

Министерство связи и информатизации Республики Беларусь  
Республиканское унитарное предприятие  
«Центр цифрового развития»  
(Государственное предприятие «ЦДР»)

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ РЕГИСТР ИНФОРМАЦИОННЫХ РЕСУРСОВ

## СВИДЕТЕЛЬСТВО

О ГОСУДАРСТВЕННОЙ РЕГИСТРАЦИИ ИНФОРМАЦИОННОГО РЕСУРСА

№ 1142437455 от 06.02.2024 г.

о включении в Государственный регистр информационного ресурса

**Учебно-методический комплекс по учебной дисциплине «История философии» для специальностей: 1-23 01 04 Психология; 1-03 04 03 Практическая психология**

Владелец информационного ресурса

**Учреждение образования "Белорусский государственный педагогический университет имени Максима Танка"**

Автор информационного ресурса

**Кузнецов Виталий Владимирович**

Заместитель директора

М.П.



С.А. Шнипов

Учреждение образования «Белорусский государственный педагогический университет имени Максима Танка»

Исторический факультет

Кафедра социально-гуманитарных дисциплин

(рег. № 30/15/3-37-2023)

СОГЛАСОВАНО

Заведующий кафедрой

С.В.Зенченко  
2023 г.

СОГЛАСОВАНО

Декан исторического факультета

С.П.Шупляк  
2023 г.



УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ КОМПЛЕКС ПО УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЕ

«ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ»

1-23 01 04 Психология;

1-03 04 03 Практическая психология

Составитель:

Кузнецов В.В. доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин исторического факультета БГПУ, кандидат философских наук, доцент.

Рассмотрен и утвержден  
на заседании Совета БГПУ

« 30 » 11 2023 г. протокол № 3

# СОДЕРЖАНИЕ

<b>Пояснительная записка .....</b>	<b>4</b>
<b>I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ .....</b>	<b>6</b>
Тема 1. Философия в исторической динамике культуры.....	6
Тема 2. Генезис философии.....	11
Тема 3. Особенности исторического развития восточной философии (философия Древней Индии и Древнего Китая) .....	12
Тема 4. История античной философии.....	14
Тема 5. Основные этапы развития средневековой философии .....	15
Тема 6. Роль философии эпохи Возрождения и поздней схоластики (XIV – нач. XVI вв.) в идейной подготовке великих научной и социальных революций в Европе (20-е годы XVI – первая половина XVII вв.).....	16
Тема 7. Новоевропейская философия XVII–XVIII вв. Формирование и развитие естественно-правовой парадигмы социального знания .....	18
Тема 8. История Западной философии конца XVIII – начала XX вв. Формирование и развитие культуро-исторической парадигмы социального знания.....	20
Тема 9. Философия и национальное самосознание .....	23
Тема 10. Кризис современного техногенного общества и его осмысление в философии XX – начала XXI вв. ....	24
<b>II. ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ .....</b>	<b>28</b>
Тематика семинарских занятий, тексты и задания к ним .....	28
<b>III. КОНТРОЛЬ ЗНАНИЙ.....</b>	<b>249</b>
Перечень вопросов к зачету .....	249
<b>IV. ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЙ РАЗДЕЛ .....</b>	<b>251</b>
4.1. Учебная программа .....	251
4.2. Литература .....	276

## Пояснительная записка

Учебно-методический комплекс по дисциплине «История философии» ставит своей **целью** приобщение студентов к богатейшему наследию философской мысли человечества. Среди философских дисциплин история философии имеет особое значение. Ее изучение способствует расширению рамок репродуктивного и продуктивного освоения студентами окружающего их мира, интенсифицирует поле информации и тем самым увеличивает спектр осознания самоценности творческих начал, самоактуализации себя как личности.

Данной целью обусловлены основные **задачи** дисциплины:

- изучение содержания и динамики философского творчества в общекультурном контексте, взаимосвязи его эволюции с логикой развития мировой и отечественной духовной культуры;
- формирование творческого отношения к духовному наследию человечества и гуманистических ориентиров деятельности;
- развитие навыков самостоятельного философского мышления и осмысления современных социальных, духовных реалий на началах гражданственности и патриотизма.

Изучение учебной дисциплины «История философии» должно обеспечить формирование у студента предметных и операциональных философских компетенций.

В результате изучения данной учебной дисциплины студент должен **знать:**

- содержательные особенности периодов становления и концептуальные основы направлений в истории философской мысли;
- основные категории историко-философского знания;
- ведущих представителей истории мировой и белорусской мысли;

Операциональные философские компетенции студента предполагают, что он должен **уметь:**

- характеризовать специфику философского знания;
- определять социокультурную обусловленность философского процесса;
- характеризовать основные философские категории, проблемы и понятия;
- оценивать место и роль философии в социокультурной динамике;
- анализировать специфику различных философских подходов;
- определять связь философии с практикой.

В соответствии с вышеуказанными целью и задачами студент при освоении учебной программы по дисциплине «История философии» должен *владеть*:

- навыками анализа и интерпретации философских текстов;
- культурой философской аргументации и полемики;
- качествами философско-мировоззренческой толерантности и гражданственности.

**На изучение учебной дисциплины «История философии» в соответствии с учебным планом дневной формы получения образования отводится 72 часа (2 з. е.), из них 34 часа – аудиторные, которые распределяются по следующим видам учебных занятий: лекции – 22 часа, семинарские занятия – 12 часов. На самостоятельную работу отводится 38 часов. Форма контроля в 5 семестре – зачет.**

На изучение учебной дисциплины «История философии» в соответствии с учебным планом заочной формы получения образования отводится 10 часов, из них 8 часов – лекции, семинарские занятия – 2 часа. Форма контроля на 4 курсе – зачет.

# I. ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ

## Тема 1. Философия в исторической динамике культуры

- 1.1. Проблема определения понятия философии. Философия как сущностная характеристика бытия человека.
- 1.2. Философия как феномен культуры. Основные функции философии.
- 1.3. Философия и другие формы культуротворчества.
- 1.4. Формирование системы современного философского знания. Место истории философии в этой системе. Основные задачи истории философии.
- 1.5. Основные недостатки современных концепций исторического развития общества. История человечества с точки зрения коэволюции природы и общества.
- 1.6. Этапы развития общества и исторические типы мировоззрения. Понятие парадигм социального и естественнонаучного знания. Роль философии в развитии (смене парадигм) социального и естественнонаучного знания.

\*\*\*

\*\*\*

\*\*\*

Трудности определения понятия философии. Невозможность определения понятия философии через сравнение ее с другими сферами духовной жизни человека (наукой, религией, искусством). Невозможность определения философии через историю философии. Философия понимается и определяется человеком через его собственное философствование, т. е. через размышление о смысле собственной жизни. Ошибочность обыденного представления о философии как чего-то чуждого жизни человека. Поскольку только человеку свойственно задаваться вопросом о смысле собственной жизни, то философия является сущностной характеристикой человеческого бытия. Личностный характер философствования и социальные стандарты культуры.

Применение в XX веке продуктивной аналогии между биокодами, закрепляющими наследственную информацию организмов, и социокодами, закрепляющими накопленный социально-исторический опыт, в результате синтеза знаний (генетика, теория информации, теория систем, семиотика, история, антропология, психология и лингвистика). Понимание человека как существа, бытие которого определено сложным взаимодействием двух типов программ (кодов): генетических, представленных геномом, и надбиологических – социокодом.

Интегральное понятие культуры в работах В.С. Стёпина как синтез различных подходов (деятельностный, аксиологический, семиотический и др.) к ее исследованию.

Система активности человека как социального существа: деятельность, поведение, коммуникация (общение). Культура как система ценностей, целей, норм, определяющих активность человека как социального существа. Культура как социокод воспроизводства социальной активности человека. Гуманитарные науки как выявление норм, ценностей и правил, управляющих разными сферами социальной активности человека. Иерархическое строение этих норм, ценностей и правил. Понятие универсалий культуры (категорий культуры, мировоззренческих универсалий): онтологии (обобщенные представления о мире, понятия «природа», «пространство», «время» и др.), смысложизненные ориентиры, способы упаковки и трансляции социального опыта, понятия личности, деятельности, истины, добра и зла, справедливости, красоты и т. д.

Возникновение новых форм активности человека как причина кризиса устоявшихся смыслов универсалий культуры и мировоззренческих ориентаций.  
***Философия как рефлексия над мировоззренческими универсалиями культуры, обеспечивающая динамику ее развития.***

Данное определение понятия философии связывает ее социальную значимость с представлением о философии как сущностной характеристики бытия человека. По сути, и великий мыслитель, создающий грандиозную философскую систему, и «простой» человек, задумывающийся о смысле собственной жизни, ставят и решают одни и те же вопросы. Отличие между ними заключается лишь в том, что великий мыслитель, ставя перед собой эти вопросы, не удовлетворяется расхожими ответами на них, которые содержатся в культуре его времени, критически осмысливает основания доминирующей культурной традиции, в результате которой происходит изменение смыслов универсалий культуры, проясняются альтернативные пути развития человеческого общества. Вот почему острая потребность в философии возникает всякий раз в переломные периоды истории, когда перед обществом открываются неизведанные пути его дальнейшего развития.

Философские категории как результат рефлексии над универсалиями культуры. Язык философии: в процессе рефлексии над мировоззренческими универсалиями философия схематизирует и упрощает их, превращает в особые идеализированные (абстрактные) объекты, в понятия (содержание своих категорий), где часто исчезает вся полнота эмоциональных переживаний мира, а упор делается скорее на структуру понимания и осмысления мира. Таким

образом, происходит формирование различий в смысловых значениях одинаковых терминов, обозначающих мировоззренческие универсалии или соответствующие философские категории. Отличие философского мышления от обыденного сознания и здравого смысла: «то, что здравому смыслу эпохи представляется само собой разумеющимся, философия проблематизирует; она выявляет универсалии культуры, выясняет их смыслы, выносит их на суд разума, критически анализирует и порождает их новые смыслы» (В.С. Стёпин) Хотя философия дана как сущностное свойство бытия человека, развитие этого свойства возможно только через понимание и разрешение проблем, стоящих перед каждым этапом культурного развития человечества.

Из определения философии как рефлексии над мировоззренческими универсалиями культуры вытекают основные функции философии:

1. Систематизация и синтез всех форм знаний о мире и социальной активности человека на определенном этапе исторического развития человечества и на основе этого синтеза выявление смыслов универсалий культуры этого этапа.

2. Критика старых смыслов универсалий культуры.

3. Обоснование новых смыслов универсалий культуры, определяющих ее дальнейшее развитие.

Сложные отношения между философией и религией в истории общества. Единство вопросов решаемых философией и религией. Догматический характер религии и вопрошание философии. Значение философии для построения теологических учений, с точки зрения Н.А. Бердяева. Трагичное положение верующего философа перед лицом социально организованной религии. Необходимость диалога между религией и философией для развития философского знания и религиозной веры. Сестринское отношение философии и искусства, с точки зрения М. Хайдеггера. Искусство решает в специфически образно-эмоциональной форме те же задачи, которые решает философия в понятийно-логической форме. Использование философами образно-эмоционального языка искусства в переломные эпохи кризиса старых форм рациональности (Ф. Ницше, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр). Необходимость критической рефлексии философа для предотвращения метаморфозы искусства в духовный наркотик в условиях кризиса современной техногенной цивилизации.

Роль философии в развитии морали.

Синонимичность понятия наука и философия в философской концепции Платона. Реформирование системы знаний о мире Аристотелем: выделение

частных «философий» (отдельных научных дисциплин) и первой философии (метафизики). История науки как процесс отпочкования от философии новых научных дисциплин.

Современные представления о структуре философского знания. Основные философские дисциплины: онтология (учение о бытии), гносеология (учение о познании), философская антропология (учение о человеке), социология или социальная философия (учение об обществе). Дополнительные философские дисциплины: этика, эстетика, философия языка, философия науки и т. д. Представление о философии в ранней греческой философии. Реформирование системы философского знания Аристотелем. Концепция метафизики. Научная революция второй половины XVI – XVII в. Появление понятия онтологии. Коперниканский переворот в философии И. Канта. Концепция гносеологии. Критика панлогизма Г. Гегеля Л. Фейербахом и С. Кьеркегором – формирование философской антропологии. Концепция исторического развития общества (К. Маркс и О. Конт). Формирование социологии (социальной философии) как автономной философской дисциплины. Основные направления философской мысли XX в. Центральное место истории философии в системе современного философского знания.

Если философия определенной эпохи — это рефлексия над универсалиями культуры этой эпохи, то задачей истории философии является рефлексия над всем процессом развития универсалий культуры и их смыслового содержания. Значение истории философии в системе современного философского знания.

Отличие истории философии от истории науки. В отличие от шедевров научного творчества, шедевры философии (как и шедевры искусства) не теряют своего значения, поскольку великие мыслители ищут ответы на вечные вопросы, стоящие перед человеком. Поэтому процесс изучения истории философии заключается не только в понимании концепций мыслителей прошлого, но и в своеобразном диалоге с ними по поводу вечных проблем философии.

Что дает изучение истории философии: а) изучающий историю философии в сокращенном виде осваивает многообразные исторические смыслы универсалий культуры, генезис основных понятий человеческого мышления. Без такого освоения невозможно мыслить на уровне современной эпохи так же, как и невозможно появление на свет человеческого организма без его эволюции в лоне матери; б) история философии необходима для изучения

глубинных источников кризиса современной цивилизации, а, следовательно, и в нахождении путей его преодоления.

Зависимость исторических концепций от парадигмы социального познания.

Формирование концепций современного технологического детерминизма в социальной мысли XX в. Социокультурные предпосылки концепций технологического детерминизма: 1) превращение науки в производительную силу общества; 2) сокращение временных промежутков между фундаментальными научными открытиями и разработками на их основе новых технологий; 3) идеологическая борьба против марксизма.

Концепция единого индустриального общества Р. Арона. Теория стадий экономического роста У. Ростоу. «Компьютерная революция» конца XX в. и формирование концепции информационного, постиндустриального общества Д. Белла. Принципиальные недостатки концепций технологического детерминизма: 1) представления об автоматизме общественного прогресса в связи с прогрессом в области техники; 2) игнорирование опасных последствий развития техники в условиях современного капитализма – сциентизм, технократические утопии, опасность информационного тоталитаризма; 3) игнорирование проблем, связанных с экологическим кризисом.

Разочарование в идее прогресса в философии XX в. Социокультурные предпосылки кризиса идеи прогресса. Концепции цивилизационного подхода к истории человечества как выражение этого кризиса. Отличительны черты концепций цивилизаций О. Шпенглера, А. Тойнби, П. Сорокина. Концепция «столкновения цивилизаций» С. Хантингтона как идеологическое оправдание консервативной международной политики современного Запада. Принципиальные недостатки цивилизационного подхода к истории общества: 1) идеалистический характер концепций цивилизационного подхода к истории; 2) отказ от единства исторического развития человечества во многих теориях цивилизаций; 3) резко выраженный консерватизм во взглядах на общество.

Критика концепций технологического детерминизма и цивилизационного подхода к истории в работах В.И. Вернадского. Идейные источники концепции коэволюции природы и общества. Варианты современных концепций коэволюции в отечественной и зарубежной социальной философии.

Процесс коэволюции природы и общества как процесс социализации стихийных сил природы. Этапы развития общества с точки зрения коэволюции: 1) социализация биопсихической энергии человека (процесс возникновения человека и общества); 2) социализация энергии живой природы (появление

земледелия и скотоводства) – возникновение аграрно-традиционного общества;  
3) социализация космических сил природы (пара, электричества, химических реакций, ядерной энергии) – формирование и развитие техногенного общества. Взаимосвязь концепции коэволюции с принципом глобального эволюционизма.

Понятие мировоззрения. Взаимосвязь универсалий культуры и мировоззрения. Философия как теоретическое ядро мировоззрения.

Пограничные ситуации в истории человечества и философия.

Взаимосвязь этапов развития общества и исторических типов мировоззрения: мифологического, космоцентрического, теоцентрического и научного. Исторические типы мировоззрения в сравнении с массовым и индивидуальным сознанием.

Роль Т. Куна в формировании концепции научной революции. Научная революция как смена парадигм научного знания. Проблема определения понятия парадигмы научного знания в современной философии.

Особенности развития социально-гуманитарного знания и естествознания в архаическом и аграрно-традиционном обществах: зачаточные элементы естествознания и развитые формы социально-гуманитарного знания. Поэтому в условиях доминирования мифологического, космоцентрического и теоцентрического мировоззрения можно говорить лишь об эволюции донаучных форм естествознания: эмпирические знания, восточная преднаука, античная и средневековая метафизика природы и о парадигмах социально-гуманитарного познания – мифологическая, космоцентрическая и теоцентрическая.

