнее проявляется даже в слиянии соответствующих высших должностей. Важнейшей задачей негосударственных структур в современном демократическом обществе, с одной стороны, является обеспечение легитимности формирования власти, а с другой — напротив, создание партийно-общественной оппозиции к данной конкретной власти, что является необходимым условием нормального функционирования общества.



**Политическое управление — более сложный вид социального управления**

*Государство как политическая структура* имеет сложный и дифференцированный характер, зависящий от формы правления, конкретных исторических условий и т. д. Оно выполняет разветвленные функции, которые также реализуются в соответствующих государственных

институтах (армия, судебная власть, исполнительная власть и т. д.). Поэтому политическое управление государством не тождественно любому социальному управлению. Это более сложный вид социального управления, направленный на регуляцию жизнедеятельности и сохранение государства, его, по крайней мере, нормальное функционирование. Поэтому просчеты в этой сфере управления чреваты наиболее серьезными последствиями для развития как всего государства, так и каждого человека.

**Духовная деятельность**, связанная с производством духовных ценностей, имеет специфику, заключающуюся в том, что создаваемые в ней предметы потребления, хотя и имеют соответствующее материальное выражение, выступают лишь формой и носителем нематериальной смысловой информации. Поэтому хотя любая достаточно тяжелая книга может служить средством забивания гвоздей, тем не менее, эта ее возможная функция не выражает собой сущности данного объекта как носителя определенной информации и системы ценностей. «Вколачивать» в голову идеи приходится через их образное и чувственное восприятие, которое, в свою очередь, зависит не только от теоретичности или ценности идеи как таковой, но и от целой системы социокультурных и психических обстоятельств, формирующих указанное образное и чувственное восприятие.

В качестве принятой системы классификации видов духовной деятельности выступает **понятие общественного сознания**, представляющее собой «не совокупность индивидуальных сознаний членов общества, а целостное духовное явление, обладающее определенной внутренней

структурой, включающей различные уровни (теоретическое и обыденное сознание, идеология, общественная психология и формы сознания)»<sup>1</sup>. Таким образом, общественное сознание институализируется в соответствующие формы организации, в рамках которых реализуются те или иные виды духовного отношения к миру. Так, например, наука как одна из форм такой организации выражает собой рационально-теоретические и познавательные устремления человека, мораль — нравственные, религия реализует собой необходимость такого компонента человеческого сознания, как вера. Кроме этого, можно говорить о политическом и правовом сознании, искусстве, философии и т. д.

Одна из возможностей различить разные формы духовной деятельности заключена в специфике сознания самого человека. Человек как материальное существо относится и к миру физическому и является представителем животного царства, и одновременно он существо духовное, обладающее сознанием и переживающее свое состояние в мире. Как существо физическое и животное он всецело подчиняется соответствующим закономерностям, хотя и может их корректировать. А вот как существо мыслящее и переживающее мир он реализует это в соответствующих продуктах разума и эмоций.

Соответственно, духовная деятельность человека может быть *рационально-теоретической* (или рефлексивной), которая на знаково-символическом уровне упорядочивает мир, опираясь на возможный уровень достижения объ-

---

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 448.

ективного знания. Такая духовная деятельность является реализацией не только чисто познавательного интереса (что, безусловно, имеет место), но является важнейшим условием практического освоения человеком мира.

Однако человек не только познает мир, но и переживает его на уровне эмоционального и художественного восприятия. Эта форма духовной деятельности обозначается как *ценностно-эмоциональная*. Здесь на идеальном уровне вырабатываются системы ценностей и нравственных устоев, которыми руководствуется человек в своей жизни, на почве которых происходит формирование следующего поколения. Ценностно-эмоциональная форма духовной деятельности помогает человеку выжить в стрессовых ситуациях, когда время принятия решения ограничено и человек поступает согласно своим убеждениям и вере. Поэтому нельзя говорить о предпочтительности рационально-теоретических или ценностных компонентов сознания. Они дополняют друг друга, позволяя человеку более эффективно адаптироваться в мире.

Так как человек выступает как существо, познающее и переживающее, то и типы выражения данных форм отношения к миру не существуют в чистом виде. Так, например, наука, олицетворяющая собой познавательное отношение в чистом виде, не свободна от систем ценностей. Прежде всего, такой самодовлеющей ценностью выступает сам поиск истины. Кроме того, сама наука эволюционирует таким образом, что в ней все более осознается необходимость выработки систем норм и ценностей, контролирующих, например, использование научных достижений в интересах, а не во вред человечеству. С другой стороны, искусство



**Искусство осуществляет,  
безусловно, познавательные  
функции**

как выражение ценностного отношения к миру, безусловно, осуществляет познавательные функции, давая человеку представление о мире через особую систему образов. Кроме того, существует прямое предметное использование искусством или религией достижений научно-технического прогресса.

Так, священник для увеличения собственной аудитории может читать проповеди по телевидению, а художник использовать новейшие средства компьютерной графики для создания уникальных произведений.

И наконец, еще одним важнейшим типом человеческой деятельности выступает **социальная деятельность**. Это один из самых сложных типов деятельности, так как в результате ее создается главный элемент общественной жизни — человек. Реализуется он в двух взаимосвязанных между собой формах: общественное производство человека и его индивидуальное самопроизводство.

### **§ 3. Общество как функционирующая система**

Рассмотренная выше структурная организация общества представляет собой особого рода идеализированную модель, которая как бы вырвана из «живого» общественного развития. Это неизбежный шаг, позволивший нам выделить общественные отношения и элементы в «чистом»

виде. Но одновременно необходимо понимать, что общество как система находится не в статике, а в постоянном движении и развитии. Поэтому все ее элементы и структурные связи приобретают качественные особенности, связанные с функционированием общества. Таким образом, наш подход к анализу общества представляет собой системно-функциональный анализ, цель которого – «понять, каким образом система, разделенная на многие части, способна существовать и изменяться как единое целое, как возникают интегральные свойства целого, которых лишены образующие его части»<sup>1</sup>.

Соответственно, постановка такой задачи потребует от нас выявления узлового пункта функционирования всей системы общественных отношений. В качестве такого двигательного компонента, придающего всей общественной системе динамичность, выступают *потребности людей* (различных социальных групп), которые реализуются в отстаивании и проведении соответствующих *интересов*. В этом плане систему потребностей можно сравнить с кровотоком живого организма, благодаря которому он функционирует. Продолжая эту аналогию, можно сказать, что как нарушение доступа крови к тем или иным частям живого организма приводит к различного рода болезням, так же и в обществе нарушение системы функциональных связей приводит к сбоям функционирования всей системы в целом.

Уточняя далее поставленную задачу, можно сказать, что системно-функциональный анализ должен выявить

---

<sup>1</sup> Момджян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 367.

связи, существующие между выделенными выше типами деятельности людей и тем самым уточнить их качественные субстанциальные свойства в зависимости от влияния на них различных систем человеческих потребностей.

В качестве важнейшей причины, на которой основывается взаимодействие между типами деятельности людей, вырабатывается система потребностей и затем проводятся в жизнь интересы различных социальных групп, выступает *практическая мотивация*. В этом плане приоритет практики, как справедливо указывает К. Х. Момджян, является своеобразным «законом-тенденцией», который проявляется как объективная необходимость для любого общества.

Одновременно нам хотелось бы вступить в полемику с цитируемым автором не по сути самой идеи (мы ее полностью разделяем), а по уточнению некоторых моментов, связанных с различием специфики действия физических и социальных законов. Конечно, в обществе, где функционируют живые люди (и из живых же людей созданы социальные институты), сознание которых проникнуто не только логико-рациональными схемами, но и эмоциональными компонентами, этот закон иногда нарушается. Однако не в этом принципиальное отличие общественных законов от законов, например, физических, как утверждает автор<sup>1</sup>. Приводимый пример закона всемирного тяготения в качестве ненарушаемого физического принципа не совсем корректен, так как здесь смешиваются степени общности противопоставляемых физических и общественных законов.

---

<sup>1</sup> Момджян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 403–404.



С одной стороны, можно привести массу примеров нарушения физических законов применительно к более локальным системам (и мы это сделаем ниже). А с другой стороны, само общество – это иная система, включенная внутрь физических закономерностей. Глобальная физическая катастрофа, например, группы островов Японии, не сможет спасти никакая система самых гармоничных общественных отношений, и отнюдь не во всех случаях развитие науки здесь способно предсказать ряд таких катастроф. Поэтому внутри общества можно выделить глобальные закономерности, которые с необходимостью наступят, и никто не сможет их нарушить.

Таким образом, следует уточнить данное положение. Действие любого закона (если это закон) нарушить нельзя, можно попытаться сознательно или бессознательно его проигнорировать. Отличие физических законов от общественных связано, скорее, со скоростью «ответной реакции» на такое нарушение (временем ее протекания), ее предсказуемостью и возможностью блокировки последствий.

Например, нарушение физического закона о том, что тела расширяются при нагревании, может привести в конкретной системе (например, автомобиле) к приостановке ее функционирования или полному разрушению, что можно прогнозировать с почти абсолютной степенью точности. Это позволяет в некоторых случаях «спасти ситуацию», например, остановив работу двигателя. Закон продолжает работать, и мы просто приостановили его действие для конкретной системы.

В обществе ситуация иная. Здесь законы, отражающие объективные связи и необходимости, также обя-

зательно себя проявят, приведя к сбоям функционирования общественной системы. И сам автор об этом пишет, но заменяя термин «нарушение» несколько иным по значению термином «игнорирование» (можно закон игнорировать, вовсе не нарушая его в смысле полной остановки). «Социальная система может игнорировать практические потребности людей, приносить их в жертву “идейным соображениям”, но, поступая таким образом, она с необходимостью обрекает себя на катаклизмы, стагнацию, разрушение в ближайшей или дальнейшей исторической перспективе»<sup>1</sup>.

Таким образом, система общественных связей и опосредований более индивидуализирована (в смысле действия реальной личности), здесь в большей степени происходит вмешательство субъекта, обладающего собственными волей и мотивами. И наконец, последствия указанного «игнорирования» всегда затрагивают живых людей, которые могут в результате этого просто прекратить свое существование. Поэтому в обществе невозможна приостановка функционирования системы с целью возвращения к изначальной точке, чтобы вновь вернуться к началу кризиса или другому общественному катаклизму, необходимо немного выждать, продумать меры исправления (как при перегретом двигателе), заменить необходимые детали (с заменой кадров это всегда сложнее). И наконец, опять исходя из позиции автора, игнорирование закона может осуществляться сознательно, быть выгодным определенным

---

<sup>1</sup> Момджян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 404.

социальным группам, отвечать их интересам, даже если в перспективе оно может привести к негативным социальным последствиям.

Практика, реализующаяся в качестве функциональной закономерности общественного развития, реализуется в целом ряде форм, имеющих качественное отличие и значимость.

Это и практика, отвечающая целям материального производства, и политическая практика, и социальная и т. д. В качестве важнейшего звена в системе функциональных зависимостей выступает сформулированный Марксом *закон определяющей роли материального способа производства*.

Выделение этого закона позволило Марксу как бы связать в единое целое всю систему общества. Приведем эту известную мысль Маркса, в которой четко изложена суть этого закона: «В общественном *производстве* своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — *производственные отношения*, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных *производительных сил*. *Совокупность этих производственных отношений* составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. *Способ производства* материальной жизни об-



**Система общественных связей и опосредований более индивидуализирована**

условливает *социальный, политический и духовный* процессы жизни вообще»<sup>1</sup>.

Существует множество теоретических попыток заменить этот общий закон другими общественными закономерностями, однако, в конечном счете, история развития общества на каждой последующей ступени своего развития лишь подтверждает его. При этом, безусловно, происходит его уточнение, что является нормальной ситуацией в науке. В частности, необходимо (как это делал Маркс и в еще большей степени Энгельс) понимать и относительность определяющей роли способа производства. Относительность здесь заключается, прежде всего, в конкретно-исторической форме проявления данного закона, который в разных обществах может проявиться несколько иным, отличным от общей модели образом. Зависимость социальной, политической, духовной жизни от способа производства не снимает собственной логики развития данных компонентов общества. Поэтому нельзя вульгарно-материалистически, например, объяснить творчество какого-либо художника лишь материальными обстоятельствами, хотя они, безусловно, влияют на сам характер творчества.

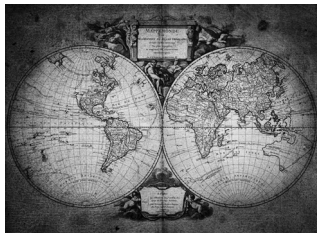
#### **§ 4. Общество и история. Философия истории**

Важнейшим аспектом исследования общества выступает анализ исторического процесса, выявление его смысла и значения, решение проблемы направленности исторического процесса и т. д.

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 6–7.

Сам термин «история» очень многозначен. Он употребляется и как характеристика некой смены событий, то есть того, что уже было (осталось в истории). Поэтому мы можем говорить об истории Земли, истории города или страны, нашей семейной истории и т. д. Соответственно,



**Сам термин «история» очень многозначен**

искусственно, история присутствует в любой науке, характеризуя эволюцию ее предметного содержания, фиксируя то, что уже было в данной науке и на чем базируется ее современное состояние (история физики, история математики, история философии и т. д.).

Применительно к обществу история чаще всего понимается как совокупность событий прошедшей общественной жизни. И наконец, история понимается как особая наука, предметом которой являются знания о прошедших событиях. То есть история — это «область человеческого познания, которая устанавливает, классифицирует и интерпретирует свидетельства о том, что случилось некогда с людьми на долгом и трудном пути развития человечества, образующих его стран и народов»<sup>1</sup>.

История может пониматься и как синоним понятия «социум». «Философы нередко говорят о “законах исто-

---

<sup>1</sup> Момджян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 114.

рии”, имея в виду не законосообразность исторических событий, вызывающую острейшие споры среди историков, а законы социума в их субстанциальном отличии от законов природы»<sup>1</sup>. Такие варианты существуют в социальной философии.

И наконец, существует группа концепций, которые можно было бы отнести к философии истории, которые исходят из того, что история не есть лишь знание о прошлом. Последнее связано с целым рядом причин.

С одной стороны, мы всегда говорим о прошлом из настоящего состояния, в котором мы находимся сегодня. Следовательно, хотим мы или нет, мы даем такую трактовку событиям прошлого, которую навязывает нам сегодняшняя социокультурная ситуация. То есть, говоря словами Марка Блока, мы понимаем прошлое с помощью настоящего<sup>2</sup>.

С другой стороны, знания о прошлом позволяют нам очень часто сделать выводы не только относительно настоящих, но и будущих событий. «Незнание прошлого не только вредит познанию настоящего, но ставит под угрозу всякую попытку действовать в настоящем. Более того. Если бы общество полностью детерминировалось лишь ближайшим предшествующим периодом, оно, даже обладая самой гибкой структурой, при таком резком изменении лишилось бы своего костяка; при этом надо еще допустить, что общение между поколениями происходит, я бы сказал, как в шествии гуськом, т. е. что дети вступают

---

<sup>1</sup> Момдзян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 115.

<sup>2</sup> Блок М. Апология истории. М., 1986. С. 27–28.

в контакт со своими предками только через посредство родителей»<sup>1</sup>.

Следовательно, временное поле истории — не аналог динамическому пониманию хода течения времени, когда признается существование только настоящего (прошлого уже нет, будущего еще нет). Время в истории включает в себя и прошлое, и настоящее и будущее, связывая их деятельностью людей. Как отмечал Марк Блок, история — это «наука о людях во времени»<sup>2</sup>. Именно такое понимание, как нам представляется, и составляет подлинный смысл философии истории.

Таким образом, мы вновь возвращаемся к пониманию специфики философии, связанной с «предельностью» постановки и решения проблем. Так было относительно бытия и познания, так было относительно общества и точно так же дело обстоит относительно понимания истории.

Философ должен, с одной стороны, уточнить само понятие истории, проведя сравнительный анализ тех представлений, которые имеются во всех науках об истории. Это стандартная задача той области философии, которая реализуется на особом уровне философского исследования аналогично решению философских проблем естествознания (например, философские проблемы физики или биологии).

Одновременно внутри философии происходит решение более содержательных задач, которые связаны с «целостным восприятием объекта, каковым в данном случае выступает уже не “общество вообще”, а реальная история

---

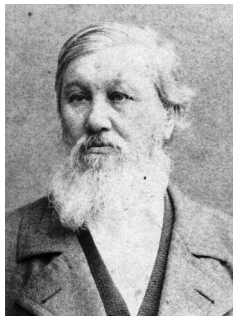
<sup>1</sup> Блок М. Апология истории. М., 1986. С. 25–26.

<sup>2</sup> Там же. С. 18.

его существования. Проблема философии связана с масштабом человеческой истории, с вопросом о ее “предельно допустимых” субъектных измерениях»<sup>1</sup>. Здесь философ должен дать обобщающее философское решение проблемы исторического развития, описав его как цепочку исторических закономерностей.

Это, в свою очередь, предполагает возможность конструирования достаточно большого числа моделей исторического развития, которые выдвигают собственные представления о смысле истории, базирующиеся на совокупности соответствующих закономерностей. Рассмотрим некоторые из этих моделей.