Избыточность содержания философии для развития науки, поскольку философия является рефлексией над универсалиями всей культуры, а наука является одним из ее феноменов. Роль философии в становлении предпосылок научной рациональности до начала Нового времени. История новоевропейской философии как идейная подготовка великих социальных и научных революций и процесс осмысления их итогов и результатов. Взаимосвязь философских концепций, парадигм естествознания и социального знания, великих проектов модерна и идеологий.

## **Тема 2. Генезис философии**

2.1. Архаическое общество как социальная основа существования и функционирования мифологического мышления.

2.2. Особенности и функции мифологического мышления.

2.3. Социокультурные предпосылки кризиса мифологического мышления и возникновение философии.

2.4. Мифологическое мышление и современность.

\*\*\*                      \*\*\*                      \*\*\*

Мифология как общая для всех народов стадия развития духовной жизни общества. Архаическое общество как социальная основа существования и функционирования мифологического мышления. Содержание мифов. Особенности мифологического мышления: 1) синкретизм форм общественного сознания; 2) отсутствие четких граней между естественным и сверхъестественным; 3) образный язык мифа; 4) характерные особенности миропонимания: магия, тотемизм, анимизм; 5) отсутствие каузального объяснения действительности и антропоморфическое объяснение природных процессов; 6) отсутствие верификаций истинности и ее доказательств в мифе; 7) отсутствие логической связи мифологических сказаний в архаическом обществе.

Мифологическое мышление как способ познания и самопознания архаического общества и как способ укрепления единства рода. Играет прогрессивную роль в становлении человеческого общества. Развитие мифологического мировоззрения.

Социокультурные предпосылки кризиса и разложения мифологического мышления: а) неолитическая революция и возникновение аграрно-традиционного общества; б) разложение первобытного рода и формирование гидравлических древневосточных цивилизаций; в) рационализация духовной жизни: возникновение граней между естественным и сверхъестественным.

Особенности религиозно-мифологического мышления ранних древневосточных цивилизаций: упорядочивание мифологических сказаний, формирование иерархии богов. Миф как легитимизация зарождающегося социального неравенства.

Оживление мифологического мышления в переломные периоды исторического развития человечества при смене исторических смыслов универсалий культуры. Подверженность современного массового сознания мифологическим стереотипам. Растущая опасность стереотипов мифологического мышления в современную эпоху.

### **Тема 3. Особенности исторического развития восточной философии (философия Древней Индии и Древнего Китая)**

3.1. «Осевое время» и социокультурные предпосылки формирования китайской, индийской и древнегреческой философии: общее и особенности.

3.2. Восточная философия как образец философского мышления аграрно-традиционного общества.

3.3. Характерные черты Восточной философии.

3.4. Наследие Восточной философии.

\*\*\*

\*\*\*

\*\*\*

«Осевое время» и социокультурные предпосылки формирования китайской, индийской и древнегреческой философии: общее и особенности. Особенности западной и восточной философии с точки зрения современной компаративистики.

Понятие бытия и небытия в восточной и западной философии. Дуализм субъект-объектных отношений в западной философии и его отсутствие в философии Востока. Экстравертность западного мышления и интровертность восточной мысли. Понятие истинности суждения в западной и восточной философской мысли. Интуитивизм восточной философии и рационализм философии Запада.

Теоретичность Запада и практицизм Востока. Активизм западной и отрешенность восточной философии. Отличия учений о человеке. Преемственность и традиционализм в развитии философии на Востоке и борьба идей в философии Запада. Недостатки современной философской компаративистики.

Понятие космоцентрического типа мировоззрения и космоцентрической парадигмы социального знания: политеистические религиозные представления; природа, общество и человек рассматриваются как органические элементы космического целого, управляемого общим Законом (Дао, Карма, Логос); циклический характер развития и функционирования общества; акцент на вечности социальной иерархии укорененного в иерархии и порядке космического целого.

Особенности восточного преднаучного естествознания: 1) отсутствие обобщающих научных теорий; 2) акцент на решение прикладных задач; 3) традиция как основа знания; 4) кастовая наследственность в овладении знанием; 5) неразвитость критической рефлексии над процессом познания; 6) отсутствие рациональной аргументации и обоснования знания, ориентация на авторитет.

Практические следствия развития восточной и западной философии: китайской – техника взаимоотношений между людьми; индийской – техника контроля личности над своими психическими переживаниями; западной –

техника покорения сил природы и их превращение в силы самого человеческого общества.

Победа в XIX — XX в. западной модели техногенного общества. Кризис современного техногенного общества и необходимость усвоения наследия Восточной философии: 1) совершенная система психотехники; 2) принципы гармонии между интересом личности и общества; 3) минимизация воздействия человека на окружающую природную среду.

## **Тема 4. История античной философии**

4.1. Основные особенности формирования античной культуры и общества.

4.2. Основные школы досократического этапа развития античной философии.

4.3. Классическая античная философия.

4.4. Школы эллинистического этапа развития античной философии.

\*\*\*                      \*\*\*                      \*\*\*

Особенности формирования древнегреческой цивилизации. Древнегреческий полис как социальное основание развития философии в Древней Греции. Натурфилософские ориентации досократической философии. Достижения натурфилософии досократической философии: постановка проблемы первоначала всего сущего (милетская школа), концепция теоретического знания (Анаксимандр), идеи числовой гармонии мира (Пифагор), идеи диалектического развития природы и общества (Гераклит), концепция единства бытия и мышления (Парменид, Зенон Элейский), теория атомизма (Левкипп, Демокрит). Роль натурфилософов в развитии европейской научной мысли.

Расцвет афинской полисной демократии и школа софистов. Сократический поворот в развитии античной философии. Основная проблема классической древнегреческой философии отличие эпистеме (знания) от докса (мнение). Платон (427–317 гг. до н. э.) – родоначальник европейского идеализма. Учение об идеях. Учение о познании. Этика Платона и его социально-политическое учение.

Аристотель (384–322 гг. до н. э.). Жизнь и творчество. «Метафизика» Аристотеля. Учение о познании. Взгляды на государство и общество. Этика и эстетика Аристотеля.

Упадок классического древнегреческого полиса и основные школы эллинистического этапа развития античной философии: стоицизм, скептицизм, эпикуреизм.

Кризис античной цивилизации III — V вв. н. э. Античный неоплатонизм (Плотин, Порфирий, Прокл) и превращение философии в теологию.

Достижения античной философии: 1) формирование теоретических оснований научного знания, частные науки как следствия общей теории (идея метафизики); 2) критическое отношение к традициям, опыт философских дискуссий; 3) философские школы как прообраз будущих научных школ; 4) формирование первых научных систематик (система знания Аристотеля).

Теоретическая созерцательность античной философии и науки. Отсутствие экспериментального естествознания. Социокультурные причины созерцательности античной философии.

## **Тема 5. Основные этапы развития средневековой философии**

5.1. Возникновение христианства как духовная революция античного общества.

Трансформация христианства в эпоху поздней Римской империи.

5.2. Социокультурные условия и этапы развития средневековой философии.

5.3. Геоцентрический тип мировоззрения и геоцентрическая парадигма социального знания в системе схоластической философии.

\*\*\*                      \*\*\*                      \*\*\*

Возникновение христианства как духовная революция античного общества. Христианство как синтез восточной религиозной мысли и поздней античной философии. Значение христианства в развитии философии: 1) идея бесконечности (монотеистическое понятие Бога) против идеи конечности космоса античных мыслителей; 2) разграничение *natura naturata* (Бог-творец) и *natura naturans* (сотворенная природа) против единства и всеобщей одушевленности космоса в космоцентрическом мировоззрении; 3) идея человека как венца творения против идеи человека как части космического целого в античной философии; 4) идея векторной направленности истории против идеи истории как круговорота в космоцентризме; 5) идея равенства людей перед Богом против идеи космической иерархии и природного неравенства людей в космоцентрическом мировоззрении.

Роль христианства в духовной жизни средневековой Европы. Геоцентрический тип мировоззрения и геоцентрическая парадигма социального знания.

Апологетика и патристика II — V вв. как начальный этап формирования и развития средневековой философии. Роль Аврелия Августина в формировании средневековой философии.

Особенности развития средневековой схоластики в VI — X вв. Этап «высокой» схоластики XI — XIII вв. Проблема соотношения веры и разума в средневековой философии. Философия Фомы Аквинского как высшее достижение средневекового философского мышления. Метафизика Фомы Аквинского и его учение о познании. Доказательства бытия Бога.

Проблемы средневековой философии: характеристика понятия «Бог», соотношение веры и разума, природа универсалий.

Характерные черты научной мысли эпохи средневековья: 1) универсализм, 2) символизм, 3) иерархизм, 4) телеологизм, 5) теоцентризм, 6) априоризм.

Кризис средневековой феодальной системы в XIV — XV вв. и кризис схоластической философии.

## **Тема 6. Роль философии эпохи Возрождения и поздней схоластики (XIV – нач. XVI вв.) в идейной подготовке великих научной и социальных революций в Европе (20-е годы XVI – первая половина XVII вв.)**

- 6.1. Социокультурные предпосылки формирования и развития техногенного общества в Западной Европе. Этапы развития техногенного общества.
- 6.2. Феномен социальных и научных революций как сущностная характеристика становления и развития техногенного общества. Понятие великого проекта модерна.
- 6.3. Значение поздней схоластики в идейной подготовке Реформации и коперниканской революции.
- 6.4. Социокультурные предпосылки и основные этапы развития философии эпохи Возрождения. Значение философии эпохи Возрождения в идейной подготовке Реформации и коперниканской научной революции.
- 6.5. Реформация как великий проект модерна.
- 6.6. Итоги и последствия раннебуржуазных социальных революций и коперниканской научной революции.

\*\*\*                      \*\*\*                      \*\*\*

Научные и социальные революции как сущностная характеристика техногенного общества: необходимость освоения и социализации космических сил природы и задача изменения социальных институтов для практического использования этих сил в системе общественного производства. Ускорение динамики социального развития в техногенном обществе.

Совпадение по времени научных технологических и социальных революций в истории Нового времени. Соответствие парадигм естественнонаучного и социально-гуманитарного знания: классическое естествознание и естественно-правовая теория общества, дисциплинарно организованное естествознание и социально-гуманитарное знание, неклассическое естествознание и культурно-историческая парадигма социально-гуманитарного знания. Понятие великого проекта модерна.

Социокультурные предпосылки формирования техногенного общества в Западной Европе. Исторические условия развития поздней схоластики: ослабление могущества католической церкви в XIV — XV вв., кризис феодализма, формирование централизованных монархий в Западной Европе.

Значение поздней схоластики для формирования идейных предпосылок коперниканской научной революции и Реформации. Иоанн Дунс Скот: сверхразумность всех истин веры – автономия разума по отношению к вере. Уильям Оккам: однородность мира, созданного Богом, отрицание небесно-земной природы церкви, роль опыта в процессе познания («бритва Оккама»). Майстер Экхарт: непосредственная связь верующего с Богом. Роджер Бэкон: роль опыта и математики в познании природы. Джон Уиклиф, Ян Гус, Джироламо Савонарола как непосредственные предшественники Мартина Лютера.

Исторические предпосылки итальянского Возрождения. Особенности философской мысли раннего этапа европейского Возрождения: XIV — первая половина XV вв.

Лоренцо Валла и Николай Кузанский как выдающиеся представители философской мысли раннего Возрождения. Флорентийская школа неоплатоников и Северное Возрождение: вторая половина XV – первая четверть XVI в.

Николай Коперник и начало великой научной революции второй половины XVI — XVII вв. Роль Тихо Браге, И. Кеплера и Г. Галилея в развертывании коперниканской научной революции

Роль Эразма Роттердамского в развитии философских идей Северного Возрождения. Возрождение и Реформация.

Реформация как первый проект модерна. Программа реформации М. Лютера. Особенности основных направлений реформационного движения: умеренная реформация (М. Лютер), радикальная реформация (Ж. Кальвин) и народная реформация (Т. Мюнцер). Основные вехи реформационного движения как процесса революционных преобразований в Западной Европе:

Крестьянская война в Германии, гражданские войны во Франции. Нидерландская буржуазная революция конца XVII в. Тридцатилетняя война 1618–1648 гг. Великая английская революция 1640–1660 гг.

Взаимосвязь коперниканской научной революции и реформационного движения. Итоги коперниканской научной революции: разрушение геоцентрической картины мира, секуляризация естествознания, формирование новых методов научного познания. Итоги и последствия социальных революций: подорваны, а в отдельных странах полностью уничтожены позиции католической церкви как оплота феодального порядка; заложен фундамент национального развития отдельных европейских государств, сформирован «дух капитализма»; процесс секуляризации обществознания (разочарование в идее «богоугодного правления»).

## **Тема 7. Новоевропейская философия XVII–XVIII вв. Формирование и развитие естественно-правовой парадигмы социального знания**

- 7.1. Социокультурные предпосылки формирования и развития новоевропейской философии.
- 7.2. Роль философии XVII века в формировании классического естествознания и естественно-правовой парадигмы социального знания.
- 7.3. И. Ньютон, Д. Локк, Г. Лейбниц: завершение классической европейской философии XVII в. и формирование идейных основоположений европейского и американского Просвещения.
- 7.4. Развитие идей Просвещения в европейской философии XVIII в.
- 7.5. Просвещение как великий проект модерна. Роль философии Просвещения в идейной подготовке великих социальных революций (конец XVIII – первая пол. XIX вв.) и второй глобальной научной революции.

\*\*\*                      \*\*\*                      \*\*\*

Социальные предпосылки формирования новоевропейской философии: достижения и противоречия реформационного движения и коперниканской научной революции.

Роль философии Р. Декарта и Ф. Бэкона в создании методологии математического и экспериментального естествознания. Основные характеристики классического естествознания: 1) идея суверенности познающего разума («*cogito*» Р. Декарта); 2) акцент на объектной стороне познания (принцип всеобщего сомнения Р. Декарта и критика идолов познания

Ф. Бэкона); 3) поиск самоочевидных онтологических принципов; 4) идеал познания – в построении абсолютно истинной картины природы; 5) механистический натурализм; 6) аналитизм.

Роль Г. Гроция и С. Пуффендорфа в формировании новоевропейской концепции естественного права. Т. Гоббс и Б. Спиноза: формирование естественно-правовой парадигмы социального знания Нового времени. Принципиальные отличия классической теории естественного права и новоевропейской. Основные характеристики естественно-правовой парадигмы социального знания: 1) десакрализация социально-гуманитарного знания; 2) математическое естествознание как образец для построения социальной теории; 3) приоритет индивида перед социумом (теория общественного договора); естественное равенство людей; 5) концепция естественных прав человека; 6) законы рационального поведения человека как естественные законы устройства общества.

Кризис великих метафизических систем Декарта, Спинозы и Гоббса в конце XVII в. Роль идей Ньютона (критика метафизических допущений физики Декарта) и Лейбница (критика ясности и отчетливости как критериев истинности знания, критика механистического натурализма) в формировании европейского Просвещения.

Социокультурные условия развития просветительской мысли. Значение философии Д. Локка в формировании философии европейского Просвещения (критика теории врожденных идей, обоснование эмпирического естествознания и рационалистического обществознания, трудовая теория собственности, теория разделения властей и критика абсолютизма, концепция правового государства, обоснование права народа на революцию). Отличительные особенности английского, американского и французского Просвещения. Развитие идей Д. Локка во французском Просвещении XVIII в. Критика религии Откровения и концепция деизма Вольтера. Теории материализма и атеизма П. Гольбаха, А. Гельвеция и Д. Дидро. Диалектика социальных отношений и критическая теория общества Ж.-Ж. Руссо. Значение философии Просвещения для идейной подготовки великих социальных и научной революций конца XVIII – первой половины XIX вв.

Значение критики метафизики и механистического натурализма в философской мысли Просвещения для научной революции конца XVIII – первой половины XIX вв. Значение работ Гальвани, Вольты, Ампера и Фарадея для создания теории электричества. Значение работ Пристли, Лавуазье, фон Либиха для формирования химической картины мира. Значение работ Геттона

и Лайеля в области геологии, Бюффона и Ламарка в области биологии для формирования концепций эволюции. Несводимость новых открытий в этих областях научного знания и механистической картины мира И. Ньютона. Формирование на этой основе дисциплинарно организованного естествознания.

Отражение в важнейших документах американской и Великой французской революций основных принципов рационалистической естественно-правовой теории Нового времени. Кризис теории естественного права в ходе осуществления революционных социальных преобразований конца XVIII в. – первой половины XIX вв. Принципиальные противоречия рационалистического обоснования обществознания в естественно-правовой теории. Критика антиисторизма теории естественного права. Выявление противоречий в концепции естественных прав человека.

Роль социальных революций конца XVIII – первой половины XIX вв. в разрывании промышленного переворота. Возникновение на основе революционных социальных преобразований и промышленного переворота автономных по отношению к государству сфер социальной жизни общества: экономической, социально–классовой (гражданское общество) и духовно–культурной. Формирование в процессе данной автономизации дисциплинарно организованного обществознания: политической экономии (А. Смит, Д. Риккардо), социологии (О. Конт, Г. Спенсер) политической теории (И. Фихте, Г. Гегель), культурологии (Г. Риккерт, М. Вебер).

## **Тема 8. История Западной философии конца XVIII – начала XX вв. Формирование и развитие культурно-исторической парадигмы социального знания**

- 8.1. Социокультурные предпосылки формирования и развития немецкой классической философии (конец XVIII – начала XIX вв.). И. Кант: «коперниканский переворот» в философии.
- 8.2. Развитие идей немецкого классического идеализма (И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель).
- 8.3. Роль немецкой классической философии в формировании культурно-исторической парадигмы социального знания и концепций глобальной эволюции в естествознании. Противоречия немецкой классической философии.
- 8.4. Отличительные черты классического и неклассического типа философствования. Социокультурные предпосылки формирования неклассического типа философствования (вторая пол. XIX – нач. XX вв.).

## 8.5. Марксизм как проект модерна.

\*\*\*

\*\*\*

\*\*\*

Социокультурные предпосылки становления и развития немецкой классической философии: кризис рационалистической естественно-правовой концепции в обществознании и механистического естествознания во второй половине XVIII в. Идеиные источники «коперниканского переворота в философии» И. Канта. Критика И. Кантом концепций просветительского рационализма. Роль И. Канта в определении отличительных особенностей методологии естествознания и обществознания. Философия истории И. Канта.

Формирование концепции глобального эволюционизма в работах И. Фихте и Ф. Шеллинга. Принципы идеалистической диалектики Г. Гегеля как методология исторического процесса познания. Критика Л. Фейербахом панлогизма гегелевской философии. Концепция Л. Фейербаха о религиозном самоотчуждении человека. Роль немецкой классической философии в развитии мировой философской мысли. Немецкая классическая философия и формирование культурно-исторической парадигмы социального знания.

Характерные черты культурно-исторической парадигмы социального знания: 1) выявление принципиальных отличий методологии естествознания и обществознания; 2) историзм как основной метод познания социальных явлений; 3) общество как саморазвивающаяся система; 4) исторический характер всех социальных институтов.

Социальные факторы формирования неклассической философии: 1) необратимость техногенного общества после промышленного переворота приводит к отказу от основной задачи философии, – рационального обоснования модернизационного развития, – а следовательно, к отказу от всеобъемлющих философских систем; 2) ускорение темпов развития науки приводит к отказу от задачи философии по систематизации научного знания; 3) основной задачей философии становится решение конкретных проблем общественного развития и научного знания.

Из этого следуют характерные черты неклассической философии: 1) критика притязаний классической философии на абсолютное знание; 2) анализ внерациональных предпосылок самого рационального мышления; 3) критика метафизических оснований классической рациональности.

Основные направления неклассической философии: философия жизни, позитивизм, классический марксизм, классический фрейдизм, прагматизм.

Становление иррационалистической традиции в неклассической философии (С. Кьеркегор, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше). Формирование первой волны позитивизма (О. Конт, Д.С. Милль, Г. Спенсер).

Трансформация традиций классического наследия в марксистской философии. Идейные источники марксизма: идеи глобального эволюционизма и диалектики немецкой классической философии, анализ общественного производства и его роль в развитии общества классической политэкономии, критика буржуазного общества утопической социалистической мыслью первой половины XIX в.

Идейное развитие К. Маркса и Ф. Энгельса: от буржуазной радикальной демократии к идеям пролетарской социальной демократии. Критика Марксом предшествующих форм социалистической мысли: 1) идеалистического характера социальной теории; 2) утопического характера социалистических преобразований; 3) негуманистического характера приоритета интересов общества над интересами индивидуального развития личности. Материалистическое понимание истории и социальная философия марксизма. Принципы социальной теории марксизма: 1) материалистическая диалектика общественного развития; 2) критический анализ противоречий капитализма; 3) социально классовый анализ истории общественной мысли; 4) концепция реального гуманизма (развитие каждого как условие развития всех) как основы общественных отношений в социалистическом и коммунистическом обществе. Социальная философия марксизма как теоретическая основа социализма в конце XIX – первой половины XX вв. Исторически преходящее и актуальное в теории социальных преобразований марксизма. Исторические судьбы марксистской философии в конце XIX — начале XX вв.

Роль неклассической философии в идейной подготовке третьей глобальной научной революции (начало XX в.): 1) отказ от онтологизма, понимание относительности картин мира (зависимость картин мира от положения наблюдателя в теории относительности А. Эйнштейна); 2) истинность разных теоретических описаний одной и той же объективной реальности (принцип дополненности Н. Бора); 3) установление взаимосвязи между онтологическими постулатами и характеристиками метода, с помощью которого познается объект, учет связей между знанием об объекте и знанием о средствах деятельности субъекта (принцип неопределенности В. Гейзенберга).

Возникновение в 1815–1848 гг. трех основных направлений социальной мысли и идеологий: консерватизма, либерализма и социализма. Философия

жизни как теоретическое обоснование консерватизма. Позитивистская социология как теоретическая основа либерализма.

## **Тема 9. Философия и национальное самосознание**

- 9.1. Национальное и общечеловеческое в историческом развитии философии. Социокультурные особенности исторического пути восточнославянских народов.
- 9.2. Социально-философские и гуманистические идеи философской мысли Беларуси.
- 9.3. Характерные черты и этапы развития русской философии.
- 9.4. Советская философия в контексте истории философии XX века.
- 9.5. Наследие философской мысли восточнославянских народов и современность.

\*\*\*                      \*\*\*                      \*\*\*

Национальное и общечеловеческое в развитии философской мысли. Особенности истории восточнославянских народов и характерные черты становления и развития их философского мышления. Основные темы русской философии. Философские воззрения западников и славянофилов. Демократическая традиция в русской философии. Новое религиозное сознание начала XX века. Философия русского космизма.

Этапы развития белорусской философской мысли. XVI век — «золотой век» в истории белорусской культуры и философии. Вклад белорусских мыслителей XVI в. (Ф. Скорина, С. Будный, А. Волан) в развитии европейской философской мысли. Негативные последствия для белорусской культуры, связанные с образованием Речи Посполитой. Особенности концепций белорусского национального возрождения революционеров-демократов второй половины XIX — начала XX в.: идеи М. Богдановича о роли белорусской культуры в истории Великого Княжества Литовского и о причинах ее упадка в период унии с Польшей; К. Калиновский о единстве национального и социального освобождения. Актуальность этих концепций в современную эпоху.

История советской философии: достижения и недостатки. Вклад М.М. Бахтина, Э.В. Ильенкова, Г.П. Щедровицкого и М.К. Мамардашвили в историю мировой философии. В.С. Степин о наследии философии русского космизма. Основная проблема современной русской и белорусской философии:

осмысление итогов и последствий формирования, развития и распада Советского Союза.

Наследие философской мысли восточнославянских народов и современность.

## **Тема 10. Кризис современного техногенного общества и его осмысление в философии XX – начала XXI вв.**

- 10.1. Исторические этапы, характерные черты и глубинные причины кризиса современного техногенного общества.
- 10.2. Основные направления и особенности развития философии XX века.
- 10.3. Философские идеи постмодернизма как завершение истории философии XX века.
- 10.4. Альтернативы развития человечества в XXI в.
- 10.5. Идеиные источники и характерные черты эколого-футурологической парадигмы социального знания и постнеклассического естествознания.
- 10.6. Проблема формирования нового проекта модерна.

\*\*\*                      \*\*\*                      \*\*\*

Основные этапы кризиса техногенного общества в XX веке: первая мировая война (кризис идеи технологического детерминизма); вторая мировая война (крах просветительской иллюзии о взаимообусловленности научно-технического и социально-гуманитарного развития человечества); изобретение и применение ядерного оружия и холодная война (постановка вопроса о дальнейшем существовании человечества); экологический кризис второй половины XX в. (проблема границ экспансии техногенного общества и позднего капитализма).

Глобальные проблемы человечества как характерные черты кризиса современного техногенного общества: 1) распространение ядерного оружия и рост угрозы атомной катастрофы; 2) широкомасштабный экологический кризис; 3) растущее неравенство развитых и развивающихся стран; 4) демографические диспропорции роста численности народонаселения земного шара; 5) антропологический кризис. Взаимосвязь глобальных проблем как свидетельство того, что эти проблемы являются симптомами, а не причинами кризиса техногенной цивилизации.

Глубинные причины кризиса: 1) противоречие между превращением человечества в космическую силу природы и его разделенностью (развитые и

развивающиеся, богатые и бедные, Север и Юг); 2) противоречие между глобализацией общественного производства и использованием плодов этого глобального производства все более сокращающейся частью населения земного шара; 3) противоречие между формированием единого человеческого сообщества и ростом социальных, конфессиональных, региональных и национальных конфликтов; 4) противоречие между необходимостью глобальной социальной демократии для управления растущими производительными силами мирового сообщества и стремлением Запада к мировому господству; 5) противоречие между необходимостью диалога культур, синтеза культурных достижений всего человечества и культурным империализмом Запада.

Основные направления философской мысли XX века: гносеолого-методологическое (неокантианство, неопозитивизм, аналитическая философия); феноменолого-экзистенциальное (феноменология, экзистенциализм, герменевтика, персонализм); социально-критическое (марксизм, неомарксизм, немарксистская леворадикальная мысль).

Особенности развития основных направлений философской мысли XX в. Гносеолого-методологическое: от анализа языка науки и методологии научного познания к выявлению социальной обусловленности научного знания и критическому анализу философских оснований науки. Феноменолого-экзистенциальное: от определения философии как строгой науки и построения фундаментальной онтологии к критическому анализу оснований техногенной цивилизации. Социально-критическое: от критики онтологии общественного бытия позднего капитализма к критике философских обоснований самой онтологии.

Постмодернизм как завершение развития философии XX в. Достижения и противоречия постмодернистской философии: критика логоцентризма и сциентизма и отказ от самой идеи истины; критика европоцентризма прежних проектов модерна и отказ от идеи диалога культур и на его основе от синтеза культурных достижений человечества; критика историцизма и отказ от прогностической функции философии. Необходимость учета достижений и противоречий постмодернизма для дальнейшего развития философии.

Основная задача философии XXI века: поиск путей выхода из кризиса современной техногенной цивилизации.

XXI век как точка бифуркации в развитии техногенной цивилизации и человечества. Концепции альтернативного развития человечества в работах представителей Римского клуба, Н. Моисеева, А. Тоффлера, Э. Ласло и др.

Обобщенный образ альтернатив будущего человечества: диалог и синтез культур или их столкновение. На пути к всемирному человеческому сообществу или господство «золотого миллиарда». Будущее как прорыв к новым горизонтам развития человечества или «конец истории». Ноосфера или разрушение биосферы. Новый этап развития космической эволюции или глобальная катастрофа. К «точке Омега» или к «страшному суду».

Критика универсалий культуры техногенного общества в классических работах К. Маркса, Ф. Ницше и М. Хайдеггера.

Идеи антропокосмизма в работах представителей русского космизма и их развитие в работах советских философов (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, В.И. Вернадский, Н.Г. Холодный, Н.Н. Моисеев).

Анализ социокультурной обусловленности научного знания и концепции постнеклассической науки (Т. Кун, П. Фейерабенд, В.С. Стёпин).

Критика логоцентризма, сциентизма, европоцентризма и историцизма в работах философов-постмодернистов (Ж. Деррида, Ф. Лиотар, Ж. Делёз).

Концепции синергетики и «Большой истории» (Г. Хакен, И. Пригожин, С.П. Курдюмов).

Критика техногенного общества и его отношения к природе в работах представителей Римского, Будапештского клубов (А. Печчеи, А. Кинг, Э. Ласло) и в работах теоретиков современного альтерглобалистского движения (Ф. Утар, С. Амин, А. Негри).

Критика позднего капитализма в работах представителей франкфуртской школы (Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Хабермас) и современной критической социологии (И. Валлерстайн, З. Бауман, У. Бек).

Характерные черты неклассического естествознания и эколого-футурологической парадигмы социально-гуманитарного знания.

Философия как критическая рефлексия над универсалиями культуры техногенного общества и как теоретический базис современных социальных коммуникаций и диалога культур.

Антропокосмизм как новая концепция бытия, из которой вытекают идеи коэволюции природы и общества, экологического императива, третьего поколения прав человека.

Постнеклассическая научная рациональность, в рамках которой процесс познания природы рассматривается по аналогии с социальным познанием как диалог Я и Ты.

Футуросинергетика и мир-системный анализ как методология изучения социальных явлений. На основе футуросинергетики определяются

альтернативы возможного развития человечества в XXI в., исходя из которых рассматриваются пути решения глобальных проблем современности.

Диалог культур как способ культурной интеграции человечества и единства научного знания.

Идеи глобальной социальной демократии как принципа социальных отношений постиндустриального и посткапиталистического общества.

Взаимосвязь основных характеристик формирующейся эколого-футурологической парадигмы социального знания. Проблема формирования Нового проекта модерна.

Парадигмы социального знания и великие проекты модерна. Роль философии в подготовке идейных оснований проектов модерна. Философская мысль XX в. как рефлексивный анализ техногенного общества.

Идейные источники эколого-футурологической парадигмы социального знания. Эколого-футурологическая парадигма и проблемы формирования Нового проекта модерна. Отличительные особенности прежних проектов модерна и Нового проекта модерна. Основные проблемы формирования Нового проекта модерна: определение целей социального преобразования современного общества, определение путей этого преобразования, определение субъекта социальных преобразований, определение форм организации субъекта социальных преобразований.

## II. ПРАКТИЧЕСКИЙ РАЗДЕЛ

### Тематика семинарских занятий, тексты и задания к ним

#### Тема 1. Философия в исторической динамике культуры

##### 1.1. Проблема определения понятия философии. Философия как сущностная характеристика бытия человека

Мартин Хайдеггер (1889–1976)

###### *Вопросы и задания:*

1. Можно ли отождествлять науку и философию?
2. Можно ли рассматривать философию как мировоззрение?
3. Можно ли узнать, что такое философия, из сравнения философии с искусством и религией?
4. Можно ли определить, в чем сущность философии, из истории философии?
5. К какому новому вопросу, согласно М. Хайдеггеру, приводит размышление о том, что такое философия?
6. В чем смысл высказывания о философии Новалиса?
7. Каковы главные проблемы философии, с точки зрения М. Хайдеггера?
8. В чем заключаются особенности философского мышления и понятий философии?
9. Почему философия является фундаментальным событием в жизни человека?



Наш курс объявлен под названием «Основные понятия метафизики». Это название мало о чем дает догадываться, при том что по своей форме оно совершенно ясно. Оно как будто бы похоже на другие названия курсов: Первоначала зоологии, Основоположения лингвистики, Очерк истории реформации и подобное. Мы понимаем: перед нами отчетливо очерченная дисциплина, именуемая «метафизикой». Дело идет теперь о том, чтобы в рамках одного семестра представить — опуская многочисленные подробности — ее важнейшие понятия. Поскольку же метафизика — центральное учение всей философии, то разбор ее основных черт превращается в сжатое изложение главного содержания философии. Раз философия по отношению к так называемым частным наукам есть наука общего характера, наши занятия благодаря ей обретут должную широту и закругленность. Все в полном порядке — и университетская фабрика может начинать.

Да она давно уже и начала, и работает так ходко, что некоторые даже начинают чужать в ее гонке какую-то опустошенность и потерянность. Может

быть, что-то сломалось в самих недрах механизма? Неужели его удерживают от развала уже только навязчивость и банальность организации и сложившегося уклада? Неужели в глубине всего этого занятия засели фальшь и тайное отчаяние? А что если разговоры о метафизике как надежно очерченном разделе философских знаний — предрассудок, и философия как преподаваемая и изучаемая наука — *видимость!*

Впрочем, какая надобность еще и специально констатировать подобные вещи? Всякий и так давно знает, что в философии, тем более в метафизике, все шатко, несчетные разные концепции, позиции и школы сталкиваются и раздрают друг друга — сомнительная сумятица мнений в сравнении с однозначными истинами и достижениями, с выверенными, как говорится, результатами наук. Вот где источник всех бед. Философия, а прежде всего именно метафизика, просто пока еще не достигла зрелости науки. Она движется на каком-то отсталом этапе. Что она пытается сделать со времен *Декарта*, с начала Нового времени, подняться до ранга науки, абсолютной науки, ей пока не удалось. Так что нам надо просто все силы положить на то, чтобы она в один прекрасный день достигла успеха. Когда-нибудь она твердо встанет на ноги и пойдет выверенным путем науки — на благо человечества. Тогда мы узнаем, что такое философия.