Так, **Н. Я. Данилевский**, рассматривая развитие истории как естественный процесс, выделял основные культурно-



**Н. Я. Данилевский**

исторические типы развития, которые всегда присутствуют в истории человечества: египетский, китайский, ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, арабийский, европейский<sup>2</sup>. Именно эти основные типы определили развитие человеческой истории. Причем некоторые из них развивались локализовано, стара-

<sup>1</sup> Момдзян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 140.

<sup>2</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 88.



ясь не выходить на контакт с другими, например китайский. Поэтому они не оказали существенного влияния на тенденции исторического развития. Другие же, напротив, за счет коммуникации и преемственности с другими типами обеспечивали взаимовлияние, определяя магистральные пути развития человечества. Наиболее ярким примером последнего является греческий тип, определивший становление общеевропейского типа в целом, вплоть до сегодняшнего дня.

**О. Шпенглер** в рамках данной модели также выделяет в истории человечества основные восемь культур: египетская, индийская, вавилонская, китайская, греко-римская, византийско-арабская, западноевропейская, майя. Упоминает он и формирующуюся русско-сибирскую культуру. Каждая культура имеет тысячелетний цикл развития, который завершается смертью культуры и ее переходом в цивилизацию. «Принципиальное отличие культуры от цивилизации заключается в том, что последняя выступает синонимом бездушного интеллекта, мертвой “протяженности”, в то время как первая — это жизнь, творческая деятельность и развитие»<sup>1</sup>.

Одновременно Шпенглер полагает, что, поскольку в истории действует человек или совокупность людей (народы), то и закономерности исторического развития не могут быть уподоблены развитию физического или иного естественнонаучного процесса. Поэтому он приписывает каждому типу культуры своеобразные обобщенные психологические параметры, которые выражают «душу»

---

<sup>1</sup> Смирнов И. Н., Титов В. Ф. Философия. М., 1998. С. 164.

данной культуры. В результате греко-римская культура обозначается, как аполлоновская и связана с понятиями красоты и гармонии. Это некий ушедший культурный идеал. Арабская культура реализует магические тенденции. Европейская культура проникнута фаустовскими стремлениями, определившими практическую силу и устремленность данного типа, но одновременно и его слабость и обреченность. В результате перед нами «не столько поиск законов в истории, сколько рассуждения философа над судьбами европейской цивилизации, живописание ее достоинств и пороков, предсказание ее исторических перспектив»<sup>1</sup>.

История как единый исторический процесс, подчиняющийся общим закономерностям, развивается в идеалистическом варианте в концепции Гегеля, а в диалектико-материалистической трактовке – в концепции Маркса.

**Гегель** применяет диалектический принцип развития к истории, которая в результате рассматривается как поступательное прогрессивное развитие. Общий философский взгляд на всемирную историю позволяет увидеть, писал он, «огромную картину изменений и деяний, бесконечно разнообразных формирований народов, государств, индивидуумов, которые непрерывно появляются одни за другими. Общей мыслью, категорией, прежде всего, представляющейся при этой непрерывной смене индивидуумов и народов, которые существуют некоторое время, а затем исчезают, является изменение вообще»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Момдзян К. Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 147.

<sup>2</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. VIII. М., 1935. С. 69.

Гегель рассматривает историю как мировую историю, подчеркивая тем самым ее единство, стержнем которого выступает развитие объективного духа на его высшей стадии. Отдельные исторические времена (эпохи), выдвига-



**Гегель рассматривает историю как мировую историю**

ющие в центр истории тот или иной народ, являются лишь моментами всемирной истории. Люди здесь не субъекты исторического процесса, а выполняют волю «мирового духа», который разумом направляет историю.

Такая идеалистическая в целом постановка проблемы позволяет Гегелю выдвинуть тезис о существовании в историческом процессе *объективных закономерностей*. Поскольку разум мирового духа не зависит от воли отдельных людей и народов, то это придает развитию истории *необходимый* характер. А вот источником данной необходимости является *деятельность людей*. Это своеобразная «хитрость Разума», который «осуществляет свои цели только через деятельность людей, выступающих в роли его «средств»»<sup>1</sup>. Таким образом, люди пытаются реализовать собственные цели, но результат этой деятельности людей в целом в истории принимает более общий и закономерный характер, приводя к *объективным результатам*, не зависящим напрямую от сознания людей. Как пишет Гегель,

<sup>1</sup> Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989. С. 377.

«во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают»<sup>1</sup>.

Гегель по-своему решает и проблему общественно-го *прогресса*, который у него выступает как *закономерное осуществление свободы человека*. История реализуется как «прогресс в сознании свободы», что позволяет философу рассматривать разные периоды истории по степени наличия в сознании этой свободы<sup>2</sup>. В результате выделяются наиболее значимые типы народов во всемирной истории.

*Восточные народы* (Китай, Индия, Персия, Египет), в которых реализуется деспотическая форма правления и на уровне власти объединяются духовные и государственные функции. Человек здесь еще не осознает того, что он может быть свободен, а поэтому он и несвободен, подчиняясь полностью общим задачам государства. Здесь реализуется лишь *потенциальная форма внутренней свободы*.

*Античность* (Греция и Рим). Здесь постижение свободы достигается относительно, так как существует институт рабовладения, а значит, присутствует лишь сознание ограниченной свободы — «свобода не для всех». Кроме того, человек остается несвободным в своих поступках. «Чтобы принять какое-то важное решение, он прибегает к помощи внешних сил — оракулов, прорицателей, природных зна-

---

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч. в 14 т. Т. VIII. М.; Л., 1929–1958. С. 27.

<sup>2</sup> Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989. С. 378.

мений. Все это свидетельствует об отсутствии у него достаточной силы воли и соответствующего уровня самостоятельности»<sup>1</sup>.

Сознание свободы, по Гегелю, полностью достигается лишь в германском мире после реформ Лютера, где реализуется принцип «все свободны», но лишь относительно тех, кто принял реформированные формы религии. «Тем самым про-

*блема свободы* вообще в значительной мере переносилась в *сферу сознания*, а ее социально-политические аспекты утрачивали существенное значение или предполагались автоматически соответствующими духовно-религиозному аспекту»<sup>2</sup>.

Таким образом, мировой дух необходимо реализует свои цели в человеческой истории, но вот формы проявления этой реализации зависят от народов, занимающих в тот или иной исторический период лидирующее положение. Роль лидера постоянно изменяется. Поэтому одни народы



**Мартин Лютер  
сжигает папскую буллу.**  
*Гравюра на дереве, 1557 г.*

<sup>1</sup> *Смирнов И. Н., Титов В. Ф.* Философия. М., 1998. С. 167–178.

<sup>2</sup> *Кузнецов В. Н.* Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века. М., 1989. С. 379–380.

уходят с исторической арены, а другие приходят, внося тем самым свою лепту в становление мировой истории. В этом процессе огромное значение приобретает роль личности, которая становится во главе того или иного лидирующего народа, а значит, и в определенном смысле во главе данного исторического периода. Правда, судьба «героев», хотя и имеет исторический смысл, «оправдана» историй, в индивидуальном плане не слишком завидна. Герои обречены на несчастье, так как для выполнения целей мирового духа они, во-первых, отказываются от личного счастья. А, во-вторых, «после того как “герои” осуществили свою цель, они более не нужны “мировому духу” и отбрасываются им “как пустая оболочка зерна”»<sup>1</sup>.

На противоположной, диалектико-материалистической основе реализует данную модель понимания сути истории **Карл Маркс**.

В центре его концепции лежит, как и у Гегеля, идея развития, но интерпретируемая через открытое Марксом **материалистическое понимание истории**. Это открытие позволило разработать учение о структуре общества (общественной формации), которое мы частично изложили выше. Производственные силы и производственные отношения определяют развитие всех общественных отношений, развитие политической надстройки (политические и правовые отношения) и развитие форм общественного сознания. Позже в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс дополняют данную схему выводами о формационной периодизации

---

<sup>1</sup> Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века. М., 1989. С. 384.

общества и «необходимости пролетарской, коммунистической революции как результате развития противоречий между производительными силами и производственными отношениями буржуазного общества»<sup>1</sup>. Затем, после анализа итогов французской буржуазной революции, Маркс и Энгельс приходят к выводу о необходимости диктатуры пролетариата для слома капиталистической государственной структуры. Таким образом, для научного понимания общества, по Марксу, следует, прежде всего, исследовать систему экономических отношений, внутри которых заложен ключ к решению всех общественных проблем.

Заслугой марксизма является четкая схема описания исторического развития. По Марксу, история развивается прогрессивно путем смены общественно-экономических формаций, каждая из которых выступает как диалектическое снятие проблем и противоречий предшествующей формации. Формационный подход позволяет, с одной стороны, обосновать принцип преемственности, существующий в общественном развитии. История реализуется как смена формаций. А с другой – дать определенную классификацию существующих государств по уровню развития в них производительных сил и производственных отношений.

Однако одновременно в этом заключен и определенный недостаток теории марксизма, в которой развитие формаций носит линейный характер. В результате капиталистический способ производства необходимо должен

---

<sup>1</sup> Багатурия Г. А., Выгодский В. С. Экономическое наследие Карла Маркса. М., 1976. С. 201.

быть на определенном уровне заменен социалистическим и коммунистическим, выступающим как преодоление противоречий последнего и имеющим более высокий уровень развития производительных сил. Однако реальная практика показала, во-первых, эволюционные возможности капитализма (который не остался на том уровне, на каком его застал Маркс), в том числе и в сфере нормализации социальных отношений, базирующихся на развитом производстве. А во-вторых, исторически реализованные формы социализма, напротив, оказались менее эффективными именно в производственной сфере, а соответственно, прямо по Марксу, это привело и к ограниченным возможностям развития в их рамках свободной личности.

Масштабную модель развития истории дает **А. Тойнби**, выдвигая свою классификационную схему человеческих цивилизаций. Нет единой истории человечества, а есть лишь история локальных цивилизаций. Все они проходят



**А. Тойнби**

одинаковую схему развития, подобно тому, как живой организм проходит все циклы от своего рождения до смерти. «Идентичными по своей сущности являются социальные и другие процессы, происходящие в каждой из цивилизаций, что позволяет сформулировать некоторые эмпирические законы общественного развития, на основании которых можно познавать и даже прогнозировать его



ход»<sup>1</sup>. Огромной заслугой мыслителя стал сравнительный подход к истории разных цивилизаций и понимание того, что в данный момент времени разные цивилизации могут находиться на разных ступенях своего развития. Поэтому мы не можем однозначно говорить о большей культурности той или сосуществующей цивилизации, так как сравнивать их можно лишь на сходных циклах развития, например в период зарождения или надлома и т. п.

Очень интересную модель развития мировой истории предлагает **Карл Ясперс**.

Ясперс рассматривает историю как единый процесс, который имеет единые истоки и общую цель. В результате, пишет он, «перед нашим взором разворачивается такая картина исторического развития, в которой к истории относится все то, что, во-первых, будучи неповторимым, прочно занимает свое место в едином, единственном процессе человеческой истории и, во-вторых, является реальным и необходимым во взаимосвязи и последовательности человеческого бытия»<sup>2</sup>.

Стержнем философской концепции Ясперса выступает понятие «осевого времени», которое пронизывает все человечество и все его проявления — от разнообразия веры в Бога до научных изысканий. Мыслитель обозначает это историческим периодом 800–200 гг. до н. э., а суть его связана, прежде всего, с возникновением сразу в нескольких

---

<sup>1</sup> Смирнов И. Н., Титов В. Ф. Философия. М., 1998. С. 164–165.

<sup>2</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 31.

точках земного шара философии. «Новое, возникшее в эту эпоху... сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность... Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира...»

В эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющих жизнь людей. Во всех направлениях совершался переход к «универсальности»<sup>1</sup>.

Осевое время характеризуется следующими особенностями.

1. Внутри него происходит исчезновение целостных древних культур, из которых остаются лишь фрагменты, которые вписались в осевое время и используются им.

2. Осевое время проявляет себя как культурная значимость и сохранение общих целей человечества, вплоть до наших дней.

3. Народы, «не вписавшиеся» в осевое время, оказались вне истории, они в историческом смысле «застыли».

4. Признаком осознания значения осевого времени выступает «взаимопроникновение» перечисленных выше особенностей и их понимание представителем каждой культуры.

Таким образом, схема мировой истории выглядит следующим образом.

---

<sup>1</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 33.

Из общих истоков человечества возникает период доисторического существования, которое географически располагается в четырех мировых точках — Египет, Двуречье, Инд, Хуанхэ. Начиная с 800 г. до н. э. происходит формирование мировых культур как духовной основы человечества. Это культуры Индии и Китая и культура Европы.

Период осевого времени характеризуется поляризацией на западную и восточную европейскую культуры, и в этот же период возникает мощная исламская культура. Западная культура порождает современную науку и технику и реализует рационалистический стержень развития, что постепенно связывает все регионы земного шара, породив схожую систему коммуникации, выступая фактором культурной интеграции. Собственно, с этого момента, пишет Ясперс, и начинается мировая история в ее современном значении. «В доисторическое время в объединенных группах людей, лишенных сознания своей взаимосвязи, происходило лишь повторяющееся воспроизведение жизни, еще очень близкой к природной. Вслед за тем в нашей короткой, предшествовавшей сегодняшнему дню истории произошло как бы соприкосновение, объединение людей для свершения мировой истории, духовное и техническое оснащение перед началом пути»<sup>1</sup>.

Мировая история реализует тенденцию к единому миру человечества. Соответственно, связующим звеном современной единой культуры выступают Америка и Европа, которые в «чистом виде» отражают интегративные тенденции развития науки и техники.

---

<sup>1</sup> *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 52.



**Застыли, согласно Ясперсу,  
культуры стран типа Перу  
и Мексики**

Далее идут культуры, истоки которых лежат в осевом времени, которые не являются прямым следствием научно-технического прогресса, но в настоящее время также всецело от него зависят. Это Россия, базирующаяся на восточных традициях, и относительно самостоятельная

культурная традиция стран, базирующихся на исламе. Сюда же относятся культуры Индии и Китая.

И наконец, существует негритянская культура, которая раздвоилась. Часть ее осуществила «скачок» в мировую культуру, минуя адаптацию к осевому времени, а другая часть представляет собой вымирающие народы. Не вошли в мировую культуру, «застыли» культуры стран типа Перу и Мексики<sup>1</sup>.

Таким образом, доистория характеризуется простым сосуществованием людей, обусловленным лишь географическими условиями и индивидуальными свойствами людей. Здесь в качестве господствующего связующего фактора выступает общность языка. Это своеобразная бессознательная фаза истории. Культуры здесь практически не соприкасаются.

Период осевого времени выступает как начало культур. Культуры здесь хотя и соприкасаются, но по существу они

---

<sup>1</sup> *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 55.

не связаны между собой. Это система локальных культур, отдельных историй. Хотя сфера всеобще универсального здесь расширяется.

И наконец, наступивший период мировой истории характеризуется мощнейшими интегративными процессами и переходом человечества от системы локальных культур к единой человеческой культуре; основой этого выступает наука. Отметим, что Ясперс это писал задолго до компьютеров, которые необозримо усилили данные интегративные тенденции, подтверждая правоту его тезиса о том, что «предпосылкой здесь служит реализованная возможность всемирного общения. Эта фаза – еще не историческая реальность, но предвосхищение грядущих возможностей...»<sup>1</sup>.

Таким образом, наступление всемирной истории есть не что иное, как реализация ее основного смысла и цели, которые заключаются в единстве человечества. В результате этого достигается не завершение истории (как объективного процесса), но ее преодоление. Мы начинаем воспринимать настоящее, пишет Ясперс, «как вечность во времени. История ограничена далеким горизонтом, в котором настоящее значимо как прибежище, некое утверждение себя, решение, выполнение. Вечное являет себя как решение во времени. Для трансцендирующего сознания экзистенция истории растворяется в вечности настоящего... В этой перспективе каждый человек должен задать себе вопрос – какое место он там займет, во имя чего он будет действовать»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 95.

<sup>2</sup> Там же. С. 280.



**Л. Н. Гумилев**

Оригинальную модель развития человеческой истории (близкую к цивилизационной) дает наш соотечественник и современник **Л. Н. Гумилев**. Для объяснения механизмов, влияющих на исторический процесс, он вводит понятие этносов, которые сосуществуют в рамках единого географического пространства, находясь на различных стадиях своего временного развития. Поэтому одновременно могут существовать этносы старые

и молодые, находящиеся на стадии подъема и упадка. Следовательно, сравнивать их по степени культурности в рамках одновременности нельзя. Это все равно, что сравнивать интеллектуальные и физические возможности ребенка, юноши, зрелого человека и старца. Культуры можно соотносить на одинаковой стадии развития этноса.

Однако сложность ситуации заключается в том, что на географическом пространстве Земли, в человеческой истории этносы существуют не обособленно. И точно так же как в пространстве, допустим, города одновременно живут и старые, и молодые люди, кто-то умирает, а кто-то рождается, молодые вступают в контакт как с себе подобными, так и со старыми людьми, точно так же происходит и в этнических масштабах. Только временные периоды и ритмы здесь иные, трудно представимые индивидуальным человеческим разумом. И лишь общее, философское представление об истории, и ее развитии позволяет нам понять это.

Постоянная коммуникация между этносами приводит, в свою очередь, к их смешению и возникновению нового качества. Например, может возникнуть суперэтнос как особая сложная конструкция, вмещающая в себя несколько этносов. Движущей силой в рамках общей человеческой этнической системы выступает пассионарность молодых этносов, борющихся со старыми и отжившими. Поэтому путь развития человеческой истории можно кратко представить в следующем отрывке из работы Гумилева: «Новый этнос, молодой и творческий, возникает внезапно, ломая обветшалую культуру и обездушенный, т. е. утративший способность к творчеству, быт старых этносов, будь то реликты или просто обскуранта; в грозе и буре он утверждает свое право на место под солнцем, в крови и муках он находит свой идеал красоты и мудрости, а потом, старея, он собирает остатки древностей, им же некогда разрушенных»<sup>1</sup>.

Таким образом, мы можем объяснять историю с позиции «синхронии» (Л. Н. Гумилев), то есть сравнивать культуры по некой абсолютной шкале времени, например по летоисчислению от Рождества Христова. В результате в один и тот же год мы можем описать разнопорядковые события, произошедшие в разных культурах. Это элемент сравнительного анализа, позволяющего нам уяснить разность культур во времени, осознать сам факт этой разности, понять то, что контакт между культурами затрудняется разностью в «возрасте развития» культуры, и это, безусловно, отличает уровень сознания индивидуальных представителей данных культур.

---

<sup>1</sup> Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. С. 15.

С другой стороны, мы можем сравнивать культуры «*ди-ахронично*», когда общее физическое линейное измерение времени не срабатывает, а важнее понимание внутреннего ритма каждой культуры как организма. Это своеобразное этническое время. Здесь, как и в биологии, «выделить смену поколений трудно, так как наблюдается феномен старости. Часто молодь гибнет раньше, чем ее родители и даже деды. Кроме того, многие виды животных живут коллективно; поэтому отсчет должен идти не на организменном, а на популяционном уровне. Таковы люди и образуемые ими этносы»<sup>1</sup>. В результате мы можем сравнивать культуры, сопоставляя их по стадиям развития этноса, что позволяет понять, что за стадией расцвета той или иной культуры (например, в наши дни) последует стадия упадка. Или что контакт культур, находящихся на разных фазах развития, может привести к гибели одной из них и ее исчезновению из культурного пространства.

И наконец, это позволяет понять, что в рамках исторического процесса человеку принадлежит особая роль, так как он, будучи элементом целостной общественной системы, может способствовать направлениям, выбор которых «лежит в полосе свободы... зависит от решения людей»<sup>2</sup>. Следовательно, человек может либо способствовать распадению системы, ускорять ее естественный конец как живого образования, либо, напротив, усложнять биосферную систему, что, в свою очередь, «ведет

---

<sup>1</sup> Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. С. 755.

<sup>2</sup> Там же. С. 757–758.



к увеличению разнообразия: от одного этноса отпочковываются два-три новых. То и другое является либо концом старого, либо началом нового этноса. Поэтому все этносы имеют свои начала и конец. Исключение — жесткие системы, потерявшие способность к развитию и выпавшие из биосферы»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. С. 758–759.

## Глава 4. Человек

### § 1. Соотношение природного и социального в историческом и индивидуальном развитии человека

Одной из важнейших философских проблем, связанных с человеком, является проблема соотношения природного и социального в его историческом и индивидуальном развитии. Кроме учения Ч. Дарвина и его последователей о происхождении человека естественным путем, религиозных концепций о божественном акте сотворения человека, существует гипотеза о внеземном происхождении жизни, хотя пока нет достоверных научных данных, подтверждающих это предположение (как нет, между прочим, и достоверных данных о возникновении жизни на Земле). Несомненно, однако, что социоантропогенез связан с тем, что предчеловек в процессе трудовой деятельности (и это уже отмечалось выше) естественным образом изменял свои руки, приспособлявая их к примитивным орудиям труда, формировал свой язык и речь, предназначенные, прежде всего, для общения с людьми; язык стал также



**Приобщение к огню — важный этап на пути становления человека**

средством проникновения в сущность вещей и процессов, он фиксировал в себе существенные связи и отношения, знание которых позволило ему не только лучше, чем животным, приспособляться к среде, но и в известной мере при-

способливать окружающий мир к своим нуждам и интересам. Важными этапами на пути становления человека явились приобщение его к огню, возникновение навыков вызывания огня, а также приручение некоторых видов животных, увеличившее его силы в его отношениях с природой. Окончательно сформировавшийся человек (человек разумный – *Homo sapiens*) уже обладал всеми биологическими и социальными качествами, необходимыми для осуществления своего общественно-исторического развития.

В вопросе о природе человека сложились две позиции: биологизаторская и социологизаторская. **Социологизаторские трактовки** распространились особенно широко среди сторонников марксистской философии на основе своеобразной интерпретации тезиса К. Маркса о человеке как совокупности общественных отношений. Правда, среди приверженцев марксизма немало и таких философов и социологов, которые считают, что в данном случае К. Маркс имел в виду понятие «человек» как «общество», а личность человека полагал особым продуктом социальных общественных отношений. Однако первая трактовка стала преобладающей. Считалось, что никаких особых биолого-генетических задатков индивидуум не имеет, что не только личность социальна, но социальна также вся биолого-физиологическая структура человека. На основании того, что имеется множество факторов социального порядка (техногенных, социогенных, семейно-бытовых и др.), порождающих заболевания, особенно на основе наличия инфекционных, травматических, венерологических и других болезней, утверждалось, будто внутренняя природа этих и всех других болезней социальна. Оппоненты такого социологизатор-

ства справедливо указывали на несводимость всех этиологических факторов к социальным (есть и непосредственно воздействующие факторы чисто химического, физического и биологического характера), а главное – что все патофизиологические процессы не социальные, а сугубо биологичны (например, при развитии туберкулезного процесса в легких человека, где этиология может быть, конечно, социальной).

Общей чертой **биологизаторских концепций** является толкование сущности человека преимущественно с позиций биологии. Так, социал-дарвинисты полагают, что главным двигателем общественного развития является борьба за существование и естественный отбор. Выживают только сильнейшие (иногда при этом употребляется понятие «сверхчеловек»), погибают или должны погибать, якобы по Дарвину, все слабые и неприспособленные к среде. Расистские теории сводят сущность человека к расовым признакам, разделяя все расы на «высшие» и «низшие»; аристократические расы якобы должны господствовать над низшими. Значительно влияние на Западе так называемой социобиологии (одним из ее основоположников является американский энтомолог Э. О. Уилсон). Ее представители стремятся объяснить социальные действия человека его биологическими и генетическими характеристиками и видят ключ к пониманию человека в молекулярной генетике (они провозглашают «генетический детерминизм»). Изучая «физический базис» личности, американский биолог В. Моттрем абсолютизирует этот «базис». В соответствии с данными генетики он указывает, что пол человека формируется хромосомным влиянием. Половые железы, в свою очередь, через их секреты в кровь оказывают существенное

влияние на характер человека. Более того, смысл бытия человека он видит в половой деятельности; его формула: «пол определяет личность». Особенности физического строения отдельных личностей, по Моттрему, детерминируют также ход человеческой истории. Он заявлял некоторое время тому назад буквально следующее: мы не знаем, как личность царевича была обусловлена гемофилией, но знаем, что это обстоятельство привело к потерям русских в первой мировой войне, падению династии Романовых и возникновению СССР. Английский биолог Р. Докинс провозглашает универсальность эгоизма. Организм он рассматривает как «колонию генов», а основным свойством организма (или «колонии генов») он считает эгоизм, выводимый из «эгоизма генов». Все, что эволюционировало, утверждает он, должно быть эгоистичным. Если мы и встречаем среди организмов проявления альтруизма, то альтруизм все равно оказывается подчиненным «эгоизму». Хотя человек и уникален среди живого (в данном отношении), тем не менее, и его эволюция, как и развитие всей цивилизации, направляема эгоистичным геном. В известной концепции «социолога» К. Лоренца на первый план выдвигается агрессивность человека. С его точки зрения, в генах человека, как и в генах животных, запрограммирована агрессивность. Эволюция видов выработала различные механизмы запрета, сдерживающие у животных проявление агрессивности в отношении особей одного и того же вида. Но у человека с развитием техники ликвидировано функциональное равновесие между агрессивным инстинктом и его запретительным ограничением. Современное военное дело с его безличными методами умерщвления, ведущееся с возрастающих ди-



**С точки зрения К. Лоренца, в генах человека, как и в генах животных, запрограммирована агрессивность**

станций, искореняет наше инстинктивное нежелание умерщвлять, поскольку устраняет факторы, стимулирующие запрет на убийство. Тот, кто сбрасывает бомбы с бомбардировщика, нажимая на соответствующие кнопки, не получает ровным счетом никакого сигнала, который позво-

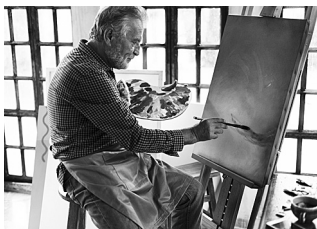
лил бы почувствовать последствия своих действий. Возможность проявления агрессивности человека, таким образом, возрастает. Но К. Лоренц не склонен к пессимизму. Он полагает, что агрессивность можно свести к минимуму, противопоставив ей «искусственные», «культурные» факторы; одним из таких факторов он считает международный спорт.

Итак, мы видим, что в трактовке природы человека социологизаторская концепция абсолютизирует его социальную сторону (аспект), а биологизаторские концепции сводят его сущность к биологии, к инстинктам, к тем или иным «свойствам» генов. Человек — социобиологическое существо. Как личность он является, бесспорно, социологическим, по самой своей сути. Только что родившийся ребенок представляет собой, конечно, биологическую материальную живую систему. Он не обладает еще мышлением и речью. Его физиологическая организация (и особенно его генетическая организация) лишь располагает возможностями при определенных условиях реализовать эту способность к мышлению и речи. К таким условиям относятся бли-

жайшая социальная среда, в качестве которой выступают его родители, близкие родственники, общение с ними и другими людьми и т. п. Без социальных факторов, как мы уже отмечали выше, не может быть человека, во всяком случае, полноценного человека. На всем протяжении своей дальнейшей жизни в человеке оказываются взаимопроникающими эти две его стороны — биологическая и социальная.

Рассмотрим одно из важнейших качеств человеческой личности — ее способность к творчеству.

Творчество есть процесс человеческой деятельности, создающий качественно новые материальные и духовные ценности. И оно характеризует человеческую личность в высшем ее проявлении; в творчестве человек выражает себя, находит в нем удовлетворение и смысл бытия. Творение идей или предметов происходит часто под влиянием социальной необходимости и для других людей, а не только для данной личности. Но творчество немислимо без личности, без физиолого-биологической и генетической организации индивидуума. Оно невозможно без органов чувств, без рассудочного мышления, развертывающегося в материальном биологическом субстрате — головном мозге. У значительной части гениальных талантливых людей действует «ген шизофрении», стимулирующий мозговую активность; он способен передаваться по наследству. Далекое не у всех людей, обладающих этим геном,



**В творчестве человек выражает себя, находит удовлетворение и смысл бытия**

проявляются гениальные способности, и при его отсутствии возможен талант. Так или иначе, а его наличие увеличивает вероятность появления гениальных ученых или художников. Исследователи установили, например, что А. Эйнштейн был носителем «гена шизофрении», который воздействовал положительно на его умственные способности; сам же он не страдал душевным заболеванием. В то же время у его сына врачи диагностировали шизофрению; здесь «ген шизофрении» проявил себя негативно. Считается, что в общей массе населения «ген шизофрении» имеется у 5–6%; и если многие из них заболевают, то это надо признать за цену, уплачиваемую человечеством за высокую одаренность отдельных своих представителей<sup>1</sup>. К биологическим факторам научного творчества относятся также «ген алкоголизма», «ген миопии (близорукости)», склонность к подагре и др.

Биологическую обусловленность творчество имеет и тогда, когда завершается интуитивный процесс и на «выходе» результат оказывается лишь вероятностным. Без интуиции, как известно, нельзя обойтись в творческом процессе. Сама она происходит в бессознательной сфере человеческой психики, на базе особого вещественного субстрата. Она далеко не всегда дает истину, а чаще всего вероятностный (проблематичный) вывод. Но откуда появилась эта способность личности человека к вероятностным заключениям? Как полагают исследователи, она унаследована биологическим механизмом организма от предков человека, от животных, от их способности реа-

---

<sup>1</sup> См.: Лук А. Н. Аналитический обзор: Творческие способности: истоки и методы поиска // Проблемы научного творчества. Вып. 3. ИНИОН АН СССР. М., 1983. С. 49.



гировать вероятностным образом на вероятностные (а не на однозначные и полные) факторы жизненной обстановки. В условиях социальной среды вероятностный характер интуиции снимается дискурсивным мышлением и практикой. А она, как мы видели выше, по существу своему социальна.

Социальными являются, по своей сути, и открытия в науке, несмотря на свою детерминированность биологическими и генетическими факторами, несмотря на свою видимую случайность и неповторимость. Так, личность и открытие Г. Менделя неповторимы, уникальны, но вместе с тем известно, что точно такое же открытие совершили спустя несколько десятилетий Чермак, Корренс и де Фриз. Истории известны «совпадения» открытий Ч. Дарвина и Уоллеса, А. Пуанкаре и А. Эйнштейна и др. Эти факты указывают на то, что «случайность» и «биологическая обусловленность» открытий перекрываются в обществе определенной социальной необходимостью, формированием реальных социальных предпосылок научного творчества.

Итак, рассмотрение творчества отдельной личности приводит к выводу, что хотя в личности ведущую роль играет социальный фактор, она в своем генезисе и в детерминированности своих проявлений выступает как социально-природное образование. В то же время организм человека (индивидуума) в целом биологичен, хотя и находится под постоянным социальным воздействием. Как справедливо отмечает Л. П. Буева<sup>1</sup>, человек — особое

---

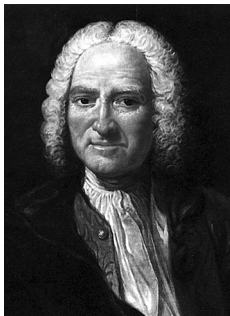
<sup>1</sup> Буева Л. П. Человеческая жизнь в социокультурном контексте // Совещание по философским проблемам современной медицины. Сборник материалов. М., 1997. С. 20.

биологическое существо, способное выжить, сохранить и защитить свою жизнь, обеспечить физическое здоровье и нормальное функционирование за счет того, что его жизнь протекает в специфической среде, имеющей как бы три формы, три измерения. Этими составляющими специфическую «экологию человека» являются природа, социум и культура. Более того, вне социокультурных форм бытия невозможен не только человеческий образ жизни, но и само выживание – функционирование человеческого организма. В силу этого все связи человека с миром его обитания и развития – структурные, функциональные, энергетические, информационные и возможные другие – предполагают изучение взаимодействия различных систем и законов, их регулирующих, – природных, социальных и культурных, причем все они историчны, изменяют свои формы и, следовательно, типы взаимодействия. Социальная среда, как и природная, задавала функциональную «парадигму» действия человека. Развитие социальных и технических систем деятельности побуждало организм к формированию специфических способностей, потребностей, мотиваций и стимулов, для реализации которых «использовался» и тренировался потенциал биологических возможностей.

## **§ 2. Проблема необходимости и свободы личности**

Существует ряд подходов к проблеме свободы личности – философский, религиозный, политический и др., а в рамках каждого из них имеются направления (фаталистическое, индетерминистское и диалектическое).

Фатализм фактически отвергает свободу, абсолютизирует необходимость; он ставит человека в полную зависимость от природной или социальной необходимости. В книге французского философа П. Гольбаха «Система природы» (1770) утверждалось, что даже в вихре пыли, поднятом бурным ветром, нет ни одной молекулы, которая расположена случайно. Каждый поворот молекулы строго необходим. Точно так же вечно деятельная



П. Гольбах

природа указывает человеку каждую точку линии, которую он должен описать на Земле. В страшных судорогах, сотрясающих иногда общество (т. е. в революциях и бунтах), писал он, «нет ни одного действия, ни одного слова, ни одной мысли, ни одного желания, ни одной страсти у участников революции, которые не были бы необходимыми, которые не происходили бы так, как они должны происходить»<sup>1</sup>. «Излишек едкости в желчи фанатика, разгоряченность крови в сердце завоевателя, дурное пищеварение у какого-нибудь монарха, прихоть какой-нибудь женщины — являются достаточными причинами, чтобы заставить предпринимать войны ... чтобы вызывать голод и заразные болезни и распространять отчаяние и бедствие на длинный ряд веков»<sup>2</sup>. Итак, нет у человека никакой свободы действий,

<sup>1</sup> Гольбах П. Система природы. М., 1940. С. 7–36.