Или все надежды на философию как абсолютную науку — одно суеверие? Скажем, не только потому, что одиночка или отдельная школа никогда не достигнут этой цели, но и потому, что сама постановка такой цели — принципиальный промах и непризнание глубочайшего существа философии. Философия как абсолютная наука — высокий, непревосходимый идеал. Так кажется. И все-таки, возможно, измерение ценности философии идеей науки есть уже фатальнейшее принижение ее подлиннейшего существа.

Если, однако, философия вообще и в принципе *не* наука, к чему она тогда, на что она тогда еще имеет право в кругу университетских наук? Не оказывается ли тогда философия просто проповедью некоего *мировоззрения!* А мировоззрение? Что оно такое, как не личное убеждение отдельного мыслителя, приведенное в систему и на некоторое время сплывающее горстку приверженцев, которые вскоре сами построят свои системы? Не обстоит ли тогда дело с философией, словно на какой-то большой ярмарке?

В конечном счете истолкование философии как мировоззренческой проповеди — ничуть не меньшее заблуждение, чем ее характеристика как науки. Философия (метафизика) — ни наука, ни мировоззренческая проповедь. Что в таком случае остается на ее долю? Для начала мы делаем лишь то негативное заявление, что в подобные рамки ее не вгонишь. Может быть, она не поддается определению через что-то другое, *а только через саму себя и в качестве самой себя — вне сравнения с чем-либо*, из чего можно было бы

добыть ее позитивное определение. В таком случае философия есть нечто *самостоятельное, последнее*.

б) К сущностному определению философии не ведет окольный путь сравнения с искусством и религией

Философия вообще несравнима ни с чем другим? Может быть, все-таки сравнима, пускай лишь негативно, с *искусством* и с *религией*, под которой мы понимаем не церковную систему. Почему же тогда нельзя было точно так же сравнить философию с наукой? Но ведь мы не *сравнивали* философию с наукой, мы хотели определить ее *как* науку. Тем более не собираемся мы и определять философию *как* искусство или *как* религию. При всем том сравнение философии с наукой есть неоправданное снижение ее существа, а сравнение с искусством и религией, напротив, — оправданное и необходимое приравнивание по существу. Равенство, однако, не означает здесь одинаковости.

Стало быть, мы сумеем обходным путем через искусство и религию уловить философию в ее существе? Но не говоря даже о всех трудностях, которые сулит подобный путь, мы посредством новых сравнений опять не схватим существо философии — сколь ни близко соседствуют с ней искусство и религия, — если прежде уже не увидим это существо в лицо. Ведь только тогда мы сумеем отличить от него искусство и религию. Так что и здесь нам дорога закрыта, хотя на нашем пути нам встретится то и другое, искусство и религия.

Опять и опять во всех подобных попытках постичь философию путем сравнения мы оказываемся отброшены назад. Обнаруживается: все эти пути, по существу, — никуда не ведущие окольные пути. Постоянно отбрасываемые назад с нашим вопросом, что такое философия, что такое метафизика сама по себе, мы оказываемся загнаны в тесноту. На каком опыте нам узнать, что такое сама по себе философия, если нам приходится отказаться от всякого окольного пути?

с) Подход к сущностному определению философии путем историографической ориентировки как иллюзия

Остается последний выход: осведомиться у истории. Философия — если таковая существует — возникла все-таки не вчера. Делается даже странно, почему мы сразу не направились этим путем, через историю, вместо того чтобы мучить себя бесполезными вопросами. Сориентировавшись при помощи историографии, мы сразу же получим разъяснение относительно метафизики. Мы можем спросить о трех вещах: 1) Откуда идет слово «метафизика» и каково его ближайшее значение? Нам предстанет тут удивительная история удивительного слова. 2) Мы сможем, оперевшись на простое словесное значение, проникнуть в то, что определяется как метафизика. Мы

познакомимся с одной из философских дисциплин. 3) Наконец, через это определение мы сумеем пробиться к самой *названной здесь вещи*.

Ясная и содержательная задача. Только никакая историография еще не даст нам почувствовать, что такое сама по себе метафизика, если мы заранее уже этого не знаем. Без такого знания все сведения из истории философии остаются для нас немые. Мы знакомимся с мнениями о метафизике, а не с ней самой. Так что и этот оставшийся напоследок путь ведет в тупик. Хуже того, он таит в себе самый большой обман, постоянно создавая иллюзию, будто историографические сведения позволяют нам знать, понимать, иметь то, что мы ищем.

Наш негативный результат гласит: философию нельзя уловить и определить окольным путем и в качестве чего-то другого, чем она сама. Она требует, чтобы мы смотрели не *в сторону* от нее, но добывали ее из нее самой. Она сама — что же мы все-таки о ней знаем, что она и как она? Она сама есть, только когда мы философствуем. *Философия есть философствование*. Это как будто бы очень мало что нам сообщает. Но просто повторяя, казалось бы, одно и то же, мы выговариваем тут большую правду. Указано направление, в котором нам надо искать, и заодно направление, в каком от нас ускользает метафизика.

Метафизика как философствование, как наше собственное, как человеческое дело — как и куда прикажете ускользнуть от нас метафизике как философствованию, как нашему собственному, как человеческому делу, когда мы сами же люди и есть? Однако знаем ли мы, собственно, что такое мы сами? Что есть человек? Венец творения или глухой лабиринт, великое недоразумение и пропасть? Если мы так мало знаем о человеке, как может тогда наше существо не быть нам чужим? Как прикажете философии не тонуть во мраке этого существа? Философия — мы как-то вскользь, пожалуй, знаем — вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание познаний, которые в любой момент можно добыть из книг; но — мы лишь смутно это чувствуем — нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. Ибо зачем нам было иначе сюда приходить? Или мы попали сюда не подумав, потому что другие тоже идут или потому что как раз между пятью и шестью у нас свободный час, когда нет смысла идти домой? Зачем мы здесь? Знаем ли мы, с чем связались?

а) Ускользание метафизики (философствования) как человеческого дела в темноту существа человека

б) Ностальгия как фундаментальное настроение философствования и вопросы о мире, конечности, отъединенности

Философия — последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно. Но что такое человек, что он философствует в недрах своего существа, и что такое это философствование? Что мы такое при нем? Куда мы стремимся? Не случайно ли мы забрели однажды во вселенную? *Новалис* говорит в одном фрагменте: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома». Удивительная дефиниция, романтическая, естественно. Ностальгия — существует ли сегодня вообще такое? Не стала ли она невразумительным словом, даже в повседневной жизни? В самом деле, разве нынешний городской человек, обезьяна цивилизации, не разделался давно уже с ностальгией? А тут еще ностальгия как определение философии! И главное, кого это мы приводим в свидетели о философии? *Новалис* — все-таки лишь поэт и отнюдь не научный философ. Разве *Аристотель* не говорит о своей «Метафизике»: много лжи сочиняют поэты?

И все же, не затевая спора о правоте и весомости этого свидетеля, вспомним о том одном, что искусство — к нему принадлежит и поэзия — сестра философии и что всякая наука по отношению к философии, возможно, только служанка.

Останемся при своем и спросим: в чем тут дело — философия ностальгия? *Новалис* сам поясняет: «тяга повсюду быть дома». Подобной тягой философия может быть, только когда мы, философствующие, повсюду *не* дома. По чему тоскует тоска этой тяги? Повсюду быть дома — что это значит? Не только здесь и там, и не просто на каждом месте, на всех подряд, но быть дома повсюду значит: всегда и, главное, в целом. Это «в целом» и его целое мы называем миром. Мы существуем, и пока мы существуем, мы всегда ожидаем чего-то. Нас всегда зовет Нечто как целое. Это «в целом» есть мир. — Мы спрашиваем: *что это такое — мир?*

Туда, к бытию в целом, тянет нас в нашей ностальгии. Наше бытие есть это притяжение. Мы всегда уже так или иначе направились к этому целому или, лучше, мы на пути к нему. Но «нас тянет» — это значит нас одновременно что-то неким образом тащит назад, мы пребываем в некоей оттягивающей тяготе. Мы на пути к этому «в целом». Мы сами же и есть переход, «ни то, ни другое». Что такое это наше колебание между «ни то — ни то»? Ни одно, ни, равным образом, другое, вечное «пожалуй, и все-таки нет, и однако же». Что такое этот непокой неизменного отказа? Мы называем это *конечностью*. — Мы спрашиваем: *что это такое — конечность?*

Конечность не свойство, просто приданное нам, но *фундаментальный способ нашего бытия*. Если мы хотим стать тем, что мы есть, мы не можем отбросить эту конечность или обмануть себя на ее счет, но должны ее сохранить. Ее соблюдение — сокровеннейший процесс нашего конечного бытия, то есть нашей сокровеннейшей обращенности к концу. Конечность

*существует* только в истинной обращенности к концу. А в этой последней совершается в конечном итоге *уединение* человека до его неповторимого присутствия. Смысл уединения не в том, что человек упорствует в своем тщедушном и маленьком Я, раздуваемом в замахе на ту или иную мнимость, которую считает миром. Такое уединение есть, наоборот, то *одиночество*, в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру. Что такое это *одиночество*, в котором человек всегда будет оказываться словно единственным? — Что это такое — *уединение* ?

Что это такое вместе: мир, конечность, уединение? Что тут с нами происходит? Что такое человек, что с ним в основании его существа совершается такое? Не есть ли то, что мы знаем о человеке, — животное, шут цивилизации, хранитель культуры, даже личность, — не есть ли все это в нем только тень чего-то совсем другого, того, что мы именуем *присутствием* (Dasein)? Философия, метафизика есть ностальгия, стремление быть повсюду дома, потребность — не слепая и растерянная, но пробуждающаяся в нас и побуждающая именно к таким вопросам в их единстве, какие мы только что ставили: что такое мир, конечность, уединение? Каждый подобный вопрос нацелен на целое. Нам мало знакомства с подобными вопросами, решающим оказывается то, действительно ли мы задаемся ими, имеем ли силу пронести их через всю нашу экзистенцию. Мало неуверенно и шатко плестись в хвосте у этих вопросов; нет, эта тяга быть повсюду дома есть одновременно искание ходов, открывающих подобным вопросам верный путь. Для этого нужен еще и молот понимания таких понятий, которые способны пробить подобный путь. Это — понимание и понятие *исконного* рода. *Метафизические понятия* для внутренне равнодушной и необязывающей остроты научного ума остаются вечно на замке. Метафизические понятия совсем не то, что можно было бы выучить, повторять за учителем или человеком, именующим себя философом, и применять на практике.

<...> Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос.

Соответственно основные понятия тут — не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области (животное, язык), но понятия особенного рода. Они схватывают каждый раз целое, они предельные смыслы, вбирающие понятия. Но они — охватывающие понятия еще и во втором, равно существенном и связанном с первым смысле: они всегда захватывают заодно и понимающего человека и его бытие — не задним числом, а так, что первого нет без второго, и наоборот. Нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенции. Метафизическая мысль есть мышление

охватывающими понятиями в этом двойном значении: мысль, нацеленная на целое и захватывающая экзистенцию.

*Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. – С. 116–122.*

## **1.2. Философия как феномен культуры. Основные функции философии**

**Вячеслав Семёнович Стёпин (1934–2018)**

### ***Вопросы и задания:***

1. На каких этапах истории общества возникает потребность в философии?
2. Что такое, с точки зрения В.С. Стёпина, универсалии культуры?
3. Какую роль играет философия в процессе развития культуры?
4. Каковы основные черты кризиса культуры современного техногенного общества?
5. Каковы задачи философии в современном обществе?



В.С. Стёпин (академик РАН, директор Института философии РАН).

<...> Если бы общество не менялось, если бы оно воспроизводилось веками и тысячелетиями на одних и тех же основаниях, то в таком обществе философия, может быть, была бы и не нужна. Кстати, такие цивилизации были в истории. Например, в Древнем Египте философии не было. Было мировоззрение, были мифы, но люди обходились без философии. В лучшем случае можно говорить о ее зародышевых формах, да и то с натяжкой. Но когда общество динамично, когда наступают переломы в социальной жизни, когда меняется образ жизни, человеческие связи и коммуникации, способы отношения к природе, — вот тогда философия становится, если угодно, не просто абстрактным теоретическим занятием, а совершенно практическим делом. Она нужна для того, чтобы отыскать новые основы человеческой деятельности и тем самым преодолеть кризисы, которые периодически возникают в развитии общества.

<...> Известны характеристики философии, восходящие к Гегелю, которые можно встретить с небольшими модификациями у К. Маркса: философия — живая душа культуры, квинтэссенция культуры, эпоха, высказанная в мысли. В этом подходе философия соотносится с культурой и ставится вопрос о функциях философии в культуре.

В свое время М.К. Мамардашвили охарактеризовал философию как рефлексию над предельными основаниями культуры.

<...> Я рассматриваю основания культуры как систему мировоззренческих универсалий или категорий культуры. Это те жизненные смыслы, которые заключены в понимании человека, его деятельности,

природы, пространства и времени, причинности, справедливости, свободы, истины, добра и зла и т. д. Они выступают своеобразным системообразующим фактором культуры.

Универсалии выполняют три основные функции в культуре и социальной жизни. Во-первых, они обеспечивают селекцию, отбор и включение в поток культурной трансляции постоянно развивающегося социального опыта. Во-вторых, эти же мировоззренческие универсалии усваиваются людьми в процессе обучения и воспитания и становятся категориальной структурой их сознания. И в-третьих, они же в своем сцеплении и взаимодействии задают некоторый целостный образ человеческого жизненного мира, который называется мировоззрением. Мировоззренческие универсалии определяют не только осмысление человеком мира, его рациональное постижение, но и переживание человеком мира, эмоциональные оценки различных аспектов, состояний и ситуаций человеческой жизни. Смыслы универсалий в этом аспекте предстают как базисные ценности культуры. Спросите у человека с улицы, что такое справедливость, он вам определения не даст, но что такое справедливость — он понимает, приведет примеры, скажет, что сосед у него несправедливый или справедливый человек, и так далее. Есть понимание, хотя нет рефлексивного знания. Он не просто мыслит о справедливости, он ее переживает, для него это ценность.

Универсалии культуры не локализованы в какой-то одной сфере культуры, они пронизывают всю культуру, проявляют себя в языке, обыденном сознании, искусстве, художественном мышлении, научном познании. Они сложны по своей содержательно-смысловой структуре. В них есть несколько уровней смысла — общечеловеческий (как своеобразный инвариант по различным культурным традициям), весьма абстрактный, фиксирующий основания любого человеческого бытия; уровень смыслов, выражающий особенности той или иной культуры соответствующей исторической эпохи; и, наконец, уровень, выражающий личностные и социально-групповые интерпретации универсалий культуры, репрезентирующий мировоззренческие установки личности и социальных групп (классов, сословий, кланов и т.п.).

Система универсалий культуры представляет собой своего рода предельно обобщенную программу социальной жизни. На ее основе возникает и с нею согласуется огромный массив конкретных программ человеческой жизнедеятельности, составляющих «тело» культуры — знаний, предписаний, образцов деятельности, поведения и общения, верований, ценностных ориентации и т.п. Через посредство этих конкретных программ, которые закрепляются и транслируются в культуре в виде разнообразных семиотических систем, универсалии определяют тот или иной тип социальных

связей, образ жизни, типы личности, отношение человека к природе, особенности человеческих коммуникаций.

Универсалии культуры обеспечивают воспроизводство того или иного типа общества и предстают как его культурно-генетический код. Они функционируют как своеобразные гены социальных организмов.

С этих позиций можно уточнить и конкретизировать определение философии как рефлексии над основаниями культуры. Она выступает рефлексией над мировоззренческими универсалиями, базисными ценностями культуры. То, что здравому смыслу эпохи представляется само собой разумеющимся, философия проблематизирует. Она выявляет универсалии культуры, выясняет их смыслы, выносит их на суд разума, критически анализирует и порождает их новые смыслы.