<sup>2</sup> Там же. С. 147.

все происходит строго однозначно, необходимо. Как заявлял немецкий естествоиспытатель и философ Л. Бюхнер, свобода — это свобода человека со связанными руками, это свобода птицы в клетке.

В противоположность фаталистическому пониманию детерминизма существует концепция индетерминистская, абсолютизирующая свободу воли человека в обществе и господство случайности в природной и социальной реальности. Американский философ Дж. Сантаяна, провозглашавший, кстати, эстетическое отношение человека к действительности, совмещая это отношение с «красотой» случайности, считал, что сама действительность — это поток случайностей; то, что люди обычно принимают за необходимость, есть «заговор случайностей». В свое время Екатерина Великая говорила: «Свобода — это когда никто не может меня заставить делать то, чего я не хочу». Конечно, в свободе воли важным компонентом выступает делать то, что соотносится с интересами и желаниями человека. Но такие поступки имеют свои границы, обусловленные зачастую иными интересами других людей, а в отношениях с природой — природной необходимостью. Хочет того или не хочет какой-то человек, будь то императрица или рабочий на заводе, — но если природные силы вызывают наводнение или землетрясение, то здесь «свобода» человека оказывается (пока) несвободной. В обществе свобода тоже не бывает абсолютной. В одной французской легенде рассказывается о суде над человеком, который, размахивая руками, нечаянно разбил нос другому человеку. Обвиняемый оправдывался тем, что его никто

не может лишиться свободы размахивать своими собственными руками. Судебное решение по этому поводу гласило: обвиняемый виновен, так как свобода размахивать руками одного человека кончается там, где начинается нос другого человека.

Так что в обществе всегда надо соотносить свои действия с интересами других людей, с интересами окружающего сообщества.

Свобода воли есть, но она относительна, а не абсолютна.

Если брать более широкий (философский) аспект проблемы, то свобода всегда связана с необходимостью и возможностью. Свобода личности осуществляется благодаря объективной возможности, имеющейся в самой действительности для такой деятельности. Люди не вольны в выборе объективных условий, но они обладают известной свободой в выборе целей и средств их достижения. Свободна не воля, которая выбирает, исходя лишь из желания человека, а воля, которая, опираясь на разум, выбирает правильно, в соответствии с объективной необходимостью. Абстрактной, как и абсолютной, свободы нет; свобода всегда конкретна. Мера свободы личности определяется конкретной ситуацией, наличием в ней спектра возможностей, а также уровнем развития способностей личности, уровнем культуры, пониманием перспектив осуществления своих целей и меры своей ответственности. Если брать конкретное государство или общество в целом, то их свобода определяется, помимо прочего, уровнем развития экономики, степенью познания объективных законов природы и социальной реальности, политическим строем того или иного государства и т. п.

Свобода складывается на познанной необходимости, познанной возможности, из выбора возможности в соответствии со своими интересами, из выбора наиболее эффективных средств для осуществления такой возможности и активной деятельности по достижению цели.

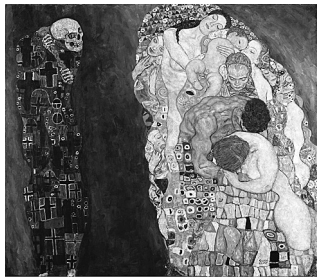
Свобода связана с ответственностью личности перед самой собой, другими людьми, коллективом и обществом. Если, к примеру, врач упустил возможность излечения больного, который из-за небрежности врача стал инвалидом, то он должен нести за это ответственность. Если по вине чиновника (у которого был выбор в использовании денежных средств) задерживается выплата пособий или зарплат рабочим, то он тоже должен нести ответственность.

Свобода личности составляет единый комплекс с правами членов общества. Нельзя отрывать политико-юридические права — свободу слова, совести, убеждений и пр. от прав социально-экономических — на труд, отдых, бесплатное образование и медицинскую помощь и т. д. Права человека обычно фиксируются в конституции того или иного государства. Провозглашая высшей ценностью человека его права и свободы (в соответствии со Всеобщей декларацией прав человека), правовое государство обязано их реализовывать. Однако нередко даже в правовом обществе права человека нарушаются. Необходимо активно бороться за свои права и права своего народа.

### **§ 3. Предназначение человека. Проблема жизни и смерти**

Проблема цели жизни, предназначения человека, проблема жизни и смерти всегда волновала и доселе вол-

нует человека, религию, социологию, медицину, искусство, философскую мысль. Смерть — завершающий момент существования живого существа. Переживание смерти для человека выступает как один из решающих компонентов его мировоззрения, сопровождает исторический процесс становления личности. Неотъемлемой



**Смерть и жизнь.**  
Художник Густав Климт,  
1908–1915 гг.

чертой абсолютного большинства религий является представление о смерти как о конце плотской, земной жизни и переходе к вечной — бессмертной, духовной жизни. Так, в архаичной философии вообще нет пропасти между живым и мертвым; для античной философии характерна идея вечного возвращения; с осознанием противостояния материального и идеального, возникновением представления о бессмертии души (Сократ, Платон) смерть рассматривается как переход в новое состояние, как освобождение души из темницы тела. По религии ислама, в Последний день все будет уничтожено, а умершие воскреснут и предстанут пред Аллахом для окончательного суда. В новом мире восторжествует принцип верховенства законов морали. Богочеловеческая сущность христианства проявляется в том, что бессмертие личности мыслимо только через воскресение, путь к которому открыт искупительной жертвой Христа через крест и воскресение.

Это сфера тайны и чуда, ибо человек выводится из сферы действия природно-космических сил и стихий и ставится как личность лицом к лицу с Богом, который тоже есть личность.

Отношение к смерти и бессмертию в буддизме отличается от мусульманского и христианского. Одна из ключевых идей буддизма — благоговение перед любой формой жизни. Признается только один вид «дивного бессмертия» — нирвана, сущность которой — отсутствие желаний, страстей, уход от мира, полный покой. Человек становится творцом собственной судьбы и самого себя.

Существуют нетрадиционные концепции бессмертия человека. Они нашли свое отражение в философии русского космизма (Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский и др.). Н. Ф. Федоров сложным путем регуляции природы силами науки и техники, переустройства человеческого организма и управления космическими процессами видел возможность «воскрешения отцов» — возвращения жизни всем нашим предкам. Для К. Э. Циолковского космос является живым существом, а человек — союзом бессмертных одухотворенных атомов, блуждающих во Вселенной и приходящих из одного организма в другой. «Мы везде жили и будем жить», — утверждал он.

Естественнонаучные мотивы исходят из соображения, что любое материальное образование, в том числе человек, имеет временные границы существования, определяемые объективными законами природы. Человек должен примириться с этой необходимостью, но бороться с болезнями, преждевременной старостью. Нормальный срок жизни человека, по И. И. Мечникову, — 100–120 лет.



Пантеистическая и материалистическая философия Нового времени отодвигает проблему личности на периферию философских исследований, в связи с чем проблема смерти как индивидуального существования теряет свою остроту. Преодоление смерти в философии марксизма — это растворение в жизни «рода», символическое бессмертие результатов человеческого творчества. В философии психоанализа стремление к смерти (Танатос) — обратная сторона противоположного влечения (Эрос). В работах экзистенциалистов Ж.-П. Сартра, А. Камю говорится о противостоянии смерти, сопротивлении ей, освобождении от нее.

Нельзя не сказать о многочисленных попытках использовать новейшие естественнонаучные знания для обоснования бессмертия души. Высказываются предположения, что этому могут способствовать достижения методов генной инженерии и средств реанимации. Формируется новая наука о бессмертии — иммортология. Автор оригинальной концепции биопсиполя белорусский ученый А. К. Манеев считает возможным залогом бессмертия существующую безначально целостную реальность невещественного полевого типа, субстанцию психическо-биологического характера, являющуюся конечной причиной всего сущего во Вселенной. Производные этой субстанции — биопсиполя. Возникнув, они оказываются вечными, бессмертными реалиями. Входя в состав живых вещественных систем, они выполняют функцию «души» и сохраняются после биологической смерти человека.

Проблема смерти неодолимо порождает вопрос о цели и смысле жизни. Зачем, ради чего живет человек? В этом вопросе есть субъективная и объективная сторона. Субъ-

активная сторона проблемы смысла жизни не имеет однозначного ответа и решается каждым человеком индивидуально, в зависимости от мировоззренческих установок, культуры, традиций и т. д. Пределом стремлений могут быть наслаждение, душевный покой и удовлетворенность, спасение души, личное самоусовершенствование, успех, благочестие и т. д. Сократ видел смысл земной жизни в подготовке к вечной, потусторонней жизни. В эпоху Возрождения смыслом и целью существования провозглашали земные счастье и блаженство. Однако гуманизм эпохи Возрождения породил и индивидуализм: индивидуалист видит жизнь в самом себе, а ее смысл — в собственном удовольствии. Не лучше обстоит дело и в наш век. «Обилие низкопробной “культурной” продукции, стимулирующей разнузданность инстинктов, лишает жизнь человечности, снижая ее ценность до продажной цены», — с горечью пишет Л. П. Буева<sup>1</sup>.

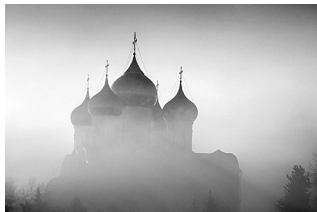
Но каждый человек — частица рода человеческого. Осознание единства жизни человека и человечества со всем живым на планете, с ее биосферой и с потенциально возможными формами жизни во Вселенной имеет огромное мировоззренческое значение и делает проблему смысла жизни объективной.

К чести русской философии, на всех этапах ее развития, как уже указывалось выше, особо важную роль играло нравственное начало, философия Добра «через все осу-

---

<sup>1</sup> Человеческая жизнь в социокультурном контексте // Сб. материалов совещания по философским проблемам современной медицины. М., 1997. С. 24.

шествоваемого», философия «мы», утверждающая, что спастись можно только всем вместе, принцип соборности не только в условном понимании, но имеющий значение для решения проблем общественной жизни. Тот же русский космизм с его «общим» делом, с его гуманизмом воссоединения, заботы о Земле, биосфере, Космосе с заботой о каждом человеке – пример объективного решения вопроса о смысле жизни.



**К чести русской философии, особо важную роль играло нравственное начало**

«Смысл» есть разумное осуществление жизни, а не ход звездных часов, смысл есть подлинное обнаружение и удовлетворение тайных глубин нашего «Я», а наше «Я» немислимо вне свободы, ибо свобода... требует возможности нашей собственной инициативы, а последняя предполагает... что есть нужда в творчестве, в духовной мощи, в преодолении преград. Жизненный путь – это «...путь борьбы и отречения – борьбы Смысла жизни против ее бессмысленности, отречения от слепоты и пустоты ради света и богатства жизни», – писал С. Л. Франк<sup>1</sup>.

Нельзя не привести отрывки из «Притчи о Белом Ките» рано ушедшего от нас самобытного философа Н. Н. Трубникова, притчи, специально посвященной проблеме жизни

<sup>1</sup> Франк С. Л. Смысл жизни // Духовные основы общества. М., 1992. С. 197, 194.

и смерти, проблеме смысла жизни и ответственности за нее ныне живущих. «Полюби же ты, наконец, эту жизнь, твою, единственную, ибо другой не будет никогда... Полюби ее, и ты легко научишься любить и ту, другую, чужую жизнь, так по-братски переплетенную с твоею, — тоже единственную... Не бойся умереть, прожив. Бойся умереть, не узнав жизни, не полюбив ее и не послужив ей. А для этого помни о смерти, ибо только постоянная мысль о смерти, о пределе жизни поможет тебе не забывать о предельной ценности жизни»<sup>1</sup>. «...Мы уже не дети, нуждающиеся в опеке... не только призванные, но и избранные по достижении зрелого возраста стать Мужами — Вседержителями этого мира, ответственные за все в нем происходящее. Призванные и избранные устроить этот свой дом... Если наше дело есть дело мира, если мир мыслит себя нашей мыслью, говорит нашим словом, продолжает себя в нашем продолжении, то с нас спрос, когда слово и дело мира расходятся»<sup>2</sup>.

Человек как биологическое индивидуальное существо смертен. Он не представляет собой исключения из материальных, в том числе биологических, систем. Как и все, что обладает бытием, рано или поздно заканчивает свое существование и переходит в небытие, так и человек завершает свою жизнь процессом умирания. Вместе с тем индивид имеет возможность вечного, т. е. относительно бесконечного, существования в ином — социальном — отношении. Поскольку существует род человеческий, постольку (по

---

<sup>1</sup> *Трубников Н. Н.* Притча о Белом Ките // Вопросы философии. 1989. № 1. С. 77.

<sup>2</sup> Там же. С. 81.

времени) может существовать и личность, то, что ею создано и в чем она воплощена. Жизнь человека продолжается в его детях, внуках, в последующих поколениях, в их традициях и т. п. Человек создает различные предметы, орудия труда, те или иные структуры общественной жизни, произведения культуры, научные труды, совершает новые открытия и т. п. Сущность человека выражается в творчестве, в котором он самоутверждается и посредством которого обеспечивает свое социальное и более длительное, чем у индивида, существование.

## Глава 5. Ценности

### § 1. Целеполагание, нормы, ценности

Человеческая жизнь немыслима без целеполагания. Основой формирования, зарождения и полагания целей являются интересы, потребности человека. Эти интересы распространяются на всю его жизнь, на определение ее смысла, отдельных жизненных этапов, средств достижения конкретных целей. Целеполагание – преимущество человека. Таковой нет в неорганической или органической природе. Иногда, правда, говорят о компьютерах, считают, что есть «искусственный интеллект». Однако такие машины созданы человеком, в них он вложил цель, и машины эту цель реализуют. Деятельность машин целеисполнительна, и только деятельность человека целеполагающа. В религиозном мировоззрении можно обнаружить иную, чем в философии, трактовку целеполагания: лишь Бог является единственным полагателем основных целей, а человек исполнитель воли Божьей, его деятельность подобна деятельности машины – она



Целеполагание — преимущество человека

(эта деятельность) целеисполнительна. Если и есть у него какие-то особые цели, им сформулированные, то они производны от главных, не им определенных, не им предначертанных; он, в конечном счете, – Божье творение.

При выборе и реализации цели человек ориентируется на ценности, идеалы, нормы. Норма социальна; это образец, правило, принцип деятельности, признанные социальной организацией и в той или иной форме заданные для исполнения ее членами<sup>1</sup>. Норма – это общепризнанная в определенной социальной среде совокупность требований, регулирующих поведение людей, все иные формы их деятельности<sup>2</sup>. Система социальных норм обеспечивает упорядоченность общественного взаимодействия индивидов и групп. Различают юридические, моральные, логические и другие нормы. Каждая норма формируется на основе определенных законов и включает 4 основных элемента: 1) содержание – действие, являющееся объектом регуляции (познание, практика); 2) характер – то, что данная норма разрешает (предписывает) или запрещает; 3) условия приложения – обстоятельства, в которых должно или не должно выполняться действие; 4) субъект или группа людей, которым адресована норма. Типы и виды норм весьма многообразны. Это всевозможные нормативы, правила, предписания – от норм, с которыми человек сталкивается буквально на каждом шагу, до норм, регулирующих взаимоотношения между народами и государствами.

Нормы вытекают из принятых в обществе, государствах, нациях, регионах, макрогруппах, микрогруппах, у отдельных людей представлениях о ценностях.

---

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 428.

<sup>2</sup> Современная философия: словарь и хрестоматия. Ростов н/Д., 1995. С. 52.

Философ О. Г. Дробницкий следующим образом определяет ценность. «Ценность», пишет он, это понятие, обозначающее, во-первых, положительную или отрицательную значимость какого-либо объекта в отличие от его экзистенциальных и качественных характеристик (предметные ценности); во-вторых, нормативную, предписательно-оценочную сторону явлений общественного осознания (субъективные ценности, или ценности сознания)<sup>1</sup>. К предметным ценностям О. Г. Дробницкий относит естественное благо и зло, заключенные в природных богатствах и стихийных бедствиях, потребительную стоимость продуктов труда (полезность вообще); социальное благо и зло, содержащиеся в общественных явлениях; прогрессивное или реакционное значение исторических событий; культурное наследие прошлого, выступающее в виде предметов богатства современников; полезный эффект или теоретическое значение научной истины; моральное добро и зло, заключенные в действиях людей; эстетические характеристики природных и общественных объектов и произведений искусства; предметы религиозного поклонения. К ценностям сознания он относит общественные установки и оценки, императивы и запреты, цели и проекты, выраженные в форме нормативных представлений (о добре и зле, справедливости, прекрасном и безобразном, о смысле истории и назначении человека, идеалы, нормы и принципы действия). Данная точка зрения на ценность во многом верна. Вызывает сомнение лишь отнесение

---

<sup>1</sup> Дробницкий О. Г. Ценность // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 462.



к ценностям «отрицательных» значимостей. К таким значимостям относятся, к примеру, болезнь, инвалидность или смерть, однако вряд ли кто скажет, что для того, кто заболел неизлечимой болезнью, сама эта болезнь есть «ценность». Мы полагаем, что прав философ А. М. Коршунов, который обратил внимание на то, что не всякая значимость есть ценность. «Ценность, — отмечает он, — есть положительная значимость или функция тех или иных явлений в системе общественно-исторической деятельности человека... Явления, играющие отрицательную роль в общественном развитии (и в жизни человека, скажем мы), могут интерпретироваться как отрицательные значимости... Ценностным является все то, что включается в общественный прогресс, служит ему»<sup>1</sup>. Для индивида ценно то, что служит его интересам, развитию. Хотя, конечно, бывают и исключения, когда, например, в определенной ситуации некий индивид предпочтет инвалидность здоровью. Все больше сторонников появляется у тех, кто утверждает, что главной ценностью является человек.

Возникает вопрос: правильно ли выдвигать предметные ценности на передний план, считая, например, товары основополагающими



**Ценность — это не любая значимость явления, а его положительная значимость**

<sup>1</sup> Коршунов А. М. Диалектика субъекта и объекта в познании. М., 1982. С. 107–108.

ценностями, а представление о субъектной ценности, о назначении человека, о добре, справедливости и т. п. производной ценностью? На наш взгляд, отношение между этими группами ценностей нужно перевернуть и трактовать материальные ценности производными от ценностей человечески жизненного плана. По убеждению И. С. Нарского (нам оно представляется важным), материальные блага являются лишь средством движения к подлинным ценностям — счастью человека, свободе, добру и справедливости.

Итак, ценности — это не любая значимость явления, предмета, а его положительная значимость, которая своим истоком имеет человека, его цели и идеалы.

## § 2. Виды ценностей

Частично этот вопрос был только что затронут, когда мы для пояснения понятия «ценность» коснулись предметных ценностей и ценностей субъективных. Но данный вопрос не исчерпывается ответом только на существование отмеченных видов ценностей. Исследователи указывают ряд оснований для выделения относительно обособленных друг от друга групп ценностей. В книге «Философия» под редакцией В. И. Кириллова<sup>1</sup> выделены такие их группы: **по содержанию** — экономические, политические, социальные и духовные ценности; **по субъекту** — субъективно-личностные ценности (они формируются в процессе воспитания, образования и накопления жизненного опыта индивида) и надындивидуальные — групповые, националь-

---

<sup>1</sup> Философия. Ч. П. Основные проблемы философии / под ред. В. И. Кириллова. М., 1997. С. 243–245.

ные, классовые, общечеловеческие (являющиеся результатом развития общества и культуры); **по их роли в жизни** человека и человечества: утилитарные ценности (жилище, питание и т. п.) и духовные; в отличие от утилитарной ценности духовная ценность имеет самодостаточный характер и не нуждается во вне ее лежащих мотивах; если утилитарные прагматические ценности определяют цели деятельности, то духовные ценности — ее смысл.

Личностные ценности отражаются в сознании в форме ценностных ориентаций. «Ценностные ориентации — это отношения личности к социальным ценностям, выступающие в качестве регуляторов ее поведения... Совокупность типичных ценностных ориентаций, свойственных какой-либо социальной группе, называют “социальным характером”»<sup>1</sup>.

У человека, как и у коллектива, общества имеется много ценностных ориентаций. Одни из них менее, другие более существенны, среди них есть мелочные и возвышенные и т. п. Большое значение имеют ориентации на высшие ценности — идеалы (идеалы личностные, классовые, идеал лидера, идеалы доброты, красоты, справедливости и т. д.). Идеал — это образец, прообраз, понятие совершенства, высшая цель стремлений. «Идеал — идеальный образ, определяющий способ мышления и деятельности человека или общественного класса. Формирование природных предметов сообразно идеалу представляет собой специфически человеческую форму жизнедеятельности, ибо предполагает

---

<sup>1</sup> Кармин А. С., Бернацкий Г. Г. Лекции по философии. Екатеринбург, 1992. С. 121.

специальное создание образа цели деятельности до ее фактического осуществления»<sup>1</sup>.

### **§ 3. Ценности и оценка. Переоценка ценностей**

Процесс ориентации на ценность неразрывно связан с оценкой, которая есть средство осознания ценности. Оценка складывается из акта сравнения собственной оценки и рекомендации к отбору того, что признается ценностью. Тот, кто оценивает, формулирует суждение о полезности или вредности, необходимости или ненужности того, что оценивается. Оценка связана с практикой в широком смысле этого слова (как общественно-исторической практикой человека). Оценка означает решение по выбору, а выбор ведет к действию. Оценка, таким образом, организует практическую деятельность.

Оценки одного и того же явления у разных индивидов, социальных групп и наций, государств бывают различными. Вспомним, к примеру, оценку атомных взрывов в Индии и Пакистане весной 1998 г.: лидеры этих стран не скрывали своего восторга по поводу произведенных взрывов, в то время как подавляющее большинство стран, все мировое сообщество были возмущены взрывами, и оценка с их стороны была крайне негативной.

Переоценка тех или иных исторических событий, например, происходивших в нашей стране в 30-е годы, связана тоже с тем, что оценка производится изменившимся субъектом или другим субъектом; немалую роль в перео-

---

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. Идеал // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 202.

ценке играет то, что, в отличие от официальных оценок того времени, теперь раскрыты многие факты, и они вынесены на суд широкой общественности. Не следует смотреть на переоценку как на некую вольную переориентацию, как на произвол, конъюнктурщину. Конечно, в переоценке событий, как и некоторых ценностях, имеется и субъективный компонент. Однако переоценка основывается на действии в целом объективных факторов. Бели говорить о развитии научного познания, то изменение оценки тех или иных концепций, особенно если их авторитет навязывался силой, является вполне закономерным и обоснованным.

Во второй половине XX столетия происходит глубокая переоценка ценностей. На смену традиционного общества приходит «компьютерная» цивилизация, индустриальное общество сменяется постиндустриальным, модернизм — постмодернизмом. Основы цивилизации потрясает экологический кризис. Все это ведет к переоценке наших представлений о критериях прогресса, о средствах решения национальных и межгосударственных конфликтов и т. п.

Большая ломка в представлениях о ценностях идет в нашей стране. Диапазон этих переоценок велик — от государственного устройства до структуры образования и здравоохранения, от осознания, есть ли у нас рыночная экономика, до выбора — хорош или плох метод забастовок в борьбе за существование, от размышлений о российском менталитете до сверхактивной рекламы жевательных резинок... Но главное состоит в том, какие ценности победят в будущем. Видный ученый А. Тоффлер в предисловии к книге «Ценности и будущее» писал, что перед человечеством сегодня открыты богатые и разнообразные воз-

возможности дальнейшего развития, но какое будущее оно выберет, будет зависеть, в частности и, в конечном счете, от ценностей, которые определяют процесс принятия им решений.

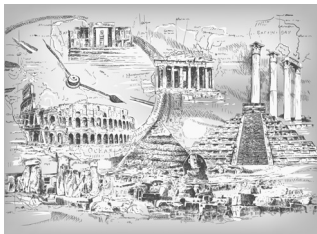
Работы современных российских философов, социологов, этиков, культурологов (С. Ф. Анисимова, М. С. Кагана, Л. Н. Когана, Л. А. Микешиной, Б. В. Орлова, М. М. Решетникова, В. Н. Сагатовского, Л. Н. Столовича и др.) представляют собой поиск ответа на вопрос, какие ценности можно и нужно положить в основу осмысления будущего России.

## Глава 6. Культура как объект философского исследования

### § 1. Культура и цивилизация: дискуссии и основные подходы

По своему первоначальному значению понятия «культура» и «цивилизация» являются достаточно близкими по содержанию и во многих случаях могут употребляться как синонимы. Поэтому мы можем, например, одновременно говорить и о греческой культуре, и о греческой цивилизации, имея в виду один и тот же культурный феномен. Однако уже на уровне этимологии данных слов можно заметить отличия, которые используются для обозначения несколько отличающихся друг от друга феноменов.

«**Культура**» (от лат. culture – возделывание, образование, развитие и т. д.) обозначает культивирование (развитие, насаждение) некоторых признаков объекта, которое сознательно осуществляется человеком. Это до сих пор сохраняет свое значение, например, в биологии, где речь может идти о выращиваемых культурах, т. е. сохранении и поддержании в том или ином растении выбранных человеком признаков. В близком к этому значении можно говорить о степени воспитания культуры индивида, то есть



**Понятия «культура» и «цивилизация» являются достаточно близкими по содержанию, но имеют различия**

привнесения в его сознание некоторых общекультурных норм и традиций, которым он должен следовать в жизни.

Относительно общественного развития культура может пониматься более широко, как «специфический способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, представленный в продуктах материального и духовного труда, в системе социальных норм и учреждений, в духовных ценностях, в совокупности отношений людей к природе, между собой и к самим себе»<sup>1</sup>. Такое понимание культуры позволяет указать на специфический характер деятельности человека, которая носит сознательный и активный характер, в отличие, например, от развития досоциальных форм жизни в биологии, где она подчиняется биологическим законам.

«**Цивилизация**» (от лат. *civilis* – гражданский, государственный) хотя и может использоваться как синоним культуры, но уже этимологически представляет собой более узкое по содержанию понятие. Можно сказать, что это некоторая особая стадия развития человеческой культуры, которая необходимо связана с обществом и конституируется в форме государства. Именно такое различие цивилизации и культуры было предложено в XVIII в. в философии Просвещения. Цивилизация – это не любое общество, а лишь то, которое строится на разумных началах, т. е. некоторых принципах, сознательно привносимых в его управление.

Можно выделить две основные линии в трактовке развития культуры, так или иначе связанные с сопоставлением понятий культуры и цивилизации.

---

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 292.



В универсалистском подходе культура и цивилизация рассматриваются чаще всего как синонимы. Здесь становление человеческой культуры представляет собой единый направленный процесс, что позволяет говорить о ее прогрессе. При этом культура включает в себя результаты как материальной, так и духовной деятельности по созданию совокупности культурных ценностей. В ряде случаев эти два вида деятельности рассматриваются в отрыве друг от друга. В результате появляются концепции, базирующиеся на примате либо духовной, либо материальной деятельности.

Так, например, *немецкий идеализм* (Гердер, Гегель, Гумбольдт, Шеллинг) исходил «из признания множества своеобразных типов и форм развития культуры, располагающихся в определенной исторической последовательности и образующих в совокупности единую линию духовной эволюции человечества»<sup>1</sup>. Однако объектом исследования здесь становилась, прежде всего, «сфера духа», и прогресс культуры рассматривался как прирост духовных ценностей и идеалов. «Дух, или духовное начало, как полагают в данном случае, проявляется в особой самостоятельной деятельности, которой свойственны созидание и свобода». В итоге этой деятельности создаются высшие ценности, овладение которыми составляет смысл человеческого существования. Материальное же начало подчинено духовному. Оно менее активно или вовсе лишено активности, подчиняясь деятельности духа<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 293.

<sup>2</sup> Основы современной философии. СПб., 1997. С. 280–281.

Задача философа в этом плане была связана с поиском закономерностей развития духа (духовной сферы), что позволяло объяснять все феномены культуры и делать прогнозы ее развития.

*Материалистический вариант* трактовки развития культуры, напротив, был часто связан с абсолютизацией роли материальной деятельности. Соответственно, в некоторых случаях духовная культура здесь сводилась к материальной.

В рамках этого реализуется *марксистская модель* понимания культуры, для которой, правда, характерны большая гибкость и диалектичность, позволяющие объяснять очень многие аспекты развития культуры. Данная концепция базируется на принципе материалистического понимания истории и объясняет культурные феномены и развитие культуры, исходя из определяющей роли производительных сил и производственных отношений. Соответственно, вместо «чистого» (оторванного от общественного бытия) исследования духовной сферы



**К материальной культуре относятся все виды и результаты материальной деятельности**

предлагается исследовать ее как определенное отражение тех процессов, которые происходят в самом обществе. Культура здесь выступает как одна из характеристик общества и «выражает достигнутый человечеством уровень исторического развития, определяемый отношени-

ем человека к природе и обществу»<sup>1</sup>. В культуре выделяются два пласта — духовная сфера и сфера материального производства, которые находятся в отношении указанной выше субординации и отражают соответствующие виды деятельности (производства). К материальной культуре относятся все виды и результаты материальной деятельности. Духовная культура — это сфера сознания.

Поскольку, как было отмечено выше, культура представляет собой характеристику некоторого уровня развития общества, то исторические типы культур определяются общественно-экономической формацией. Несмотря на относительную гибкость марксистской позиции, признающей относительную самостоятельность развития духовной сферы, тем не менее, сама логика данной концепции приводит к целому ряду, как нам представляется, неверных тезисов. Более того, для данной традиции характерна особая «идеологическая агрессивность». Постулируется, что «развитие социалистической культуры под руководством Коммунистической партии впервые в истории обретает сознательно планомерный характер и определяется на каждом историческом этапе, с одной стороны, достигнутым уровнем культуры и материальных производительных сил, а с другой — социалистическим и коммунистическим идеалом»<sup>2</sup>. В результате, например, противопоставляются друг другу буржуазная и пролетарская культура как отражающие различные стадии развития общества. Соответственно, пролетарская культура трактуется как более высокая

---

<sup>1</sup> Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 294.

<sup>2</sup> Там же. С. 295.

по отношению к буржуазной, отражающая новые, более гуманные отношения. В своих крайних выражениях это приводит к полному отрицанию ценностей буржуазной культуры, а вместе с ними и общечеловеческих ценностей. Например, пропагандируется тезис об отказе от всех религиозных ценностей, которые трактуются лишь как культурный пережиток, которому нет места в будущем обществе, и т. д.

Противоречие данной концепции заключается в том, что, с одной стороны, декларируется преимущество в развитии культуры и утверждается, что все ценное из прошлого органично перейдет в культуру будущего, а с другой — ее жесткость и линейность (неизбежность смены общественно-экономических формаций) фактически разрушает преимущество культурных ценностей.

*Цивилизационный подход* переосмысливает исторический процесс как становление и смену цивилизаций<sup>1</sup>.

Так, например, у Н. Л. Данилевского цивилизации, встречающиеся во всемирной истории, представляют собой различные культурно-исторические типы, которые внутри себя объединяются единым языком, представляя собой отдельную самобытность. Условием зарождения и развития цивилизации выступает политическая независимость данного народа. Таким образом, не каждый народ способен на данной стадии своего развития выступить в качестве цивилизации. Цивилизации являются замкнутыми, локальными образованиями. «Начала цивилизации одного

---

<sup>1</sup> Некоторые из этих моделей мы рассмотрели в главе 4, говоря о философии истории.

культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций»<sup>1</sup>.

Шпенглер закладывает традицию рассмотрения цивилизации как завершающей стадии развития данной культуры, на которой наряду с развитием науки и техники происходит разрушение духовной культуры (литературы, искусства). В результате мир научно-технический, выражающий сущность цивилизации, противопоставляется как нечто бездуховное классической культуре. «Закат Европы» (название главного произведения Шпенглера) означает закат классической культуры, основанной на античных традициях, и возникновение цивилизации. «Цивилизация – неизбежная судьба культуры... Цивилизации суть *самые крайние и самые искусственные* состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они – завершение; они следуют за становлением как ставшее, за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение... Они – *конец*, без права обжалования, но они же в силу внутренней необходимости всегда оказывались реальностью»<sup>2</sup>.

Таким образом, для культуры присущ творческий характер деятельности человека, его опора, прежде всего, на духовные идеалы и ценности. Цивилизация – это стадия затухания творчества, когда деятельность людей все в большей степени носит прагматистско-материалистический

---

<sup>1</sup> Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 91.

<sup>2</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. I. М., 1993. С. 163–164.

характер, что «неизбежно ведет к затуханию свободных порывов к высшим ценностям, репродуктивным формам производства, значение приобретает не целостная органичная жизнь, а формализованное, строго упорядоченное и принудительно регулируемое бытие»<sup>1</sup>.

Указывается, что одним из проявлений цивилизации (как стадии затухания культуры) выступает тоталитаризм как реализация тенденции на упорядоченность управления, опирающаяся не на духовные (аристократические, по выражению Бердяева) ценности, а на ценности, присущие толпе, массе. Не случайно именно в начале XX в. (т. е. в период становления ряда тоталитарных режимов) на базе анализируемой традиции возникает множество концепций, говорящих о «кризисе культуры» (Н. Бердяев, П. Сорокин, К. Ясперс, Х. Ортега-и-Гассет, А. Швейцер и др.).

Таким образом, подводя некоторые итоги, можно отметить, что различие культуры и цивилизации при анализе развития общества носит относительный характер. Как правило, это разделение духовной и материальной сфер культуры, которые в зависимости от позиции того или иного философа либо абсолютизируются и противопоставляются друг другу, либо рассматриваются как взаимодополняющие друг друга. В последнем смысле можно, например, говорить, что духовное реализуется через особого рода материальную оболочку – знако-символическую систему. «Духовное выступает как содержание, а материальное в знаковой системе – как форма культуры»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Основы современной философии. С. 282.

<sup>2</sup> Там же. С. 281.