И такой анализ необходим не для того, чтобы сохранить прежние основания социальной жизни, а для того чтобы способствовать социальным переменам. В жизни общества периодически возникают такие состояния, когда оно уже не может ответить на исторические вызовы, сохраняя прежний уклад жизни, когда ранее сложившиеся смыслы универсалий культуры уже не способны обеспечить сцепление и взаимодействие новых и традиционных видов и способов деятельности, поведения и общения людей. Личный опыт все большего числа людей уже не согласуется со смыслами уже обжитых универсалий. Эти переломные состояния жизни — первый сигнал того, что что-то не в порядке с самими мировоззренческими основаниями, с фундаментальными ориентирами жизни. Они ломаются, создавая ситуацию, о которой сказано в «Гамлете» В. Шекспира — «распалась связь времен». Тогда люди не знают, что взять из прошлого, что адресовать будущему, чему учить детей, на какие образцы поведения и деятельности ориентироваться. Общество вступает в полосу духовного кризиса. Жить в такой ситуации, когда рушатся старые универсалии, а новых еще нет, очень тяжело. В такие эпохи, когда утрачиваются старые мировоззренческие ориентиры, люди начинают задавать вопросы: что такое справедливость, добро и зло и т.п. Постановка таких вопросов — первый шаг к философии. Чтобы отыскать ответы на них, ей нужно критически отнестись к традиционным, ранее казавшимся очевидными, смыслам мировоззренческих универсалий. А затем предстоит сделать новый шаг — вместо старых жизненных смыслов изобрести новые. В этом процессе происходит трансформация универсалий культуры в философские категории. Первоначально они могут быть представлены в форме смыслообразов («Логос» Гераклита, «Нус» Анаксагора, «Дао» в китайской философии и т.п.). Затем, в процессе их дальнейшей рационализации они превращаются в понятия предельной степени общности с относительно строгими определениями. Понятия позволяют сконструировать соответствующие теоретические

идеальные объекты, с которыми философы оперируют аналогично тому, как математик оперирует с геометрическими фигурами, числами, функциями и др. математическими объектами. Таким способом философия может открывать новые признаки категорий и затем обосновывает их, опять-таки обращаясь к анализу различных сфер культуры. Философское исследование, связанное с постановкой теоретических задач и оперированием категориями как особыми теоретическими конструктами, позволяет выйти за рамки универсалий своей культуры и генерировать их новые смыслы. Категории философии и универсалии культуры не тождественны, хотя часто обозначаются одними и теми же терминами. Во-первых, философское познание упрощает и схематизирует универсалии культуры, и многие аспекты жизненных смыслов, особенно те, которые связаны с эмоциональным переживанием мира выпадают из философского анализа и отходят на задний план. Во-вторых, не все признаки, зафиксированные в определениях философских категорий, изоморфны<sup>1</sup> признакам универсалий той культуры, в которой философия разрабатывала свои идеи. Философское познание способно генерировать новые мировоззренческие смыслы и тем самым вносить мутации в культуру, подготавливая кардинальные изменения социальной жизни. Причем философия осуществляет эту работу не только в эпохи социальных кризисов, а систематически, заготавливая заранее идеи, которые могут понадобиться в будущем.

Эти идеи включаются в поток культурной трансляции как своего рода дрейфующие гены.

<...> Улавливая тенденции изменения универсалий культуры и изобретая новые смыслы категорий, философия прослеживает, как при этом изменяются смыслы других категорий. Например, если она изменяла представление о пространстве и времени, то изменялось представление о причинности. И более того, философия показывала, что за представлениями о пространстве, времени, причинности, природе скрыты определенные взгляды на свободу, концепции личности, справедливости и т.п. Таким способом философия моделирует возможные изменения универсалий культуры как системной целостности (а именно так они функционируют в той или иной культурной традиции).

Такого рода исследования по-разному осуществлялись в классической и неклассической философии. Классика стремилась построить окончательные и абсолютно истинные системы философского знания. Она предлагала их как лучшее устройство человеческого мира. Но чаще всего такие системы не реализовывались в социальной практике в том виде, в каком их изобретал философ. И в них действительно содержалось множество утопических

---

<sup>1</sup> **Изоморфизм** (от др.-греч. ἴσος — «равный, одинаковый, подобный» и μορφή — «форма»). Общее определение изоморфизма — наличие сходства у разных объектов.

элементов. Но это не значит, что классические системы не оказывали никакого влияния на изменение мировоззренческих оснований культуры. Просто культура селективно отбирала то, что было ей необходимо в тех или иных ситуациях социального развития.

<...> Сегодня человечество переживает такую эпоху, когда ломаются базисные ценности техногенной цивилизации. На наших глазах возникает общество гигантских рисков и обострения глобальных кризисов. Все отчетливее возникает проблема новой стратегии человеческой жизнедеятельности. Речь идет о поиске нового типа цивилизационного развития. Бурно протекающий технологический прогресс выдвигает целый ряд новых мировоззренческих проблем, которые еще предстоит осмысливать. Для того, кто это понимает, — вопрос «нужна ли сегодня философия» не возникает.

<...> Я считаю, что эта цивилизация подошла уже к порогу своего существования. Безудержная гонка связана с тем, что самоценностью является изобретение новых технологий и их внедрение. Каковы же будут социальные последствия этого внедрения, как правило, заранее неизвестно. Этот тип социального развития все больше проблематизируется, поскольку порождает общества рисков и обострения глобальных кризисов

<...> Если говорить о проблематизации глубинных, базисных ценностей техногенной культуры, то они пока воспроизводятся и, на мой взгляд, как раз еще недостаточно проблематизируются. ...Устои в поверхностном философствовании не подвергаются аналитической критике, а без этого вряд ли можно будет найти выход из нарастающих глобальных кризисов.

<...> Мировая философия оказалась не готовой к сегодняшним быстрым переменам. Сознание не успевает их предвидеть. В философии, по-видимому, еще не наработаны новые идеи, которые могли бы сориентировать людей, указать пути выхода из кризисных состояний общества. Это придется делать на ходу. Но отсюда вовсе не вытекает, что наступил конец философии и нечего ею заниматься. Наоборот, отсюда следует, что нужна более напряженная философская работа, активизация философской мысли во всех ее проявлениях и во всех сферах культуры.

*Философия в современной культуре: новые перспективы (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2004. № 4. – С. 4–12.*

### **1.3. Философия и другие формы культуротворчества**

**Иммануил Валлерстайн (1930–2019)**

***Вопросы и задания:***

1. Чем обусловлен разрыв между наукой и философией в первой половине XIX в.? К каким последствиям он привел?

2. Каковы предпосылки преодоления этого разрыва в современную эпоху?
3. Что можно ожидать от нового синтеза философии и науки?



... Вот уже двести лет мы живем в мире, где философия и естествознание рассматриваются как различные и чуть ли не антагонистические формы знания. Полезно помнить, что так было не всегда. Этот раскол между так называемыми двумя культурами также является относительно новой социальной конструкцией, хотя он и возник чуть раньше, чем обществоведение распалось на отдельные дисциплины. Но, по сути, он оставался неведом миру до середины XVIII века. Секуляризация общества, ставшая неотъемлемым элементом развития современной миро-системы, воплотилась в двух этапах эволюции мира науки. На первом из них теологии было отказано в статусе привилегированного или даже доминирующего вида познания. Ее место заняла философия; сам человек, а не Бог стал считаться источником знания. На практике это означало, что определение истинности знания перешло в ведение новых авторитетов. Особым уважением стали пользоваться не священники, имевшие особый доступ к слову Господа, а мыслители, обладавшие глубоким видением естественного закона или законов природы. Но и эта смена авторитетов показалась недостаточной тем, кто считал философию лишь новой формой теологии, поскольку и та и другая предполагали «освящение» знаний: в одном случае духовенством, в другом — философами. Эти критики настаивали на необходимости доказательства [истинности знаний], полученных в ходе изучения эмпирической реальности. Только на таких доказательствах, утверждали они, могла основываться иная форма познания, называемая ими наукой. В XVIII веке ее адепты открыто отвергали философию просто как дедуктивную спекуляцию и утверждали, что только их метод познания является единственно рациональным.

С одной стороны, это отрицание философии могло казаться отрицанием авторитетов. В этом смысле оно было «демократическим». Ученые утверждали тем самым, что получать новое знание может каждый, если только он придерживается правильных методов. При этом истинность любого утверждения, кто бы с ним ни выступал, могла быть проверена любым другим ученым просто посредством повторения эмпирических наблюдений или расчетов. Поскольку этот тип познания приводил также и к полезным изобретениям, он претендовал на то, чтобы считаться наиболее эффективным [и общественно значимым]. Поэтому вскоре наука добилась господствующих позиций в иерархии областей знания.

Однако «разрыв» между наукой и философией порождал важную проблему. И теология, и философия традиционно претендовали на постижение *как того*, что есть истина, *так и того*, что есть благо. Эмпирическая наука

считала, что не располагает средствами, позволяющими отделять хорошее [от плохого], она считала своей прерогативой только установление границы между истинным [и ложным]. Люди науки изящно снимали эту проблему с повестки дня, утверждая, что намерены заниматься только поиском истины, а поиск блага готовы полностью отдать на откуп философам (и богословам). Они шли на это сознательно и, чтобы несколько защитить себя, с некоторым презрением. Согласно их утверждениям, более важным было познание истины. В конечном счете некоторые заявляли даже, что невозможно определить, что есть благо; можно лишь определить, что истинно. Это разделение истины и блага и лежит в основе «двух культур». Философия (или, говоря более широко, гуманитарные науки) должна была заниматься исключительно поиском блага (и совершенства). Наука же настаивала на том, что имеет монополию на поиск истины.

Но была еще одна проблема, вызванная к жизни этим разрывом. Путь эмпирической науки на деле оказался менее демократическим, чем можно было предположить. Вскоре возник вопрос о том, кто способен рассудить спор между соперничающими искателями истины. Ученые отвечали, что это право может принадлежать исключительно научному сообществу. Но коль скоро научное знание с неизбежностью и необратимостью становилось все более специализированным, оказывалось, что лишь узкие сообщества ученых (представлявшие отдельные дисциплины) считались частью той широкой группы, которая была «уполномочена» определять истинность научного знания. Однако эти сообщества были столь же замкнутыми, как и круг философов, ранее считавших себя вправе судить о способностях друг друга проникать в суть естественного закона или законов природы.

И [наконец], существовала третья проблема, обусловленная этим разрывом. Очень многие не желали жестко отделять поиск истины от поиска блага. Усилия ученых, направленные на четкое разграничение этих двух видов деятельности, наталкивались на психологический протест, особенно если объектом исследования становилась социальная реальность. Стремление воссоединить эти поиски исподволь проявлялось в работе как представителей науки, так и философов, даже если они решительно отрицали желательность или даже возможность такого воссоединения. Но так как [попытки] восстановления нарушенной целостности носили неявный характер, наши возможности коллективно оценивать или критиковать их, равно как и способствовать им, оказывались ограниченными.

Все эти три проблемы оставались в латентной форме на протяжении двухсот лет, но в последней трети XX века вновь заявили о себе. Их решение представляется сегодня первоочередной задачей интеллектуальной деятельности.

Можно выделить две волны нападков, направленных против разделения знания на естественные, гуманитарные и общественные науки, причем ни одна из них не зародилась в рамках обществоведения. Эти критические выпады были представлены исследователями так называемых «неравновесных систем» в естествознании и «культурологическими исследованиями» в гуманитарных науках. Исходя из совершенно различных позиций оба эти движения имели один и тот же объект критики — доминировавшую начиная с XVII века концепцию науки, основанную на ньютоновой механике.

<...> С конца XIX столетия, но особенно на протяжении последних двадцати лет, значительная часть ученых-естествоиспытателей оспаривает эти тезисы, полагая будущее по сути своей неопределенным. Они считают равновесное состояние исключением и утверждают, что происходящие в материальном мире процессы развиваются по траекториям, далеким от равновесных. По их мнению, энтропия ведет к бифуркациям, в которых новый (пусть и непредсказуемый) порядок рождается из хаоса, и сам этот процесс есть процесс созидания, а не смерти. Они убеждены в том, что самоорганизация является основным свойством материи, что выражается ими в двух положениях: существует не временная симметрия, а стрела времени; фундаментальной задачей науки оказывается не поиск простых формул, а, скорее, объяснение сложности.

<...> Культурологи подвергли критике те же универсализм и детерминизм, которые уже попали под огонь критики со стороны теории неравновесных систем. Но они по большей части пренебрегали различием между ньютоновой наукой и этой новой теорией, а чаще всего просто не знали о ее существовании. Культурологи критиковали универсализм прежде всего за то, что утверждения о характере социальной реальности, делавшиеся с позиций универсализма, были далеко не универсальными. То была критика взглядов [представителей] доминирующей миро-системной страты, которые заявляли собственные реалии в качестве универсальных и общечеловеческих, тем самым «забывая» о значительной части человечества, причем не только в основополагающих утверждениях, но даже в эпистемологии своих подходов.

<...> Культурологи настаивают на том, что любой текст есть социальное явление, возникшее в определенном контексте и подлежащее прочтению или оценке в соответствии с таковым.

<...> Сегодня мы оказались в качественно иной ситуации. С одной стороны, теория неравновесных систем подчеркивает [значимость] стрелы времени, что всегда было присуще обществоведению. Исследователи таких систем обращают внимание на их сложность и указывают, что социальные системы являются самыми сложными из нам известных. Они убеждены в присущей природе креативности, тем самым распространяя на весь

материальный мир то, что прежде считалось исключительной чертой *Homo sapiens*.

Культурологи сосредотачиваются на социальном контексте, в котором создаются и воспринимаются все тексты и коммуникативные связи. Тем самым они разрабатывают тему, всегда остававшуюся ключевой для обществоведения. Они подчеркивают неоднородность социальной реальности и необходимость признания рациональности того, что выделяется из общего ряда.

Валлерстайн И. *Конец знакомого мира: Социология XXI века*. М., 2004. – С. 248–255.

#### **1.4. Формирование системы современного философского знания. Место истории философии в этой системе. Основные задачи истории философии**

**Георг Гегель (1770–1831)**

**Вопросы и задания:**

1. Почему Гегель критикует понимание истории философии как истории мнений и убеждений? Каково истинное назначение истории философии?
2. Является ли недостатком философии многообразие систем в ее истории?

 Если бы история философии представляла собою *галерею мнений*, <...> то она была бы излишней и изрядно скучной наукой <...>. Что может быть бесполезнее ознакомления с рядом лишь голых мнений? <...>

*Мнение* есть субъективное представление, произвольная мысль, плод воображения <...>. Но философия не содержит в себе мнения, так как не существует философских мнений. <...> Философия есть объективная наука об истине, наука о ее необходимости, познание, посредством понятий, а не *мнение* и не *ткань* паутины мнений.

<...> Эту резко определившуюся для нас теперь противоположность между *мнением* и *истиной* мы встречаем уже в образованности сократо-платоновской эпохи, этой эпохи разложения греческой жизни; там мы встречаем ее в виде платоновского противопоставления мнения науке. Это — та же противоположность, которую мы видим в эпоху упадка римской общественной и политической жизни, при Августе и позже, когда распространились эпикуреизм и равнодушие к философии, в этом смысле Пилат на слова Христа: «Я пришел в мир, чтобы возвестить истину», ответил: «Что есть истина?» Это <...> означало: «Это понятие, понятие истины, есть нечто устарелое, с чем мы покончили; мы ушли вперед, мы знаем, что не может быть больше и речи о том, чтобы познать истину, мы отошли от такой точки зрения». <...> Если исходить из такой точки зрения по отношению к истории

философии, то весь ее смысл ограничился бы тем, что она знакомила бы нас с индивидуальными мнениями других людей <...>.

Для непредубежденного человека «истина» всегда останется великим словом, заставляющим сердце биться сильнее. Что же касается утверждения, что познание истины недоступно, то оно встречается в самой истории философии <...>.

<...> Существуют и существовали различные философские учения; но истина ведь одна, — таково непреодолимое чувство или непреодолимая вера инстинкта разума. «Следовательно, только одно философское учение может быть истинным, а так как их много, то остальные, заключают отсюда, должны быть заблуждениями. Но ведь каждое из них утверждает, обосновывает и доказывает, что оно-то и есть это единственно истинное учение». <...> Мысль, так рассуждающая, выдает себя с головой и показывает, что она является мертвым рассудком <...>.

<...> Как бы различны ни были философские учения, они все же имеют то общее, что <...> являются *философскими* учениями. Кто поэтому изучает какую-нибудь систему философии или придерживается таковой, во всяком случае философствует <...>. Вышеприведенное <...> я в другом месте сравнил с больным, которому врач советует есть фрукты; и вот ему предлагают сливы, вишни или виноград, а он, одержимый рассудочным педантизмом, отказывается от них, потому что ни один из этих плодов не есть фрукт вообще, а один есть вишня, другой — слива, третий — виноград.