## § 2. Культура как система. Диалог культур

Когда мы рассматривали общество, мы отмечали, что человек как элемент общественной системы реализует себя в самых различных отношениях. Культура в этом плане представляет собой особую форму существования человека, которая возникает как некая «вторая природа», создаваемая самим человеком наряду с природой как таковой. Но создавать нечто (в виде продуктов) человек может, только используя природу, преобразуя ее. В результате особой культурной деятельности человек преобразует природу согласно своим духовным потребностям, тем самым реализуя свою внутреннюю сущность. Таким образом, человечество все время расширяет собственный культурный мир, реализуя возрастающие духовные потребности человека. Исходя из данного понимания, возможны самые разнообразные модели культуры, хотя общим для большинства из них будет признание того, что основополагающим ее компонентом является целенаправленная человеческая деятельность.

Иногда *культура* в наиболее широком смысле (и мы его использовали выше) понимается как *совокупность материальных и духовных ценностей*. Однако в этом случае возникает проблема, например, дифференциации материальных ценностей, т. е., иначе говоря, возникает проблема того, можно ли все «создаваемые ценности считать относящимися к культуре».



Культура — «вторая природа»

Ряд исследователей рассматривают культуру, прежде всего, как творческую деятельность, творчество как таковое. «Данная концепция привлекает своей гуманистической направленностью, ее авторы стремятся показать фундаментальную роль личности как созидательного начала в истории человечества, с чем связана тенденция к аксиологизации культуры, изначальному наделению ее положительными свойствами»<sup>1</sup>. Однако недостатком такого подхода выступает его индивидуализированность, т. е. сведение творчества к индивидуальной творческой свободе (Бердяев), что затрудняет понимание культуры как общественного феномена.

Наиболее эффективным для понимания культуры нам представляется *системный подход*, который мы применяли, анализируя общество<sup>2</sup>. Поскольку культура есть явление общественное, будет логичным рассматривать ее также как особого рода систему. Сильной стороной данного подхода является то, что он представляет по существу интегративный анализ культуры и сочетает в себе множество иных подходов, взаимодополняющих друг друга. Поэтому «на основе системного подхода возможна не только фиксация того действительно специфического, что в качестве элемен-

---

<sup>1</sup> Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. М., 1983. С. 34–35.

<sup>2</sup> Поэтому здесь нет необходимости заново перечислять основные принципы системного подхода и давать подробное структурное описание культуры, так как многие особенности общества как системы распространяются и на культуру как особую общественную подсистему.



тов входит в характеристику культуры, но и понимание ее сущности как особой сферы бытия»<sup>1</sup>.

В этом аспекте культура представляет собой особого рода сложную систему, которая обладает не только достаточно строгой внутренней структурой, но одновременно несет на себе черты индивидуальной целенаправленной творческой деятельности людей. Последнее придает данной системе большую гибкость, требует при ее исследовании выделять не только объективные факторы и элементы, но и субъективно-ценностные компоненты, сопровождающие культурную деятельность.

Таким образом, культура — это особый *способ коллективной человеческой деятельности*. «Отдельный человек может быть носителем культуры, может активно участвовать в ее развитии, тем не менее, по своей природе культура, как и язык, — явление общественное, то есть социальное»<sup>2</sup>. Это фундаментальное свойство культуры, которое оказывает влияние на все ее иные свойства.

Культура — это *самоорганизующаяся система*, что определяет такую ее особенность, как активное порождение новых подсистем, объектов, которых не было в природе, на ос-



**Культура — это особый способ коллективной деятельности**

<sup>1</sup> Основы современной философии. С. 272–273.

<sup>2</sup> Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 5.

нове переработки уже имеющейся информации. Однако это свойство многих сложных систем. Специфика культуры заключается в этом плане в том, что ее основным структурным компонентом выступает человеческая деятельность, понимаемая как единство биологических (природных) и внебиологических (социальных) компонентов. Исходя из этого, объясняя те или иные культурные феномены как результаты этой деятельности, мы должны учитывать указанную двойную специфику последней, не сводя все только к биологической природе или, напротив, к социальной сущности человека.

С другой стороны, культура как система должна иметь собственные специфицированные свойства, отличающие ее от других самоорганизующихся систем. Это позволяет указать на социальную специфику человеческой деятельности, которая, имея изначальным истоком, в том числе и биологические потребности жизнедеятельности индивида, выходит из «мира природы», становясь, прежде всего, социальной деятельностью. «Иначе говоря, будучи способом актуализации и осуществления человеческой деятельности, культура, в свою очередь, находит выражение в деятельности. Но, несмотря на нерасторжимое единство понятий “человеческая деятельность” и “культура”, их отождествление недопустимо»<sup>1</sup>.

Важнейшей особенностью культуры как системы выступает способ организации связи между ее элементами (людьми), который обеспечивает коммуникацию между ее

---

<sup>1</sup> Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. М., 1983. С. 97.

относительно локальными подсистемами (отдельные культуры), индивидами внутри одной культуры или на уровне межкультурного общения и даже между разновременными культурами.

Поскольку культура есть в широком смысле общение, то она всегда реализуется как **диалог между культурами и индивидами**, выступающими ее носителями. Отдельный человек как существо социальное, вступая в коммуникацию с представителем другой культуры, всегда «диалогизирует» от имени своей культурной общности, социального «мы», в рамках которого произошло его становление как личности.

В качестве структурной единицы, по выражению Ю. М. Лотмана, «обслуживающей сферу социального общения», выступает *язык*. «Это означает, что она образует определенную систему знаков, употребляемых в соответствии с известными членам данного коллектива правилами. Знаками же мы называем любое материальное выражение (слова, рисунки, вещи и т. д.), которое *имеет значение* и, таким образом, может служить средством *передачи смысла*»<sup>1</sup>. А это, в свою очередь, позволяет выявить еще две особенности культуры как системы, а именно ее коммуникационную и символическую природу. Значение первого понятия мы уже частично рассмотрели, говоря о понимании культуры как формы общения. Ниже, правда, мы вернемся к данной проблеме в связи с анализом последствий научно-технического прогресса, влияющего на изменение форм коммуникации в современном мире.

---

<sup>1</sup> Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 6.



**Культурный объект — это символ, значение которого не лежит на поверхности**

*Символическая* природа культуры означает, что любой предмет становится культурным объектом, когда он приобретает то или иное значение в зависимости от его включения в соответствующую систему культурных отношений. То есть культурный — это символ, значение которого не лежит на поверхности

и требует интеллектуальных усилий для раскрытия значения данного символа. В разных своих воплощениях символ может одновременно быть оружием, пригодным для практического употребления, или полностью отделяться от непосредственной функции. Так, например, маленькая, специально предназначенная для парадов шпага исключала практическое применение, фактически являясь изображением оружия, а не оружием<sup>1</sup>.

Итак, *диалог между культурами осуществляется как символическая коммуникация* и заключается в раскрытии смысла и значения одной культуры для другой. Это — обмен информацией, выраженной в виде определенных символов, обладающих смыслом и значением. Согласно такому пониманию, к культуре относится в широком смысле все, что в рамках символической коммуникации закрепляется в виде системы знаков.

<sup>1</sup> Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 7.

Культурным смыслом и значением обладают не только признанные обществом культурные ценности, не только так называемые «высокие ценности», но любые знаковые системы. Например, быт, повседневность, не являясь рафинированными формами культуры, не менее важны для ее понимания, чем «элитные» образцы, зафиксированные, например, в искусстве. Ю. М. Лотман отмечал, что «вечное носит одежду времени» и такой «одеждой» культуры выступает ее проявление, в том числе и на уровне быта. Именно поэтому понимание другой культуры обеспечивается лишь глубоким проникновением на все ее уровни, своеобразным вживанием в нее, а не через только простое восприятие зафиксированных культурных феноменов. Нельзя понять, например, культуру прошлого, «не примерив» на себя (хотя бы мысленно) одежду, манеры поведения, стиль общения, моду, предрассудки и ритуалы, даже выбор продуктов к столу, которые были свойственны человеку данной культуры. «Вещи навязывают нам манеру поведения, поскольку создают вокруг себя определенный культурный контекст»<sup>1</sup>. Культура опирается на традиции, некоторые из них, как отмечал Ю. М. Лотман, могут показаться современному человеку ненужными и лишними. В этом плане культура выполняет функцию памяти человечества.

Знаковая культурная система характеризуется особой целостностью, чем, собственно говоря, и обеспечивается ее смысл, реализующийся для нас в первую очередь в виде текста. *Диалог культур, таким образом,* — это не обмен знаками в их первичной форме, а *обмен смыслами, то есть тек-*

---

<sup>1</sup> Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. СПб., 1994. С. 12.

*стом.* Текст понимается нами как широкое образование, большее, чем простая совокупность языковых знаков, так как, представляя собой целостную систему, его содержание гораздо богаче смысла и значений слов, составляющих его. Как справедливо отмечал М. М. Бахтин: «Всякая система знаков (т. е. всякий язык)... принципиально всегда может быть расшифрована, т. е. переведена на другие знаковые системы (другие языки)... Но текст (в отличие от языка как системы средств) никогда не может быть переведен до конца, ибо нет потенциального единого текста текстов».

Событие жизни текста, т. е. его подлинная сущность, всегда развивается *на рубеже двух сознаний, двух субъектов*<sup>1</sup>.

Любая система культуры также выступает для нас в виде некоторого целостного смыслового единства. Можно с некоторой долей относительности сказать, что всякая культура есть не что иное, как текст, так же как фрагменты культуры есть не что иное, как цитаты из этого текста. Но это Текст с большой буквы, ибо смыслообразующим началом в нем выступает система текстов, т. е. вся культура. Поэтому в качестве «рубежа двух сознаний, двух субъектов» здесь выступают отдельные культуры, диалог между ними. Этот диалог осуществляется в особом коммуникативном пространстве, обеспечивающем взаимопроникновение и открытость культур друг для друга. Если такое коммуникативное поле отсутствует, диалог становится невозможным, и культура оказывается как бы закрытой для проникновения в ее смыслы, что и происходило с не-

---

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 300–301.

которыми культурами, например японской или китайской, диалог с которыми стал осуществляться значительно позже. На индивидуальном уровне это означало, что смысл знаковой системы другой культуры был недоступен для ее культурологического прочтения, а попытки такого прочтения без диалога вели лишь к интерпретации, то есть внесению в него мотивов и смыслов собственной культуры.

Иногда кажется, что можно искусственно создать единое коммуникативное пространство (на базе одного языка), в котором отдельные культуры получают дополнительный импульс для диалога. Однако на самом деле это далеко не так. Прежде всего, такая ситуация возможна лишь на уровне абстрактной модели, предполагающей «полную идентичность передающего и принимающего, которая переносится на языковую реальность»<sup>1</sup>. Таким образом, идентичность представителей разных культур невозможна в принципе. То есть чисто технически мы можем перекодировать язык согласно воспринимающей системе, но это образование не будет тождественным языку или, точнее, оно будет тождественным по форме, по структуре. Именно на этой основе делаются попытки создания искусственных языков, в том числе и для межличностного общения (типа эсперанто), который оказывается бедным и неспособным передавать смысловые оттенки разных культур. «Код не подразумевает истории... “Язык” же бессознательно вызывает у нас представление об исторической протяженности существования. Язык — это код плюс его история»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 12–13.

<sup>2</sup> Там же. С. 13.

Возникает парадоксальная ситуация. Диалог культур требует единого коммуникационного пространства, основанного на общепринятых кодах культур или в идеале – основанного на едином языке, в глобальном масштабе на своеобразном языке языков, т. е. метаязыке. Однако осуществление такого идеального коммуникационного пространства с одновременным сохранением богатого конкретно-исторического и этнического культурного содержания в принципе невозможно. Более того, совпадающий культурный языковой пласт, основанный на семантическом тождестве, то есть на одинаковых смыслах и значениях культур, оказывается очень бедным как количественно, так и содержательно. Это можно было бы проиллюстрировать на идеализированном примере двух культур, абсолютно одинаковых, а значит, представляющих собой тождество с полным совпадением смыслов и значений. Диалог между такими культурами тривиален.

Таким образом, диалог культур осуществляется в виде своеобразного пересечения двух множеств, когда область пересечения (тождества) относительно невелика, а область непересекаемого огромна. Область тождества тогда выступает лишь предпосылкой для проникновения в область нетождественного, неизвестного для проникающей культуры, а потому нетривиального и интересного. «Ценность диалога оказывается связанной не с той пересекающейся частью, а с передачей информации между непересекающимися частями. Это ставит нас лицом к лицу с неразрешимым противоречием: мы заинтересованы в общении именно с той ситуацией, которая затрудняет общение, а в пределе делает его невозмож-



ным»<sup>1</sup>. Именно познание области несовпадения (изначального непонимания) культур обогащает их новыми смыслами и новыми ценностями, хотя и затрудняет сам факт общения и, в конечном счете, делает культуру непознаваемой для другой в абсолютном смысле.

А отсюда следует еще один вывод, что «диалог культур» — это познание иной культуры через свою, а своей через другую, путем интерпретации и адаптации этих культур друг к другу в условиях принципиального смыслового несовпадения большей части обеих. Только в этой ситуации культуры взаимообогащают друг друга, и средством этой коммуникации выступает язык не просто как средство перебрасывания информации, а как средство культурного общения.

Современные изменившиеся формы коммуникации во многом данную ситуацию изменяют, и в культурном общении начинают господствовать интегративные языковые тенденции. Результатом этого становится явно выраженная тенденция, например, на господство какого-то одного языка (например, английского), который в большей степени способен к экспансии в силу создавшихся политических, научно-технических и других условий. Мир постепенно начинает говорить на языке тех стран, которые господствуют в нем. Это, в свою очередь, порождает



**Диалог культур — это познание  
иной культуры через свою, а своей  
через другую**

<sup>1</sup> Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 15.

опасность возникновения «псевдокультурного» пространства общения, в рамках которого диалог осуществляется через познание наиболее доступных, совпадающих или почти совпадающих смысловых структур. В таком коммуникационном пространстве господствуют общие стереотипы, общие оценки, общие параметры требуемого поведения, общедоступные, т. е. наиболее простые, компоненты. Безусловно, что это сопряжено с массой удобств, но одновременно может лишить диалог между культурами всякого смысла.

### **§ 3. Кризис или развитие культуры? Понятие массовой культуры**

Итак, действительно ли человечество подошло к той стадии своего развития, которая, как указывал Шпенглер, характеризуется смертью культуры и возникновением цивилизаций как некоторых ее суррогатов.

Действительно, создание общего коммуникативного поля порождает ситуацию, когда все культуры оказываются внутри этого глобального семиотического пространства, которое оказывает решающее влияние на сам характер коммуникации. Это, как мы указали, упрощает общение, делает его более доступным, но не является ли такое упрощение первым шагом к абсолютному тождеству, в котором уже нет разнообразия, а значит, отсутствует смысловая коммуникация?<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> См. подробный анализ проблемы кризиса культуры: *Мионов В. В.* Наука и «кризис культуры» (или затянувшийся карнавал?). Статьи 1 и 2 // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия.* 1996. № 1–2; *Мионов В. В.* Образы науки в современной культуре и философии. М., 1997.

Такой лежащий на поверхности пессимистический ответ, кроме констатации факта (даже если культура действительно находится в кризисе), не столько помогает, сколько усугубляет ситуацию, как если бы тонущему человеку вместо хоть какого-то предмета спасения (в виде веревки или доски) лишь твердили, что он все равно утонет. Необходимо оценить новую возникшую ситуацию, сам характер изменений и его темпы, спрогнозировать пути развития и возможности предотвращения негативных последствий.

Культура не стоит на месте. Человечество уходит от одних традиций и вырабатывает новые. Так же как оно меняет одежду и привычки, ритуалы и формы общения, оно меняет формы коммуникации. Приращение культурных ценностей должно опираться на традиции для сохранения культурного смысла ценностей. Но в то же время оно не может осуществиться без критики традиций и отбрасывания некоторых «старых» ценностей.

*Понятые «кризис культуры» фиксирует, как нам представляется, резкое увеличение скорости разрушения старых ценностей, сжатие временных рамок этого процесса, что не позволяет новым символам адаптироваться к традиционной знаковой системе, Это положение усугубляется тем, что мыслители, которые дают оценку сегодняшней ситуации в культуре, объективно являются носителями прошлого мировоззрения. Они воспитаны в определенной системе традиций и, естественно, рассматривают их как некий культурный эталон. Подняться над этим личностным образованием очень трудно и для многих мыслителей просто невозможно. Так было всегда. Но на современное состояние культуры стал в большей степени оказывать*

влияние научно-технический прогресс, особенно в сфере коммуникации, который изменил сами способы общения между людьми, а некоторые из них (например, письмо как особая форма общения) просто на наших глазах исчезают из жизни.

Таким образом, с одной стороны, происходит резкое увеличение образований, претендующих на статус культурных, а с другой — их адаптация к старым ценностным системам происходит в более сжатых временных рамках. Символы и образы старой культуры исчезают или меняют свой смысл и значение. В свою очередь, новые ценности настолько расходятся с традиционными, что их культурообразующий смысл остается не всегда ясным и открытым.