<...> Мы исходим, далее, из того взгляда, что мы в истории философии имеем дело с самой философией. <...> Это не просто собрание случайных событий, путешествий странствующих рыцарей, которые сражаются и несут труды бесцельно и дела которых бесследно исчезают; и столь же мало здесь один произвольно выдумал одно, а там другой — другое, нет: в движении мыслящего духа есть существенная связь, и в нем все совершается разумно. С этой верой в мировой дух мы должны приступить к изучению истории и, в особенности, истории философии.

*Гегель Г. Лекции по истории философии // Соч.: В 14 т. – М., 1932. Т. 9. Кн. I. – С. 15–25.*

## **1.5. Основные недостатки современных концепций исторического развития общества. История человечества с точки зрения коэволюции природы и общества**

**Дэниел Белл (1919–2011)**

### **Вопросы и задания:**

1. Почему и каким образом технологии определяют историческое развитие общества?

2. Как новые технологии определяют развитие экономической сферы общества?
3. Каким образом технологии влияют на социальную жизнь, политику и духовное развитие общества?
4. Каким Д. Беллу видится будущее человечества?



Хотя технологические революции идеальны в своих теоретических основаниях, их символами, чтобы не сказать носителями, являются все же некие материально-вещные формы, и в постиндустриальном обществе эта «вещь» — компьютер. Если, как сказал П. Валери, электричество было агентом трансформации общества второй половины XIX века, то компьютер — в качестве «аналитической машины» точно так же трансформирует общество второй половины XX века. Электричество как источник света, энергии и коммуникации вызвало к жизни «массовое общество», т.е. в громадной степени расширило социальные связи и взаимодействия между людьми и тем самым многократно усилило то, что Э. Дюркгейм называл социальной плотностью общества. В этой связи можно сказать, что компьютер является инструментом управления массовым обществом, поскольку он есть механизм обработки социальной информации, громадный объем которой растет почти экспоненциально в силу расширения социальных связей.

<...> В дело с неизбежностью вовлекаются мощные частные интересы. Точно так же как замена угля нефтью и конкуренция между грузовым автотранспортом, железными дорогами и газопроводами привели к существенным изменениям в распределении корпоративной власти, в структурах занятости, в профсоюзах, географическом расположении предприятий и тому подобном, так и колоссальные изменения, происходящие в коммуникационной технологии, затрагивают отрасли промышленности, связанные с коммуникациями.

<...> Каждое общество внутренне связано различными каналами, позволяющими его членам осуществлять материальный и духовный обмен. Организация, финансирование, поддержание и управление этими каналами, или инфраструктурой, обычно находились в компетенции правительства. Первой инфраструктурой был транспорт — дороги, каналы, железнодорожные и воздушные магистрали; все это позволяло связывать воедино различные локалитеты общества и осуществлять перемещение товаров и людей. Второй инфраструктурой были средства передачи энергии — водяное колесо, паровые машины, газ, электричество, нефтепроводы. Мобилизуя не столько природные, сколько технологические источники энергии и связывая их в единые энергетические сети, человечество не только радикально изменило городскую жизнь, но и обеспечило себя энергией для производства товаров в массовом

масштабе и применения разнообразной бытовой техники. Третьей инфраструктурой были коммуникации — вначале почта и газеты, затем телеграф и телефон, сейчас радио и телевидение; все это сыграло роль каналов колоссального информационного взрыва, своего рода бомбардировки сенсорного аппарата человека, расширения социального и психологического взаимодействия людей, которое сейчас растет экспоненциально.

<...> Самый же важный аспект — политический. Информация — это власть. Доступ к информации есть условие свободы. Из этого прямо вытекают проблемы законодательного характера. Такие электронные средства информации, как телевидение, регулируются юридическими нормами «честности» и права дать ответ. Телефонная индустрия также регулируется в том, что касается тарифов и условий предоставления услуг. Компьютерная отрасль пока не подлежит государственному регулированию и развивается в условиях свободного рынка. Не регулируются и печатные средства информации; их права на свободу слова гарантированы Первой поправкой к конституции и ревностно охраняются судами. Библиотеки преимущественно контролируются частными лицами или местной властью. Сейчас правительственные агентства и частные корпорации создают гигантские банки данных. Должны ли эти банки данных быть под правительственным наблюдением или им лучше развиваться без правительственного контроля? Это важнейший для будущего свободного общества вопрос.

<...> В наступающем столетии решающее значение для экономической и социальной жизни, для способов производства знания, а также для характера трудовой деятельности человека приобретет становление нового социального уклада, зиждущегося на телекоммуникациях.

<...> В самом общем плане здесь можно выделить пять основных проблем.

1. Слияние телефонных и компьютерных систем, телекоммуникаций и обработки информации в одну модель. С этим связан вопрос, будет ли передача информации осуществляться преимущественно через телефонную связь или возникнет какая-либо иная независимая система передачи данных; какова будет относительная доля микроволновых станций, спутников связи и коаксиального кабеля в качестве каналов передачи.

2. Замена бумаги электронными средствами, включая электронные банковские услуги вместо использования чеков, электронную почту, передачу газетной и журнальной информации факсимильными средствами и дистанционное копирование документов.

3. Расширение телевизионной службы через кабельные системы со множеством каналов и специализированными услугами, что позволит осуществлять прямую связь с домашними терминалами потребителей.

Транспорт будет заменен телекоммуникациями с использованием видеофонов и систем внутреннего телевидения.

4. Реорганизация хранения информации и систем ее запроса на базе компьютеров в интерактивную информационную сеть, доступную для исследовательских групп; прямое получение информации из банков данных через библиотечные и домашние терминалы.

5. Расширение системы образования на базе компьютерного обучения, использование спутниковой связи для сельских местностей, особенно в слаборазвитых странах; использование видеодисков как для развлечений, так и для домашнего образования.

<...> Я стою на том, что информация и теоретическое знание суть стратегические ресурсы постиндустриального общества. Кроме того, в своей новой роли они представляют собой поворотные пункты современной истории.

Первый поворотный пункт — изменение самого характера науки. Наука как «всеобщее знание» стала основной производительной силой современного общества.

Второй поворотный пункт — освобождение технологии от своего «императивного» характера, почти полное превращение ее в послушный инструмент. Современная технология открывает множество альтернативных путей для достижения уникальных и вместе с тем разнообразных результатов, при этом неизмеримо возрастает производство материальных благ. Таковы перспективы, вопрос лишь в том, как их реализовать.

*Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе. – М., 1986. – С. 330–342.*

### **Сэмюэл Хантингтон (1927–2008)**

#### **Вопросы и задания:**

1. Каким видит С. Хантингтон современный мир?
2. Что лежит в основе отличительных характеристик современных цивилизаций?
3. Каковы причины конфликтов в современном мире?
4. К чему призывает цивилизацию современного Запада С. Хантингтон?
5. Каковы альтернативы будущего развития человечества?

 <...> Впервые в истории глобальная политика и многополюсна, и полицивилизационна; модернизация отделена от «вестернизации» — распространения западных идеалов и норм не приводит ни к возникновению всеобщей цивилизации в точном смысле этого слова, ни к вестернизации незападных обществ.

Баланс влияния между цивилизациями смещается: относительное влияние Запада снижается; растет экономическая, военная и политическая мощь азиатских цивилизаций; демографический взрыв ислама имеет дестабилизирующие последствия для мусульманских стран и их соседей; незападные цивилизации вновь подтверждают ценность своих культур.

Возникает мировой порядок, основанный на цивилизациях: общества, имеющие культурные сходства, сотрудничают друг с другом; попытки переноса обществ из одной цивилизации в другую оказываются бесплодными; страны группируются вокруг ведущих или стержневых стран своих цивилизаций.

Универсалистские претензии Запада все чаще приводят к конфликтам с другими цивилизациями, наиболее серьезным — с исламом и Китаем; на локальном уровне войны на линиях разлома, большей частью — между мусульманами и не-мусульманами, вызывают «сплочение родственных стран», угрозу дальнейшей эскалации конфликта и, следовательно, усилия основных стран прекратить эти войны.

<...> Цивилизация является наивысшей культурной целостностью. Деревни, районы, этнические группы, национальности, религиозные группы — у них у всех сформирована культура на различных уровнях гетерогенности. Культура деревни на юге Италии может отличаться от культуры деревни на севере Италии, но они будут разделять общую итальянскую культуру, которая отличает их от немецких деревень. Европейские сообщества, в свою очередь, будут обладать общими культурными чертами, которые отличают их от китайских или индийских сообществ. Китайцы, индусы и жители Запада, однако, не являются частями культурной категории более высокого порядка. Они образуют разные цивилизации. Цивилизация, таким образом, — наивысшая культурная общность людей и самый широкий уровень культурной идентификации, помимо того, что отличает человека от других биологических видов. Она определяется как общими объективными элементами, такими как язык, история, религия, обычаи, социальные институты, так и субъективной самоидентификацией людей.

<...> В этом новом мире наиболее масштабные, важные и опасные конфликты произойдут не между социальными классами, бедными и богатыми, а между народами различной культурной идентификации. Внутри цивилизаций будут случаться межплеменные войны и этнические конфликты. Насилие между странами и группами и группами из различных цивилизаций, однако, несет с собой потенциал эскалации, так как другие страны и группы из этих цивилизаций призывают к помощи своих «братских стран». Кровавое столкновение кланов в Сомали не несет угрозы расширения конфликта. Кровавое столкновение племен в Руанде имеет последствия для Уганды, Заира

и Бурунди, но не более того. Кровавые столкновения цивилизаций в Боснии, на Кавказе, Центральной Азии или в Кашмире могут разрастись в большие войны. В югославском конфликте Россия предоставляла дипломатическую помощь сербам, а Саудовская Аравия, Турция, Иран и Ливия предоставляли финансовую помощь и оружие боснийцам не по причинам идеологии, политики с позиции силы или экономических интересов, но из-за культурного родства «Культурные конфликты, — заметил Вацлав Гавел, — усиливаются, и сегодня стали опаснее, чем когда-либо в истории»; а Жак Делор согласился, что «грядущие конфликты будут загораться от искры скорее национального фактора, чем экономического или идеологического». И наиболее опасные культурные конфликты — те, которые имеют место вдоль линий разлома между цивилизациями.

<...> В романе Майкла Дибдина «Мертвая лагуна» устами венецианского националиста-демагога выражен весьма мрачный, но характерный для нашего времени взгляд на мир: «Не может быть настоящих друзей без настоящих врагов. Если мы не ненавидим того, кем мы не являемся, мы не можем любить того, кем мы являемся. Это старые истины, которые мы с болью заново открываем после более чем столетия сентиментального лицемерия. Те, кто отрицает эти истины, отрицает свою семью, свое наследие, свое право по рождению, самое себя! И таких людей нельзя с легкостью простить». Прискорбную правдивость этих старых истин не может отрицать ни ученый, ни политик. Для людей, которые ищут свои корни, важны враги, и наиболее потенциально опасная вражда всегда возникает вдоль «линий разлома» между основными мировыми цивилизациями.

<...> Выживание Запада зависит от того, подтвердят ли вновь американцы свою западную идентификацию и примут ли жители Запада свою цивилизацию как уникальную, а не универсальную, а также их объединения для сохранения цивилизации против вызовов не-западных обществ. Избежать глобальной войны цивилизаций можно лишь тогда, когда мировые лидеры примут полицивилизационный характер глобальной политики и станут сотрудничать для его поддержания.

<...> В возникающем мире этнических конфликтов и столкновения цивилизаций западная вера в универсальность западной культуры страдает от трех недостатков: она неверна; она аморальна и она опасна. Ошибочность ее — краеугольная идея этой книги; этот тезис хорошо резюмировал Майкл Говард: «Широко распространенное на Западе представление, что культурное разнообразие — некий исторический курьез, который быстро исчезает в результате экспансии всеобщей, ориентированной на Запад, англофонной мировой культуры, который изменяется, воспринимая наши основные ценности... является попросту неверным». Читатель, которого к настоящему

моменту не убедили доводы сэра Майкла, живет в мире, совершенно не похожем на тот, какой описывается в этой книге.

<...> Будущее и мира, и Цивилизации зависит от понимания и сотрудничества между политическими, духовными и интеллектуальными лидерами главных мировых цивилизаций. В столкновении цивилизаций Европа и Америка будут держаться вместе — либо погибнут поодиночке. В более масштабном столкновении, глобальном «настоящем столкновении» между Цивилизацией и варварством, великие мировые цивилизации, обогатившие своими достижениями в религии, искусстве, литературе, философии, науке, технологии, морали и сочувствии, также должны держаться вместе, или же они погибнут поодиночке. В нарождающейся эпохе столкновения цивилизаций представляют величайшую угрозу миру во всем мире, и международный порядок, основанный на цивилизациях, является самой надежной мерой предупреждения мировой войны.

*Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон; пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М., 2003. – С. 14–16, 511, 531–532.*

## **1.6. Этапы развития общества и исторические типы мировоззрения.**

### **Понятие парадигм социального и естественнонаучного знания. Роль философии в развитии (смене парадигм) социального и естественнонаучного знания**

**Вячеслав Семёнович Стёпин (1934–2018)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. С чего начинается научное познание?
2. Какую роль для современных научных концепций саморазвивающихся систем сыграла диалектика Гегеля?
3. Какую роль в научном познании играет философия?
4. В чем В.С. Стёпин усматривает недостатки концепции смены парадигм научного познания Т. Куна?



Любое познание мира, в том числе и научное, в каждую историческую эпоху осуществляется в соответствии с определенной «сеткой» категорий, которые фиксируют определенный способ членения мира и синтеза его объектов.

В процессе своего исторического развития наука изучала различные типы системных объектов: от составных предметов до сложных саморазвивающихся систем, осваиваемых на современном этапе цивилизационного развития.

Каждый тип системной организации объектов требовал категориальной сетки, в соответствии с которой затем происходит развитие конкретно-научных

понятий, характеризующих детали строения и поведения данных объектов. Например, при освоении малых систем можно считать, что части аддитивно складываются в целое, причинность понимать в лапласовском смысле и отождествлять с необходимостью, вещь и процесс рассматривать как внеположенные характеристики реальности, представляя вещь как относительно неизменное тело, а процесс — как движение тел.

Именно это содержание вкладывалось в категории части и целого, причинности и необходимости, вещи и процесса естествознанием XVII—XVIII веков, которое было ориентировано главным образом на описание и объяснение механических объектов, представляющих собой малые системы.

Но как только наука переходит к освоению больших систем, в ткань научного мышления должна войти новая категориальная канва. Представления о соотношении категорий части и целого должны включить идею о несводимости целого к сумме частей. Важную роль начинает играть категория случайности, трактуемая не как нечто внешнее по отношению к необходимости, а как форма ее проявления и дополнения.

<...> Если в культуре не сложилась категориальная система, соответствующая новому типу объектов, то последние будут восприниматься через неадекватную сетку категорий, что не позволит науке раскрыть их существенные характеристики. Адекватная объекту категориальная структура должна быть выработана заранее, как предпосылка и условие познания и понимания новых типов объектов. Но тогда возникает вопрос: как она формируется и появляется в науке? Ведь прошлая научная традиция может не содержать категориальную матрицу, обеспечивающую исследование принципиально новых (по сравнению с уже познанными) предметов. Что же касается категориального аппарата обыденного мышления, то, поскольку он складывается под непосредственным влиянием предметной среды, уже созданной человеком, он часто оказывается недостаточным для целей научного познания, так как изучаемые наукой объекты могут радикально отличаться от фрагментов освоенного в производстве и обыденном опыте предметного мира.

Задача выработки категориальных структур, обеспечивающих выход за рамки традиционных способов понимания и осмысления объектов, во многом решается благодаря философскому познанию.

Философия способна генерировать категориальные матрицы, необходимые для научного исследования, до того, как последнее начинает осваивать соответствующие типы объектов. Развивая свои категории, философия тем самым готовит для естествознания и социальных наук своеобразную предварительную программу их будущего понятийного аппарата. Применение развитых в философии категорий в конкретно-научном поиске приводит к новому обогащению категорий и развитию их содержания. Но для

фиксации этого нового содержания опять-таки нужна философская рефлексия над наукой, выступающая как особый аспект философского постижения действительности, в ходе которого развивается категориальный аппарат философии.

Но тогда возникает вопрос о природе и истоках прогностических функций философии по отношению к специальному научному исследованию. Это вопрос о том, как возможно систематическое порождение в философском познании мира идей, принципов и категорий, часто избыточных для описания фрагментов уже освоенного человеком предметного мира, но необходимых для научного изучения и практического освоения объектов, с которыми сталкивается цивилизация на последующих этапах своего развития.