Одновременно научно-техническая революция в сфере информатики и коммуникационных средств общения создает невиданные ранее возможности-контакта между культурами. Не выходя из дома, мы можем слышать и видеть образцы культуры, в том числе и высокой культуры, которые ранее для нас были недоступны даже простран-



**Научно-техническая революция в сфере информатики создает невиданные ранее возможности контакта между культурами**

венно. Г. С. Кнабе приводит такой пример: «Первый концерт П. И. Чайковского в США в апреле 1891 г. происходил в Карнеги-холл в Нью-Йорке, где его слушали находившиеся в зале немногим более двух тысяч человек; первое в США выступление рок-группы “Битлз”, происхо-

дившее в том же зале в феврале 1964 г., смотрели и слушали, благодаря телевидению, 73 миллиона. В последнее время известны концерты, которые по спутниковой связи становятся доступными почти двум миллиардам — половине населения Земли»<sup>1</sup>.

Можно было бы, конечно, игнорировать подобного рода количественные сравнения, если бы не то влияние, которое новые явления оказывают на общество. Музыка «Битлз» теперь входит в программу английского школьного образования, а за заслуги в области массового искусства артисты получают государственные ордена высшей степени. Тем самым общество фактически признает культурный характер подобных явлений хотя бы на формальном уровне, включая их в систему культуры в качестве новых ценностей. Компьютер уже сейчас или в скором будущем не только резко расширяет творческие возможности человека, но порождает совершенно иные (нетрадиционные) формы такого творчества. В частности, расширяется само понятие субъекта творчества. Человек способен участвовать в творческом процессе, например, по созданию мелодий, имея своими партнерами Баха или Чайковского. Он сможет вмешаться в режиссерский замысел кинофильма, сделав себя самого участником этого фильма вместе с известными современными и уже ушедшими из жизни актерами. Все это, конечно, отходит от культурных традиций прошлого, но разве это не может стать фактором приращения культурных ценностей?

---

<sup>1</sup> *Кнабе Г. С.* Диалектика повседневности // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 33.

Если занять позицию противопоставления «старых» и «новых» ценностей, то традиционная культура, безусловно, будет вытеснена, то есть действительно погибнет. Однако это не так. Культура представляет собой самоорганизующуюся высокоорганизованную систему, а значит, ей присуща высокая степень адаптации к изменяющимся условиям, что выступает в качестве своеобразного механизма блокировки тех компонентов, которые угрожают ее существованию. Ее структурные связи не столь слабы, чтобы не устоял под натиском изменений, не адаптировать их внутрь культуры. Устойчивость культуры как системы обеспечивается сохранением потребности в самой духовной деятельности, системе общечеловеческих ценностей.

Одним из таких адаптационных механизмов выступает гибкость культуры как системы, позволяющая ей органично располагать внутри себя самые различные, даже противоположные феномены. Рассмотрим это на примере противопоставления классической и массовой культуры. Во многих концепциях утверждается, что гибель культуры реализуется через ее замену культурой массовой, которая по существу является некоей псевдокультурой.

Однако анализ истории культуры позволяет нам усомниться в категоричности такого вывода. Культура никогда не была единым образованием, хотя мы часто склонны относить к культурным явлениям только ее рафинированные, идеализированные формы.

Один из первых, кто обратил внимание на своеобразную двойственность культуры, был **М. М. Бахтин**, который, указывая, в частности, на глубокие первобытные корни народной «смеховой» культуры, рассматривал ее как особого

рода противопоставление культуре официальной. В период Средневековья и Ренессанса такая культура оформляется в особую обрядово-зрелищную карнавальную форму. Особенностью карнавала было то, что он выступал «как бы реальной (но временной) формой самой жизни, которую не просто разыгрывали, а которой жили почти на самом деле (на срок карнавала) ... Реальная форма жизни является здесь одновременно и возрожденной идеальной формой... Итак, в карнавале сама жизнь играет, а игра на время становится самой жизнью»<sup>1</sup>.



**М. М. Бахтин**

Фактически Бахтин вскрыл важнейший адаптационный механизм культуры, который заключается в том, что в ней всегда присутствуют два противоположных начала, два вектора творческой самореализации человека, его духовной деятельности. Как человек является существом социальным и выступает носителем культуры, точно так же и культура формируется за счет творческой деятельности каждого человека, а потому в ней отражается двойственность человеческой деятельности (материальное и духовное) и разнообразие реализации человеческих потребностей.

Развивая указанный подход, можно сказать, что любая культура, с одной стороны, выражала стереотипы,

---

<sup>1</sup> *Бахтин М. М.* Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 12–13.

традиции и нормы жизни, которые были характерны для большинства людей в их обычной жизни. Культуру никто специально не создает по какой-либо взятой извне модели, заставляя людей следовать ей. Она является результатом жизнедеятельности людей. С другой стороны, в человеческой культуре вырабатывается такой вид культурной деятельности и такие ее продукты, которые далеко отстоят от стандартных жизненных стереотипов и представлений, удалены от реальности, представляя собой особый культурный пласт.

Каждая личность влияет на других людей, на предметы, ее окружающие, выступая в виде индивидуального культурообразующего фактора. Одновременно как элемент общественной системы человек подчиняется тем структурным связям, которые здесь имеются и которые выходят за рамки качеств только индивида. Эти общие особенности заставляют человека жить согласно неким общекультурным представлениям, ориентироваться на них. Они выступают как некие общекультурные ценности для людей данного общества. «Лишь вместе, во взаимоопосредовании и взаимообусловленности, составляют оба эти начала общественную реальность, лишь вместе, в непрерывном взаимодействии составляют они жизнь человечества»<sup>1</sup>.

Таким образом, один вектор культуры направлен, по выражению Кнабе, «вверх», формируя некоторые общие представления и ценности в сфере духа (наука, искусство,

---

<sup>1</sup> Кнабе Г. С. Двуединство культуры // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 17.



религия и т. д.), другой — «вниз», фиксируя обыденные стереотипы жизни человека, как на индивидуальном, так и на уровне микрогрупп. В культуре всегда присутствует как бы ее верхняя (духовная) и низовая (материальная) части. Верхняя культура более абстрактна и удалена от обыденной жизни. Низовая, напротив, телесна, конкретна и реализуется в быту. Причем на уровне общественного сознания носителем «материально-телесного начала является здесь не обособленная биологическая особь и не буржуазный эгоистический индивид, а народ, притом народ, в своем развитии вечно растущий и обновляющийся»<sup>1</sup>.

Абстрактно-духовная, рафинированная часть культуры постепенно оформляется в истории человеческой цивилизации как Культура с большой буквы. Она требует определенной подготовки при ее восприятии определенной формы организации пространства для репродукции своих образцов. Когда мы рассуждаем о культуре, то чаще всего имеем в виду именно культуру в указанном смысле. Такое понимание культуры настолько типично, что, часто говоря, например, о классической культуре, рисуют себе в голове идиллическую картину средневековых крестьян и ремесленников, слушающих Баха, а по вечерам, после окончания работы, распеваящих в пивных оперные арии. Ценности этой Культуры именно за счет того, что они приняли рафинированную форму, как бы ограничивают себя от влияний извне. Их легче поддерживать искусственно, культивировать их, что и сохраняет их почти в «перво-

---

<sup>1</sup> *Бахтин М. М.* Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 26.

зданном виде». Эта идеализированная система культурных ценностей за счет вышесказанных обстоятельств достаточно стабильна, настороженно относится ко всяким изменениям и представляет собой идеальный каркас общечеловеческой культуры. Высокая культура стремится к созданию и сохранению эталонов, это *эталонированная культура*.

Массовая (неэлитарная, повседневная или низовая культура), напротив, связана с тем, что в потребление ее продуктов включено наибольшее количество людей. Это более открытая подсистема культуры, а значит, более подверженная изменениям, следовательно, менее устойчивая, основанная, в том числе и на случайно возникших связях между элементами. Карнавал (смеховая культура), если мы возвратимся к Бахтину, и был формой реализации данной культурной подсистемы. Одной из функций этой культуры является ее противопоставление высокой Culture, как бы выворачивание последней наизнанку, когда полярности комического и героического меняются местами.

В карнавале представители низовой культуры, все эти шуты, скоморохи и дураки, выходят на первый план, вре-



**Массовая культура  
противопоставляется высокой**

менно становясь героями культуры, показывая, как в зеркале, ее оборотные стороны. В этом смысле рок-культура в период ее расцвета в 1960–1970-х годах была типичной низовой культурой, которая чаще всего и проявлялась в виде карнавального действия,

правда, значительно усиленного новейшими средствами аудиовизуального воспроизведения, что позволяло репродуцировать образцы такой культуры на весь мир. Сегодняшняя коммуникационная ситуация создала совершенно иные предпосылки для реализации современного «карнавала». Прежде всего, необозримо усилился процесс тиражирования образцов ценностей массового сознания. В рамках локальных культур они могли бы навсегда остаться внутри данных систем, не выйдя наружу и, в свою очередь, может быть, даже не преодолев пространства одного города. В средние века четыре англичанина, даже если бы они исполняли популярные песни на улицах, например, такого города, как Ливерпуль, вряд ли бы стали известными или, по крайней мере, быстро известными жителям не только других стран, но и соседних городов. В современной ситуации благодаря новейшим аудиокоммуникационным средствам такого рода образцы могут стать известными всему миру почти сразу. Кроме того, технические возможности репродукции и интерпретации, например, музыкальных произведений позволяют сделать объектом массового потребления не только заведомые продукты массовой культуры, но и некоторые образцы высокой. Музыка Баха сама по себе не является гарантией того, что она не может быть (а точнее, уже есть) продуктом массовой культуры.

Итак, нарушается естественный баланс между высокой и низовой частями культуры, причем в современном коммуникационном мире господствовать начинает именно массовая культура, которая большинством людей на уровне обыденного сознания даже иногда воспринимается как официальная часть культуры. Культурная оппозиция



**В современном коммуникационном мире начинает господствовать именно массовая культура**

«низа», всегда выступавшая, по замечанию Кнабе, в форме плебейского протеста низовой культуры народных масс против «высокой» Культуры<sup>1</sup>, перешла в период своего господства, перестала носить ограниченный временем (праздниками) характер.

Исследователь в области социологии культуры

Л. Г. Ионин очень интересно обозначает эту ситуацию как «театр культурных форм». Современная общественная жизнь, по его мнению, подчинена театральным законам инсценировки. То есть некоторый факт обычной жизни той или иной группы людей (человека), который безразличен для большинства находящихся вне этой группы, путем сознательной инсценировки превращается в СОБЫТИЕ, «вызывающее если не всеобщую заинтересованность, то всеобщее осознание важности этого самого по себе с точки зрения практических жизненных интересов малозначимого факта»<sup>2</sup>. Развивая эту мысль, можно указать и на иные аспекты инсценировки. Так, например, не слу-

<sup>1</sup> Кнабе Г. С. Диалектика повседневности // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 21.

<sup>2</sup> Ионин Л. Г. Театр культурных форм // Человек. 1991. № 3. С. 57.

чайно появление телевизионной передачи типа «Куклы». Ведь любая кукла как феномен культуры заключает в себе смысл и значение эпохи и соответствующих отношений. Кукольные герои, таким образом, через современную смеховую форму закрепляются в сознании людей как действительные герои современной культуры. Более того, несмотря на жесткость высмеивания, политик в душе может обидеться, если его не изобразили как куклу, так как это означает, что он пока не стал героем.

Все вышеперечисленные моменты во многом и составляют содержание понятия «кризис или гибель культуры». То есть ощущается определенная диспропорция, разрушаются традиции и принятые связи. Общество, по выражению Ионина, «детрадиционализируется», и на первое место выходит повседневная культура. Однако это вовсе не повод для абсолютного пессимизма. Культура как система представляет собой диалектическое единство противоречивых сторон, находящихся в постоянном взаимодействии. Высокая культура обеспечивает преемственность, единство, создает систему ценностей, а другая часть культуры (не хочется обозначать это термином «низкая культура») обеспечивает саморазвитие системы, ее обновление.

*Принцип диалогичности*, о котором мы говорили выше применительно к диалогу между культурами, проявляется и как *внутренняя характеристика культуры*, как диалог ее подсистем. Этот диалог осуществляется внутри единого целого. Оппозиция «верхней» и «низовой» культуры является культурной оппозицией, не выходит за ее рамки. Поэтому он, несмотря на самые острые формы столкновения, сохраняет культуру, подразумевая право на существование обеих сторон.

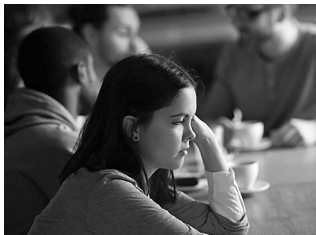
Таким образом, более верно говорить не о гибели культуры, а, как мы уже отмечали, об определенной диспропорции, которая образовалась во взаимоотношении двух ее частей, что породило в обществе ситуацию, когда «на глазах одного-двух поколений рядом с Культурой “с большой буквы” создается *особое культурное состояние, альтернативное по отношению к традиционному*»<sup>1</sup>.

Для такого состояния культуры характерны признаки «низовой» культуры с определенной заданностью создаваемых культурных объектов, их широкой тиражируемости и массовости потребления. В ее центре стоит так или иначе понимаемая повседневность как наивысшая культурная ценность, которая, в свою очередь, сопряжена с такими **формами** жизненного поведения, как достижение успеха любыми средствами, стремление к комфорту и т. д. Такое состояние культуры адекватно (нравится нам это или нет) определенной стадии цивилизации человечества и является продуктом естественноисторическим и не привнесено кем-то извне. Оно имеет глубокие внутренние мотивы, выражая собой в некоторых случаях протест против стереотипов и норм поведения, которые были характерны для предшествующего поколения. Смысл такой культуры — в самой позиции альтернативности. Это как бы зеркало высокой культуры, в котором отражаются отброшенные ею образования. Это своеобразная стадия затянувшегося карнавального шествия, которое превратилось в реальность.

---

<sup>1</sup> *Кнабе Г. С.* Диалектика повседневности // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 37.

Диспропорция, сложившаяся в культуре, конечно, не безобидна, особенно если она принимает затянувшийся характер, и люди, родившиеся в ней, уже не знают иной культуры. Самым важным следствием этой диспропорции становится господство идеи антикультуры как таковой, что



**Следствием диспропорции  
в культуре может стать  
«неприятие другого»**

на уровне индивидуального поведения реализуется как феномен *«неприятия другого»*: другого поведения, другой музыки, другой прически, другого человека в целом. Это и есть царство повседневности, которая «не всегда явно, но всегда внутренне отталкивает от себя любые подлинные ценности культуры и тогда, когда они растворены в обиходе молодежного общения, и тогда, когда они сосредоточены в консерваториях, музеях, произведениях искусства»<sup>1</sup>.

Это, в свою очередь, порождает агрессивность выразителей «высокой» или «низкой» культур по отношению друг к другу. Вместо традиционно толерантного отношения (признак традиционной культуры) агрессия, в том числе со стороны тех, кто сегодня себя относит к этой высокой культуре. Это лишь замыкает «высокую» культуру в ее эли-

---

<sup>1</sup> Кнабе Г. С. Диалектика повседневности // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 52.

тарных образцах и, в конечном счете, приводит к тому, что она понимаема все меньшим числом людей. Более плодотворно стимулировать внутрикультурный диалог между высшими и низшими элементами культуры. Это даст импульс для развития культуры в целом и преодоления тех образцов массовой культуры, которые выступают как антигуманные формы по своему внутреннему содержанию. «Демаркационная линия между живым и мертвым отделяет не традиционную культуру от альтернативной, а культуру как духовность от некультуры и бездуховности»<sup>1</sup>.

Таким образом, можно действительно говорить о кризисе культуры, но, уж конечно, не о ее смерти. Кризис ведь может быть и признаком выздоровления. И оснований для оптимизма здесь не меньше, чем для пессимизма. Прежде всего единое семиотическое пространство (семиосфера, по выражению Лотмана) не только оказывает интеграционное влияние на отдельные культуры, но и само испытывает влияние этих культур, если так можно выразиться, оно «окультуривается».

Возможно, мы оказались на том этапе истории, когда осуществляется глобальный переход к иной культуре, уходящей от своих локальных образцов и приближающейся к особому интеграционному образованию, которое не порывает с традиционными ценностями, но и учитывает новые реалии, например, связанные с иными средствами коммуникации. Кроме того, уход от локальных культур — это и отход от часто абсолютизируемых ценностей данного

---

<sup>1</sup> *Кнабе Г. С.* Диалектика повседневности // Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 53.



этноса, данного общества и переход к **ценностям**, которые носят общий характер для всего человечества. Человечество совместно начинает решать ряд проблем, и это поле совместной деятельности породит и иные структурные образования в культурной сфере.