Уже простое сопоставление истории философии и истории естествознания дает весьма убедительные примеры прогностических функций философии по отношению к специальным наукам. Достаточно вспомнить, что кардинальная для естествознания идея атомистики первоначально возникла в философских системах Древнего мира, а затем развивалась внутри различных философских школ до тех пор, пока естествознание и техника не достигли необходимого уровня, который позволил превратить предсказание философского характера в естественнонаучный факт.

<...> Наконец, рассматривая проблему прогностических функций философии по отношению к специальному научному исследованию, можно обратиться к фундаментальным для нынешней науки представлениям о саморазвивающихся объектах, категориальная сетка для осмысления которых разрабатывалась в философии задолго до того, как они стали предметом естественнонаучного исследования. Именно в философии первоначально была обоснована идея существования таких объектов в природе и были развиты принципы историзма, требующие подходить к объекту с учетом его предшествующего развития и способности к дальнейшей эволюции.

Естествознание приступило к исследованию объектов, учитывая их эволюцию, только в XIX столетии. С внешней стороны они изучались в этот период зарождающейся палеонтологией, геологией и биологическими науками. Теоретическое же исследование, направленное на изучение законов исторически развивающегося объекта, пожалуй, впервые было дано в учении Ч. Дарвина о происхождении видов. Показательно, что в философских исследованиях к этому времени уже был развит категориальный аппарат, необходимый для теоретического осмысления саморазвивающихся объектов. Наиболее весомый вклад в разработку этого аппарата был внесен Гегелем.

Гегель не имел в своем распоряжении достаточного естественнонаучного материала для разработки общих схем развития. Но он выбрал в качестве исходного объекта анализа историю человеческого мышления,

реализовавшуюся в таких формах культуры, как философия, искусство, правовая идеология, нравственность и т.д. Этот предмет анализа был представлен Гегелем как саморазвитие абсолютной идеи. Он анализировал развитие этого объекта (идеи) по следующей схеме: объект порождает «свое иное», которое затем начинает взаимодействовать с породившим его основанием и, перестраивая его, формирует новое целое.

Распространив эту схему развивающегося понятия на любые объекты (поскольку они трактовались как инобытие идеи), Гегель, хотя и в спекулятивной форме, выявил некоторые особенности развивающихся систем: их способность, развертывая исходное противоречие, заключенное в их первоначальном зародышевом состоянии, наращивать все новые уровни организации и перестраивать при появлении каждого нового уровня сложное целое системы.

Сетка категорий, развитая в гегелевской философии на базе этого понимания, может быть расценена как сформулированный в первом приближении категориальный аппарат, который позволял осваивать объекты, относящиеся к типу саморазвивающихся систем.

<...> Утверждение в физике новой картины исследуемой реальности сопровождалось дискуссиями философско-методологического характера, в ходе которых осмысливались и обосновывались новые представления о пространстве и времени и новые методы формирования теории. В процессе такого анализа уточнялись и развивались философские предпосылки, которые обеспечивали перестройку классических идеалов и норм исследования и электродинамической картины мира. Таким путем они превращались в философские основания релятивистской физики, во многом способствуя ее интеграции в ткань современной культуры.

Таким образом, перестройка оснований науки не является актом внезапной смены парадигмы (как это считает Т. Кун), а представляет собой процесс, который начинается задолго до непосредственного преобразования норм исследования и научной картины мира. Начальной фазой этого процесса является философское осмысление тенденций научного развития, рефлексия над основаниями культуры и движение в поле собственно философских проблем, позволяющее философии наметить контуры будущих идеалов научного познания и выработать категориальные структуры, закладывающие фундамент для построения новых научных картин мира.

Все эти предпосылки и «эскизы» будущих оснований научного поиска конкретизируются и дорабатываются затем в процессе методологического анализа проблемных ситуаций науки. В ходе этого анализа уточняется обоснование новых идеалов науки и формируются соответствующие им

нормативы, которые целенаправляют построение ядра новой теории и новой научной картины мира.

*Стёпин В.С. Теоретическое знание. – М., 2000. – С. 261–264, 266–267, 577.*

### **Иммануил Валлерстайн (1930–2019)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. Каковы основные характеристики идейного наследия Великой французской революции?
2. Какие идеологии возникли на основе культурно-исторической парадигмы социального знания?
3. Почему либералы доминировали в политической жизни Европы XIX – XX вв.?
4. В чем заключаются причины идейного краха либералов после 1968 года?



Если взглянуть на более продолжительный период, на /r^t^ii два столетия, прошедшие с 1789 по 1989 год, можно отметить еще одну важную черту миро-системы модернисты, и в данном случае Восточная Азия также имеет важное значение. Мы имеем в виду историю политической стабилизации миро-системы. Начинается она с Французской революции. Последняя наложила на капиталистическую миро-систему свой культурный отпечаток. Важнейшим и наиболее долгосрочным результатом революционных потрясений и последовавшего за ними наполеоновского периода стало широкое и впервые проявившееся признание двух основных вызванных ими к жизни положений: о естественности политических перемен и вытекающей отсюда их легитимизации, а также о происхождении суверенитета государств не из личностей правителя или законодателей, а из «народа», и вытекающее отсюда отрицание нравственной легитимности недемократических режимов.

Эти идеи были поистине революционными и опасными, угрожая любой существующей власти. Отныне все, кто обладал привилегиями в рамках сложившейся системы, вынуждены были принимать эти идеи в расчет и стремиться нейтрализовать их воздействие. Основным средством на этом пути стало создание и распространение идеологий, представляющих собой, по сути, политические стратегии противодействия широкому распространению подобных ценностей. Исторически сформировались три основных идеологии, три стратегии защиты. Первой из них, наиболее прямолинейной и четкой, был консерватизм, выросший из стремлений попросту отвергнуть эти популистские ценности как еретические. Либерализм возник как противостоящая консерватизму идеология, приверженцы которой считали его примитивной реакцией на брошенный вызов, обреченной на саморазрушение. Либералы

говорили о необходимости структурировать популистские ценности, на словах признавая их легитимность, а на практике препятствуя их претворению в жизнь. Они шли к этому, утверждая, что осмысленная реализация таких ценностей требовала усилий специалистов и экспертов. Радикализм, или социализм, стал третьей идеологией, выделившейся из либерализма. Радикалов возмущала нерешительность либералов и не убеждали заверения специалистов об их мотивах и намерениях. Поэтому они подчеркивали значение общественного контроля за осуществляемыми переменами. Они также утверждали, что лишь резкая трансформация способна охладить дестабилизирующее общество народное возмущение и открыть путь к воссозданию гармоничной социальной реальности.

Борьба между сторонниками этих трех идеологий была основным политическим сюжетом XIX и XX веков. Оценивая их противостояние с ретроспективных позиций, следует отметить две их характерные черты. Во-первых, ни одна из этих идеологий не была *на деле* антигосударственной, хотя использовавшаяся всеми тремя риторика свидетельствовала, казалось бы, об обратном. Движения, создававшиеся во имя любой из этих идеологий, во всех случаях стремились к обретению политической власти и, если им удавалось таковую достичь, использовали ее для достижения политических целей. Результатом стал непрекращающийся и весьма существенный рост государственной бюрократии, [сопровождаясь] как расширением возможностей контроля государства над гражданами, так и появлением у правительств новых возможностей регулирования законодательства. Для обоснования такой практики использовался тезис о претворении в жизнь ценностей, популяризированных Французской революцией.

Во-вторых, нельзя не отметить, что в течение долгого периода — если быть более точным, между 1848 и 1968 годами — либерализм оставался доминирующим среди этих трех идеологий, определяя геокультуру мир-системы. Это подтверждается и тем, что с 1848 года (и до 1968-го) и консерваторы, и радикалы перестраивали практические и даже теоретические программы с целью представить свои идеологии как всего-навсего варианты политических программ либерального центра. Их отличия от либералов, первоначально фундаментальные и принципиальные, во все большей мере сводились к вопросу о темпах перемен: консерваторы ратовали за более медленные, радикалы — за быстрые, а либералы — за «оптимальные». Подобное сведение спора к обсуждению скорее темпа перемен, а не их содержания породило усиливавшееся с течением времени недовольство минимальным характером изменений, сопровождавших в среднесрочной перспективе смену правительств, особенно заметным, если эти изменения объявлялись «революционными».

<...> Гениальность либералов заключалась в том, что они оказывались способны сдерживать народные массы, с одной стороны, пустыми посулами (в том числе и о том, что половина станет со временем целым пирогом), а с другой стороны, превращением противостоявших им движений (в особенности своих оппонентов радикально-социалистического толка) в свои собственные подобию, которые, сами того [иногда] не желая, начали пропагандировать либеральную доктрину постепенных реформ, проводимых профессионалами и экспертами. Ограниченность либералов, однако, была не меньшей, чем их гениальность. В определенный момент неизбежно должно было проясниться, что половине пирога не дано стать целым, поскольку в таком случае капитализм не смог бы более существовать. И с наступлением этого момента поддержка «старых левых», этих радикально-социалистических реинкарнаций либерализма, обречена была исчезнуть.

И такой момент настал. Его называют [эпохой] 1968—1989 годов. Здесь вновь заметны особенности Восточной Азии. Всемирная революция 1968 года проявилась всюду — в США и Франции, Германии и Италии, Чехословакии и Польше, Мексике и Сенегале, Тунисе и Индии, Китае и Японии. В каждой из стран были свои поводы для недовольства и выдвигались свои особые требования, но две темы рефреном проходили всюду: во-первых, осуждение миро-системы, в которой господствовали Соединенные Штаты, пусть и действовавшие в тайном сговоре со своим оппонентом, Советским Союзом; и, во-вторых, критика «старых левых» за их неудачи, и в особенности за то, что большинство организованных ими движений переродились, по существу, в проповедников либеральной доктрины.

Сами по себе драматические события 1968 года были заматы и забыты в последовавшие два-три года. Но всемирная революция 1968 года имела и такой прямой и долгосрочный результат, который ощущался на протяжении двух следующих десятилетий. Этим результатом стал крах либерального консенсуса и освобождение как консерваторов, так и радикалов из пут сладкоголосого либерализма. После 1968 года облик миро-системы вновь стал похож на тот, каким он был в 1815—1848 годах, в период борьбы трех идеологий. Консерватизм ожил, зачастую выступая под обманчивым названием неолиберализма. Он оказался столь силен, что теперь вовсе не собирается представлять себя воплощением либерализма, а напротив, либерализм тщится выглядеть воплощением консерватизма. В то же время радикальные и социалистические движения также попытались возродиться в различных формах: от разнообразных и недолговечных вариантов маоизма в начале 70-х годов до так называемых «новых левых» движений (зеленых, борцов за [культурную] идентичность, радикальных феминистов и т.д.), которые оказались более жизнеспособными, но не смогли полностью отринуть наследие

либерализма в том его облике, который существовал до 1968 года. Крах коммунизма в Восточной и Центральной Европе и распад СССР стали лишь последней точкой в критике того ложного радикализма, который был не более чем подобием прежнего либерализма.

*Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. – М., 2004.  
– С. 54–56, 58–61.*

## **Тема 2. Генезис философии**

### **2.1. Архаическое общество как социальная основа существования и функционирования мифологического мышления.**

### **2.2. Особенности и функции мифологического мышления**

**Фридрих Кликс (1927–2004)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. Каковы характерные особенности и функции архаического мышления?
2. Как фиксируются в нем нормы социальной жизни первобытного общества?
3. Как в мифе, согласно Ф. Кликсу, интерпретируется окружающий человека мир?
4. В чем заключаются социальные причины изменения мифологического мышления в процессе возникновения первых цивилизаций?



Попытаемся выделить вначале некоторые характерные особенности архаического мышления.

Первое его свойство — высокая степень слияния индивида с окружающей его природой. Непосредственная и постоянная конфронтация с силами физического мира и биологического окружения, масштабы которых превышают возможности воображения отдельного человека, создает очень эмоциональное и в конечном счете глубоко личное отношение к этим силам. Наиболее яркое выражение это находит в анимистическом мышлении, которое населяет природу божествами, демонами и духами. Действие природных сил приписывается фантастическим причинам.

<...> Вторая характерная черта архаического мышления выражается в высокой степени интеграции индивида и социального сообщества, интеграции личности и рода. Род указывает на происхождение. Это существенное свойство тотемистической символики и ритуалов. Общий предок выступает как источник всех предписаний и начало всех правил совместной жизни. Его установления и санкции должны быть приняты каждым, они образуют

«кодекс», закон. Эта общность истории определяет родство. Тотемный предок содействует закреплению характерных общих черт членов племени.

<...> Третьим свойством архаического мышления является высокая эмоциональная чувствительность и аффективная напряженность общения. Отчасти это могло быть связано с относительной неустойчивостью жизненных условий. Неопределенность вызывает высокий уровень возбудимости, который — по сравнению с эмоционально устойчивыми ситуациями познавательной достоверности и надежности — значительно ускоряет формирование аффектов страха или гнева.

<...> До сих пор мы говорили об общих свойствах архаического мышления. Его функцию следует рассматривать в двух отношениях. Во-первых, непознанное, новое, незнакомое в событиях, воздействиях и явлениях природы интерпретируется по аналогии с известным. Так, гром или наводнение считается наказанием некоего могущественного существа за оскорбление, пренебрежение или нарушение заветов. Таким образом, неизвестное становится объяснимым; неопределенность знания снимается определенностью веры. Анимистическое мышление заполняет широкие пробелы в знаниях о причинах природных явлений. Оно обеспечивает надежность поведенческих решений в таких ситуациях, где с рациональной точки зрения можно было бы ожидать от индивида полной беспомощности. Когнитивным механизмом, определяющим поведение в данных ситуациях, является умозаключение по аналогии.

Вторую функцию необходимо рассматривать в связи с организацией совместной жизни. Отождествление индивида с родовыми правилами создает сеть социальных связей. С дифференциацией разделения труда интересы отдельных членов племени расходятся. Но опасность разрыва социальных связей должна быть пресечена. Поэтому для противодействия индивидуалистическим тенденциям создается различная контрмотивация, в том числе и основанная на эмоциях страха.

<...> Так как исторически самый ранний принцип, определяющий субъективную сопринадлежность членов общества, был одним и тем же у разных доисторических народов и постоянно воспроизводился на протяжении десятков тысячелетий, — точные сведения о времени его возникновения отсутствуют. Речь идет о принципе тотемизма.

<...> Общность прародителя, с которым связывается история и современное родство, закрепляется нормами поведения, фиксированными в заповедях и запретах. Ведь каждая заповедь одновременно является запретом, который нельзя нарушать, а каждый запрет — заповедью, которой надо следовать. Это единство противоположностей находит свое концентрированное выражение в правилах поведения, связанных с тотемом, — в табу.

Нарушивший табу является виновным в глубочайшем смысле этого слова. Табу в самом себе несет наказание: сознание отверженности, неполноценности, дискриминированности. Вместе с рефлексией над самим собой возникает совесть как сосредоточенная на своем «я» норма принятой системы социальных ценностей. Самообвинение становится выражением заслуженного наказания. В этом заключается решающее обстоятельство: табу действительно, поскольку в качестве нормы оно укореняется в вере, и, следовательно, его нарушение затрагивает ценностные структуры личности. Это вызывает столь глубокое чувство вины, что оно, как показывают примеры, может привести даже к психогенной смерти.

<...> Мифы интерпретируют все по образу и подобию человека. Побуждения животных сходны с мотивами людей, растения разговаривают, у камней обнаруживаются те или иные желания. Мифы объясняют даже то, что не имеет объяснения: преодоление смерти или действие сверхъестественных сил. Тем самым они обосновывают магию, задачи которой состоят в создании желаемого будущего. В магических обрядах о духах и демонах говорится так же, как о живых людях: их задабривают вкусной едой или изгоняют заклинаниями, обращенными к тотему. Сила волшебства следует из веры в силу мыслей и слов, в причинное действие представлений. В самых различных формах колдовства сущность магической активности всегда состоит в попытке произвести необходимые реальные изменения одной только силой мысли. Разумеется, для старейшин это довольно рискованная игра, ибо подтверждения могут носить лишь случайный характер. Поэтому на проведении магических действий специализируются отдельные лица или небольшие группы. Их успешные деяния соответствуют глубокой социальной потребности и входят в «историю». В соответствии с этими достижениями устанавливается степень их социального престижа. Но также и риска. Имеется ряд сообщений о примитивных племенах, с позором изгонявших или даже убивавших колдунов, не добившихся успеха. Поэтому издавна практиковались приемы колдовства, граничившие с трюкачеством и обманом. Известно, что у аборигенов Центральной Америки ясновидцы посылали своих помощников подслушивать разговоры и споры. Помощники передавали услышанное ясновидцу, который выдавал все эти истории за вещий сон и тем самым убедительнейшим образом доказывал свою волшебную способность узнавать сокровенное.