Принцип признания другого в самом широком смысле (принцип толерантного отношения) – это не признак локальной, пусть и высокой, культуры, а, скорее, веяние нашего времени. Отрицая взаимопроникновение двух частей культуры в рамках единого целого (ее «двуединство», по выражению Кнабе), мы можем получить либо *суперэлитарную*, доступную лишь единицам культуру как особую закрытую для большинства систему символов, которая не будет развиваться, а значит, исчезнет. Либо же *моментальную* культуру, которая отвечает на сиюминутные запросы человека, реализует себя в заново создаваемой знаковой системе, не имеющей ничего общего с историей, а значит, так же быстро исчезающей вместе с исчезновением указанных запросов. Если допустить такую полярность, то критика одних в адрес элитарного как никем не понимаемого, и критика других в адрес массовой культуры по поводу ее антикультурности будет справедлива. Важно находиться в ситуации баланса, что позволит культуре развиваться, обогащая ее новыми ценностями на базе традиционных для человечества гуманистических ценностей.

#### **§ 4. Человек, культура и глобальные проблемы современности**

Человеческая деятельность по преобразованию природы и общества долгое время рассматривалась как нечто

локализованное либо пределами данного географического пространства (селение, город, страна), либо пределами Земли. Считалось, что преобразования здесь несут в себе лишь положительный заряд, так как способствуют более комфортной жизни людей на нашей планете. Однако очень быстро выяснилось, что это не так, что человек, общество являются частью более общих систем, а поэтому вмешательство в структурные связи данных систем чревато, в том числе, и негативными последствиями по отношению к человеку и человечеству в целом.

Один из первых, кто детально обратил внимание на данную проблему, был наш соотечественник В. И. Вернадский. Прежде всего, он стал рассматривать явление жизни на Земле не как оторванную от всего совокупность биологических процессов, но как особое живое вещество, которое является органической частью всей природы. Он вводит понятие биосферы и утверждает, что «каждый живой организм в *биосфере* – природный объект – есть живое природное тело. *Живое вещество биосферы есть совокупность живых организмов, в ней живущих*»<sup>1</sup>.

Таким образом, живое вещество как элемент системы «биосфера» является, в свою очередь, особой подсистемой, которая выполняет определенные биосферные функции. Это своеобразная «живая оболочка» планеты, которая участвует во взаимообмене с другими ее подструктурами путем передачи энергии, информации и т. п. Таким образом, жизнь не случайна, а представляет собой особое свойст-

---

<sup>1</sup> *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. М., 1977. С. 14.

во планеты на определенном этапе и при определенных условиях ее эволюции. «Живое вещество охватывает всю биосферу, ее создает и изменяет, но по весу и объему оно составляет небольшую ее часть. Косное, неживое вещество резко преобладает; по объему господствуют газы в большом разрежении, по весу твердые горные породы и в меньшей степени жидкая морская вода Всемирного Океана... Но геологически оно является самой большой силой в биосфере и определяет... все идущие в ней процессы и развивает огромную свободную энергию, создавая основную геологически проявляющуюся силу в биосфере... возможно, превышает все другие геологические проявления в биосфере»<sup>1</sup>. То есть жизнь – это не нечто случайное, а результат объективного развития природы, проявление определенной ступени ее эволюции, которая затем уже сама влияет на развитие планеты.

В свою очередь, внутри биосферы как сложной высокоорганизованной системы усиливаются процессы эволюции живого вещества, что приводит к становлению человека и общества. Эволюция же общества неизбежно приводит к становлению научной и технической форм освоения природы, которые уже сами по себе начинают выступать как мощнейший фактор эволюции, который оказывает влияние на природу. Таким образом, биосфера «переходит в *новое эволюционное состояние – в ноосферу*, перерабатывается научной мыслью социального человечества»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Вернадский В. И. Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. М., 1977. С. 16.

<sup>2</sup> Там же. С. 21.



**Разум становится действительно планетарной силой**

Происходит дальнейшее усиление влияния человечества на биосферу, а через нее — на всю планету в целом. Но поскольку человек — существо мыслящее, разумное, то ноосфера выступает как особое «царство Разума» (Вернадский) внутри биосферы. Таким образом,

Разум становится действительно планетарной силой, оказывающей (через науку, технику и т. д.) влияние на всю планету и Космос, мы как бы возвращаемся к античным представлениям и конкретно-научными способами обосновываем представление о «разумности мирового Космоса». Наука, «научная мысль есть часть структуры — организованности — биосферы и ее в ней проявления, ее создание в эволюционном процессе жизни является величайшей важности событием в истории биосферы, в истории планеты»<sup>1</sup>. Наука возникает как своеобразное посредствующее звено между человеком и биосферой, позволяя ему познавать не только непосредственно чувствами и ощущениями, но и посредством Разума, создающего приборы, строящего гипотезы и концепции, для которых нет никакого предела, и он может уже выходить даже за рамки биосферы.

---

<sup>1</sup> *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. М., 1977. С. 91–92.

Таким образом, человек стал фактором, влияющим на эволюцию биосферы, координируя и видоизменяя естественное (природное) ее развитие. Возникновение ноосферы должно заставить людей осознать ценность и значимость своего существования в природе, собственную способность влияния на нее. Человечество как проявление свойства разумности природы «должно исключить войны, невозможные без самоистребления при обладании мощными энергиями. В итоге ноосфера должна обеспечить автотрофность человечества, то есть освободить его от необходимости получать энергию от растительного и животного мира Земли»<sup>1</sup>.

Однако осознание человечества как планетарного фактора происходит, к сожалению, не только за счет позитивных аспектов его влияния на мир, свою планету, но и через целый спектр негативных последствий технологического пути развития, по которому идет человечество. Современная стадия развития культуры характеризуется тем, что общество осознает указанную ситуацию и начинает все более задумываться над решением такого рода глобальных проблем, чтобы исключить или хотя бы преуменьшить их негативное влияние на перспективы развития



**Глобальные проблемы невозможно решить на региональном уровне**

---

<sup>1</sup> Смирнов Н. Н., Титов В. Ф. Философия. М., 1998. С. 107.

мира. Причем глобальность такого рода проблем не позволяет их решать регионально (в масштабе одного или нескольких государств). Если, например, происходит загрязнение реки, которая протекает через несколько стран, то почти бессмысленными будут попытки ее очищения в одной из этих стран. Все страны должны действовать сообща. Если возникает некая болезнь, которая способна распространяться на другие точки Земли, например СПИД, то понятно, что борьба с нею должна вестись всем научным сообществом мира, и т. д. Все это приводит к осознанию ответственности как отдельного человека, отдельных стран, так и человечества в целом за будущее мира и к становлению особого глобального типа мышления, которое не может базироваться лишь на традиционных культурных ценностях, опирающихся, прежде всего, на локальные этнические принципы. Таким образом, можно определить глобальные проблемы как такие, которые по своему масштабу могут повлиять на развитие всего человечества в целом и решение которых, в свою очередь, требует также участия всего разумного потенциала человечества.

К глобальным проблемам относятся, прежде всего, экологические проблемы, которые связаны с оценкой перспектив развития человечества в условиях глобального загрязнения окружающей среды, перенаселения, ухудшения генетического фонда человечества (нарастание ряда наследственных болезней типа синдрома Дауна и т. д.), угрозы ядерной катастрофы или химического отравления, как в результате возможных войн, так и в результате аварий атомных станций или химических предприятий. Сюда же относятся проблемы, связанные с ухудшением качества

земли (эрозия почвы, вырубка лесов, иссушение крупных водных бассейнов), проблемы, связанные с урбанизацией и ростом городов. Таким образом, перед человечеством во весь рост встает реальная проблема выживания. Причем, поскольку весь этот комплекс проблем носит глобальный характер, механизм их развития уже запущен. Поэтому речь идет не просто о неспешных теоретических спорах и разработках различных концепций, так сказать, в «лабораторных условиях», а об их решении в ситуации кризиса, в условиях относительно ограниченного времени и научно-технических средств. Можно провести аналогию с попытками людей предотвратить надвигающуюся аварию, допустим, поезда, находясь внутри этого поезда. Время ограничено, средств мало, и необходимо в этих условиях выработать оптимальные решения от полного спасения всех и предотвращения аварии (как идеальный случай) до частичного решения проблемы и спасения хотя бы части людей.

Особенность данной ситуации заключается также в том, что лишь критика научно-технического прогресса, который по своим результатам действительно приводит к некоторым негативным последствиям на уровне использования его достижений обществом, является глубоко ошибочной и опасной, так как решить возникшие проблемы можно лишь с помощью науки. Поэтому возникает еще одна особенность современной стадии развития культуры — это выработка интегральных (основанных на ценностях научного, философского, религиозного и др.) подходов к оценке достижений науки и разработка ограничений в использовании ее результатов, вплоть до их запрещения (вспомним хотя бы ряд законодательных решений в ряде

стран по поводу запрета использования метода клонирования применительно к человеку).

Не имея возможности подробно перечислять все глобальные проблемы и намечаемые пути решения, сошлемся на одного из известнейших авторитетов в этой области, специалиста в области управления, стоявшего во главе знаменитого Римского клуба (в котором разрабатывались сценарии развития человечества и пути решения глобальных проблем), Аурелио Печчеи, который попытался выделить генеральные стратегии действий человечества в данных условиях.

Он писал, что «указанные проблемы или цели по самой своей природе будут усиливать сознание того, что только глобальный подход... может обеспечить путь к решению проблем, стоящих перед человечеством. Ибо они, бесчисленными нитями сцепленные и связанные между собой, образуют нечто вроде единой системы, охватывающей и опутывающей весь мир»<sup>1</sup>. Решение этих глобальных проблем неизбежно потребует создания особого «генерального штаба человечества», который должен определить стратегии использования знаний для предотвращения глобальных катастроф. Соответственно, можно определить шесть наиболее важных целей корректировки развития человечества.

1. Необходимо установить контроль за «внешними пределами» роста человечества. Это означает приостановку хищнической эксплуатации Земли, которая как любое материальное образование имеет пространственные, времен-

---

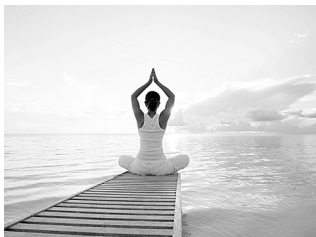
<sup>1</sup> Печчеи А. Человеческие качества. М., 1985. С. 295.



ные, энергетические ограничения, и ее ресурсы не бесконечны. Вмешательство человека ведет к последствиям глобального характера, влияющего уже сейчас на климат Земли, изменение ее положения в Космосе в результате использования мощных энергий и т. д.

2. Необходимо исходить из понимания «внутренних пределов» роста. То есть речь идет о том, что и собственно человеческие характеристики индивида (физические, психологические, генетические) не беспредельны. Так, например, сегодня человек испытывает колоссальные стрессовые перегрузки, связанные с увеличением объема перерабатываемой им информации, что приводит к различного рода болезням. Человек как биологический вид все в большей степени борется с болезнями искусственным способом, а значит, ставит себя в зависимость от производства и потребления лекарств, витаминов и т. д., что разрушает его адаптационные (связанные с биологической выживаемостью) возможности. В связи с этим мы должны знать наши внутренние умственные, физические и биологические резервы и методы их совершенствования, чтобы противостоять напряжению и стрессам.

3. Важнейшей задачей выступает также сохранение культур. Под воздействием развитых индустриальных государств человечество стоит перед



**Человеку необходимо знать  
свои внутренние резервы и методы  
их совершенствования**

угрозой потери национальной самобытности менее развитых в индустриальном плане стран. На наших глазах уже исчезли и продолжают исчезать целые культуры. Поэтому необходима выработка правовых мер по защите культур и культурного наследия человечества, взятие под международный контроль наиболее важных продуктов человеческой культуры.

4. Веянием времени, что еще раз подтверждает сегодняшнее создание единой Европы, становится задача создания мирового сообщества как особой целостности, что позволит осуществлять контроль за более равномерным развитием всех стран. Лишь в рамках мирового сообщества станут возможными действительная координация человеческих усилий и недопущение локальных и глобальных кризисов, войн и катастроф.

5. Человечество должно оптимизировать среду своего обитания. Это означает, прежде всего, учет прироста населения в масштабах планеты, причем, прежде всего, за счет недостаточно развитых стран, что неизбежно потребует сознательного перераспределения продуктов. Сюда же можно отнести и проблему переселений больших масс людей в другие страны в результате войн, политической ситуации или иных причин. Для ряда стран, например ФРГ, США, России (за счет беженцев из стран СНГ), это уже стало насущной проблемой.

6. И, наконец, следующая задача – это оптимизация производственной системы, которая должна обеспечить относительно «бескризисное» экономическое развитие стран. В этом плане необходимо научное решение проблемы бюджета разных стран, в частности сочетание выде-

ляемой доли на вооружение, культуру и образование, социальную сферу и т. д.

Таким образом, подводя общий итог, можно сделать вывод, что в настоящее время происходит резкое увеличение значения человеческого фактора в культуре, а всего человечества как планетарного фактора развития Земли и Космоса. Это постепенно приводит к осознанию фактора разумности устройства бытия и сознательного использования этой разумности.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

|  |     |
|--|-----|
| <b>Введение. ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ</b> . . . . .   | 3   |
| § 1. Мироззрение, его сущность, структура<br>и основные типы . . . . .   | 3   |
| § 2. Философское мировоззрение, предпосылки<br>его возникновения и отличие от иных форм<br>мировоззрения . . . . .                   | 6   |
| § 3. Сущность философских проблем. Функции<br>философии. Место философии в системе культуры. . .                                     | 13  |
| § 4. Соотношение истории и теории философии.<br>Предмет истории философии. . . . .   | 18  |
| <b>Раздел 1. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.</b> . . . . .  | 29  |
| Глава 1. Возникновение философии: от мифа к логосу . . .   | 29  |
| Глава 2. Античная и средневековая философия . . . . .  | 56  |
| § 1. Античная философия . . . . .  | 56  |
| § 2. Средневековая философия . . . . .   | 72  |
| Глава 3. Философия эпохи Возрождения и Нового времени .  | 86  |
| Глава 4. Классическая немецкая философия . . . . .   | 103 |
| Глава 5. Философия марксизма . . . . .   | 120 |
| Глава 6. Русская философия XIX – начала XX в. . . . .  | 139 |
| <b>Раздел 2. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ<br/>    СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ</b> . . .   | 175 |
| Глава 1. Сциентизм в западной философии<br>(феноменология, позитивизм, прагматизм,<br>постпозитивизм, критический рационализм) . . . | 179 |

---

|   |            |
|---|------------|
| Глава 2. Антисциентизм в современной западной философии (неокантианство, экзистенциализм, персонализм) . . . . .        | 200        |
| Глава 3. Коммунологические тенденции в современной западной философии (между герменевтикой и постмодернизмом) . . . . . | 216        |
| <b>Раздел 3. ФИЛОСОФИЯ БЫТИЯ: ПОЗНАНИЕ, ЧЕЛОВЕК, КУЛЬТУРА . . . . .</b>   | <b>251</b> |
| Глава 1. Бытие и его фундаментальные свойства . . . . .   | 251        |
| § 1. Понятие бытия. Основные формы бытия. . . . .   | 251        |
| § 2. Проблема субстанции в философии . . . . .  | 253        |
| § 3. Понятие движения . . . . .   | 265        |
| § 4. Пространство и время как философские категории . . . . .   | 269        |
| § 5. Сознание, его происхождение и сущность . . . . .   | 277        |
| § 6. Проблема единства мира . . . . .   | 280        |
| Глава 2. Познание . . . . .   | 285        |
| § 1. Проблема познаваемости мира . . . . .  | 285        |
| § 2. Субъект и объект познания. Чувственное и рациональное познание . . . . .   | 292        |
| § 3. Истина . . . . .   | 299        |
| § 4. Научное познание, его специфика. Метод и методология. . . . .  | 302        |
| Глава 3. Общество как объект философии. . . . .   | 308        |
| § 1. Понятие общества как системы . . . . .   | 308        |
| § 2. Типы деятельности и подсистемы общества . . . . .  | 315        |
| § 3. Общество как функционирующая система . . . . .   | 326        |
| § 4. Общество и история. Философия истории . . . . .  | 332        |

---

|   |     |
|---|-----|
| Глава 4. Человек . . . . .  | 354 |
| § 1. Соотношение природного и социального<br>в историческом и индивидуальном развитии<br>человека . . . . . | 354 |
| § 2. Проблема необходимости и свободы личности . . . . .  | 362 |
| § 3. Предназначение человека.<br>Проблема жизни и смерти. . . . .   | 366 |
| Глава 5. Ценности . . . . .   | 374 |
| § 1. Целеполагание, нормы, ценности . . . . .   | 374 |
| § 2. Виды ценностей. . . . .  | 378 |
| § 3. Ценности и оценка. Переоценка ценностей . . . . .  | 380 |
| Глава 6. Культура как объект философского<br>исследования. . . . .  | 383 |
| § 1. Культура и цивилизация: дискуссии и основные<br>подходы. . . . .                                       | 383 |
| § 2. Культура как система. Диалог культур. . . . .  | 391 |
| § 3. Кризис или развитие культуры? Понятие массовой<br>культуры . . . . .                                   | 402 |
| § 4. Человек, культура и глобальные проблемы<br>современности . . . . .                                     | 417 |