<...> Между 12 тыс. и 10 тыс. лет до н.э. в северном полушарии, прежде всего на широтах Средиземного моря, произошла относительная стабилизация климата. В Малой Азии, Иордании, Двуречье Тигра и Евфрата, а также в долинах Нила, Инда и Хуанхэ сложились особенно благоприятные климатические и природные условия. Хотя лето было жарким, длительные периоды засухи отсутствовали. Главное, что вполне умеренные температуры

были характерны и для короткой зимы. В этих районах происходило увеличение плотности населения и поселений, которые все больше приобретали характер родного очага для ряда поколений обитателей. Одним из таких районов была долина реки Иордан, где имелись сохранившиеся до сих пор крупные источники пресной воды. Здесь около 10 тыс. лет назад появился один из первых городов — Иерихон. Он был разрушен, а затем построен вновь.

<...> Вся эта ранняя система концентрации власти держалась прежде всего на эксплуатации человека человеком. Она регулировалась правилами и законами, которым приписывалось божественное происхождение. То, что в тотемизме служило задаче стабилизации социальных отношений, было сохранено. Только теперь это было поставлено на службу личной власти, обеспечения экономических преимуществ высших слоев и каст. Хотя жизнь в городе-государстве и гарантировала индивидуальную безопасность и безопасность существования семьи, за нее приходилось платить высокую цену: жертвовать относительным равноправием членов общины. Происходило формирование адаптивных привычек совместной жизни. О некоторых из них можно судить по египетским пословицам. Одному из знакомых фараона (речь идет о начале второго тысячелетия до нашей эры!) приписывается следующий совет: «Если ты принадлежишь к тем, кто сидит за одним столом с Великим, то бери, что Он дает тебе, и смейся, когда смеется Он. Это будет приятно Его сердцу. Так говорит Птах-Хотед».

Складывались легенды и мифы о силах, возможностях и подвигах царей. Так, согласно сообщению о делах фараона Тутмоса, он «убил одним ударом семь львов, а затем расправился с двумя дикими буйволами». Мифы должны были доказать божественный характер царской власти. Древнейшие из них передавались устно от поколения к поколению. Но и самые старые из сохранившихся письменных эпосов, например шумерский эпос о Гильгамеше, обладают еще всеми признаками архаического мышления: от божественной символики до преодоления с помощью магии сверхчеловеческих сил, в особенности смерти. Мышление жителей городов-государств и древнейших империй, таким образом, в основном еще носило архаический характер.

В их мышлении имелась и другая, поначалу казавшаяся совсем прозаической грань. Несмотря на свою внешнюю незначительность, она послужила залогом последующего развития человеческого познания. Строгое регулирование обязанностей требовало жесткой системы контроля, а также фиксации долгов и взаимных претензий. Настоящей общественной потребностью стало решение задачи однозначной записи соответствующей информации.

<...> Письменность обладает еще одним чрезвычайно важным свойством. С помощью общественно выработанной системы графических знаков

появилась возможность преодолевать не только пространственные, но и временные границы непосредственной коммуникации. Возникает нечто вроде исторического измерения общественного самосознания. Если в тотемизме история и нормы поведения в мифологической оболочке выступали в синкретическом единстве, то благодаря письменности происходит их дифференциация. Право и закон находят свое выражение в первых кодексах, тогда как представления об истории отражаются в текстах совершенно иного рода. Если кодексы оказывают влияние на формирование государственности, то письменная история крайне важна для осознания принадлежности к одному народу.

*Кликс Ф. Пробуждающееся мышление: У истоков человеческого интеллекта / Пер. с нем. – М., 1983. – С. 152–155, 168–173, 181, 185, 187–192.*

### **2.3. Социокультурные предпосылки кризиса мифологического мышления и возникновение философии**

**Наталья Сергеевна Автономова (р. 1945)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. Как, с точки зрения Н.С. Автономовой, происходит становление мифологического мышления? С какими социальными характеристиками первобытного общества оно связано?
2. Каковы особенности мифологического мышления?
3. Почему в наше время возможен феномен ремифологизации?

 Как это ни парадоксально, реальная практическая деятельность, направленная на нейтрализацию вредоносного влияния мертвецов, становилась, благодаря вкраплениям магических действий, причиной иллюзорного осознания такого влияния. Распространение магического образа действий на события и предметы внешнего мира приводило в итоге к возникновению мифологического мышления и самих мифов — чувственных образно-нормативных схем, включающих рассказ о возникновении какого-либо явления и предписывающих определенный способ человеческого поведения в связи с данным явлением.

Постепенно нормы морали стали включать в себя все более сложные запреты — магико-инфекционные табу; пронизанные магической практикой цепи событий и поступков получили значение обрядов. Так возникает фетишизм — иллюзорное представление о возможности окружающих предметов магически воздействовать на жизнь людей. Каждый шаг первобытного человека убеждал его в собственной бессилии перед недоступными пониманию закономерностями природной и социальной жизни,

а в результате возникало представление об особой магической силе, знание которой способно избавить человеческую жизнь от неведомых, но весьма ощутимых отрицательных воздействий.

Предстояло, однако, сделать еще один шаг и наделить этой магической силой уже даже не вещи окружающего мира, но особые существа, способные влиять на людей магическим образом, чтобы перед нами возникла вполне законченная религия — вера в сверхъестественные существа, распоряжающиеся человеческой судьбой. Анимистические представления, наделяющие окружающий мир сверхъестественными силами, приобретают, таким образом, вполне четкую логику: мир населен существами сверхъестественными, одни из которых нейтральны по отношению к человеку и обществу, а другие могут быть либо добрыми, либо злыми. Соответственно и образ действий человека применительно к этим существам должен быть различен: если по отношению к нейтральным существам никакая особая деятельность не нужна — достаточно лишь считаться с их существованием при совершении других действий, то по отношению к небезразличным человеческой жизни существам нужно вести себя так, чтобы вызвать милость добрых и обезопасить себя от злых.

Этот набросок предыстории социальных отношений в связи с определенными формами практической деятельности человека приводит нас теперь к вопросу о возникновении мифа. Тотемизм как первая форма осознания коллективом своего единства стал последней ступенью на пути становления мифологического мышления. При самом своем возникновении тотемизм еще не представлял собой религиозного взгляда на мир (хотя истолковать его в религиозном духе совсем несложно), поскольку, как это можно считать ныне установленным на основе этнографических данных, тотем первоначально вовсе не воспринимался как нечто, непосредственно воздействующее на судьбы людей.

<...> Мифологическая обрядность, на основе которой выросли мифологические представления, была лишена сколько-нибудь отчетливой внутренней согласованности: заботы о непротиворечивом сочетании событий и рассказов о событиях у первобытного носителя мифического сознания не было и быть не могло. Не только мифическое, но, пожалуй, и религиозное сознание никогда не представало как последовательная система взглядов, представлений, образов и рассказов. Отчасти, по-видимому, именно иллюзорно-магический характер истоков религиозного и мифического сознания служит пояснением феномену, столь часто ставившему исследователей в тупик, — полнейшему отсутствию какой-либо связности (или хотя бы стремления к связности) и последовательности рассказа за пределами нескольких основных сюжетных линий, повествующих о возникновении данного обычая, конкретного ритуала и

пр. Лишь в период становления классового общества и на первых этапах его развития возникает тенденция к упорядочению мифологического сознания, что было связано с уже начавшимся его разложением.

<...> Все сказанное поясняет для нас феномен ремифологизации, возникающий в современном обществе. Характерное условие становления этого еще нового явления — потеря социальных идеалов, отсутствие «сильных» форм общественного сознания и сильных идей, способных обеспечить мировоззренческую целостность человеческого сознания. Конечно, такая потеря может быть лишь временной или кажущейся, ибо никакое общество без идеалов не живет.

Тем не менее именно устремленность к целостному взгляду на мир, жизненно значимая потребность в таком взгляде и невозможность его достижения приводят к тому, что системообразующую роль в структуре общественного сознания начинает играть в принципе несистематичное обыденное сознание, принимая на себя несвойственные ему функции. Это выражается, в частности, в потере достигнутого теоретическим мышлением уровня абстракции, в воспроизводстве массовых стереотипов мысли теми ее формами и образованиями, которые должны были бы расчленять и анализировать подобные стереотипы, и др. Словом, можно назвать множество конкретных форм, в которых проявляет себя экспансия обыденного сознания. Ремифологизация — одна из таких форм.

Большое значение в возникновении и разворачивании современных процессов ремифологизации сознания играет, в частности, уязвимая и пассивная позиция человека — отчужденного человека — перед современной техникой, в первую очередь — информационной. Один из источников ремифологизации — «полузнание»: человек субъективно и объективно становится неспособен овладеть знанием как целостностью, ибо для овладения этой целостностью необходимо, в частности, знание о методах, для непосвященных недоступное. «Полузнание» неизбежно включает в себя иллюзии: они основываются на действительных явлениях, приобретающих в глазах человека, вовсе не обязательно необразованного, фантастический облик. В этом смысле ремифологизация — универсальный процесс. Она проникает как в сознание гуманитарно образованного человека, так и в сознание ученого, воспитанного на естественнонаучной почве.

<...> Несомненно, однако, и то, что мифы XX в. сходны с архаическими мифами не только по названию. Архаический миф — это выражение и одновременно попытка преодоления незнания с помощью наложения на хаотичную действительность образно-категориальной антропоморфной сети. Когда нет никакого другого способа разобраться в том, что представляет собой действительность и как можно овладеть ею, мифологическое сознание

необходимо, неизбежно и позитивно. Однако, когда вследствие развития взаимосвязей практической жизни возникает возможность теоретического постижения действительности, обращение к мифу становится отказом человека от всей завоеванной человечности, отказом от своих обретений. В пользу чего?

Нельзя не заметить той главной трансформации, которую претерпевает мифологическое сознание в XX в. Будучи, как и в прежние времена, достоянием всех людей, мифологическое сознание ныне — это уже не форма преодоления (пусть мнимого) незнания, а скорее способ безболезненного погружения в незнание.

<...> Кроме того, приходится отдавать себе отчет в том, что, в отличие от архаического мифа, миф XX в. — это как правило, не только иллюзия, но и обман, ибо всегда есть люди, откровенно заинтересованные в ремифологизации социума. Миф XX в. призван вернуть человеку чувство эмоционального и интеллектуального комфорта и утешения посреди хаоса, тем самым принимая на себя, даже в безрелигиозном своем варианте, одну из главных функций религии — функцию утешения «твари дрожащей».

<...> Миф XX в. в своей социальной роли не может вызвать гуманистических симпатий. Но это миф — и потому у него не может не быть и позитивной стороны. Почва, на которой он воплощает подлинную человечность человека с его идеалами, — искусство. Мы уже видели, что миф XX в. придал особый аромат современному искусству, более того, существование мифа в искусстве XX столетия стало несомненным культурным достижением. На этой почве миф, формируя символические содержания художественного сознания, не только не способствует углублению человеческого отчуждения в мире, но становится способом обретения целостности сознания. Прекрасные иллюзии искусства оказываются на этом творческом пути ценным материалом для практики. Мифология в социуме — это, по выражению Евы Анчел, «оправдание, отговорка и лазейка для утверждения собственной бездеятельности». Мифология в искусстве — импульс к действию, мобилизация возможностей творческого духа, очищение от чувства малости перед хаосом, путь к свободе.

*Автономова Н.С. Миф: хаос и логос // Заблуждающийся разум? : многообразие  
внеаучного знания. – М., 1990. – С. 40–43, 45–48, 50–57.*

## **2.4. Мифологическое мышление и современность**

**Ролан Барт (1915–1980)**

### **Вопросы и задания:**

1. Что понимает под мифом Р. Барт?

2. Почему ремифологизация современного общественного сознания связана целиком с буржуазной идеологией?
3. Что означает понятие «миф слева»? Почему «левые» мифы (например, миф о Сталине – отце народов) беспомощны и неуклюжи?
4. Каковы задачи критической мыслительной деятельности по разоблачению мифов?



Конечно, миф — это не любое высказывание; только в особых условиях речевое произведение может стать мифом; в дальнейшем мы установим, каковы эти условия. Но с самого начала необходимо твердо усвоить, что миф — это коммуникативная система, сообщение. Следовательно, миф не может быть вещью, концептом или идеей; он представляет собой один из способов означивания; миф — это форма. Хотя на более поздних этапах исследования нам придется установить исторические границы этой формы, условия ее употребления, наполнить ее социальным содержанием, вначале необходимо описать миф именно как форму.

Легко убедиться в том, что попытки разграничить разного рода мифы на основе их субстанции совершенно бесплодны: поскольку миф — это слово, то им может стать все, что достойно рассказа. Для определения мифа важен не сам предмет сообщения, а то, как о нем сообщается; можно установить формальные границы мифа, субстанциональных же границ он не имеет. Значит, мифом может стать все что угодно? Я полагаю, что дело обстоит именно так, ведь суггестивная сила мира беспредельна. Любую вещь можно вывести из ее замкнутого, безгласного существования и превратить в слово, готовое для восприятия обществом, ибо нет такого закона, естественного или иного, который запрещал бы говорить о тех или иных вещах.

<...> Предположим, я сижу в парикмахерской, мне протягивают номер журнала «Пари-Матч». На обложке изображен молодой африканец во французской военной форме; беря под козырек, он глядит вверх, вероятно, на развевающийся французский флаг. Таков *смысл* изображения. Но каким бы наивным я ни был, я прекрасно понимаю, что хочет сказать мне это изображение: оно означает, что Франция — это великая Империя, что все ее сыны, независимо от цвета кожи, верно служат под ее знаменами и что нет лучшего ответа критикам так называемой колониальной системы, чем рвение, с которым этот молодой африканец служит своим так называемым угнетателям. И в этом случае передо мной имеется надстроенная семиологическая система: здесь есть означающее, которое само представляет собой первичную семиологическую систему (*африканский солдат отдает честь, как это принято во французской армии*); есть означаемое (в данном случае это

намеренное смешение принадлежности к французской нации с воинским долгом); наконец, есть *репрезентация* означаемого посредством означающего.

...Мы добрались до самой сути мифа, которая заключается в том, что он превращает историю в природу. Становится понятным, почему *в глазах потребителя мифов* интенция, навязывание концепта могут быть совершенно явными и в то же время не казаться своекорыстными. Причина, которая побуждает порождать мифическое сообщение, полностью эксплицитна, но она тотчас застывает как нечто «естественное» и воспринимается тогда не как внутреннее побуждение, а как объективное основание. Если я прочитываю образ африканского солдата, отдающего честь, как простой символ французской империи, мне необходимо отвлечься от самой реальности образа, ибо, будучи низведен до роли простого орудия, он оказывается дискредитированным в моих глазах. Напротив, если я расшифровываю приветствие африканского солдата как алиби колониализма, я тем более разрушаю миф, так как мне совершенно ясна его побудительная причина. Однако для потребителя мифа результат будет совершенно иным: все происходит так, словно образ *естественным путем* продуцирует концепт, словно означающее *является основанием* означаемого; миф возникает в тот самый момент, когда Французская империя начинает восприниматься как естественное явление, миф представляет собой такое слово, в оправдание которого приведены *слишком сильные доводы*.

<...> Мне известно, что, начиная с 1789 г. во Франции к власти последовательно приходили различные слои буржуазии, однако глубинные основы общества остаются неизменными, сохраняется определенный тип отношений собственности, общественного строя, идеологии. Однако при обозначении этого строя происходит любопытное явление: когда речь идет об экономике, буржуазия *именуется как таковая* без особого труда: в этом случае капитализм не скрывает своей сущности<sup>1</sup>; когда же речь заходит о политике, существование буржуазии признается уже с трудом; так, в Палате депутатов нет «буржуазной» партии. В сфере идеологии буржуазия исчезает вовсе, она вычеркивает свое имя при переходе от реальности к ее репрезентации, от экономического человека к человеку размышляющему. Буржуазия довольствуется миром вещей, но не хочет иметь дело с миром ценностей; ее статус подвергается подлинной операции *вычеркивания имени*; буржуазию можно определить поэтому как *общественный класс, который не желает быть названным*. Такие слова, как «буржуа», «мелкий буржуа», «капитализм»<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> «Капитализм обречен на то, чтобы обогащать рабочих», — заявляет «Пари-Матч».

<sup>2</sup> Слово «капитализм» вовсе не табуировано в экономическом смысле, оно табуировано только в идеологическом смысле и поэтому отсутствует в словаре буржуазных способов репрезентации действительности. Лишь в Египте во времена правления короля Фарука один обвиняемый был осужден буквально за «антикапиталистические происки».

«пролетариат»<sup>1</sup>, постоянно страдают кровотечением, смысл постепенно вытекает из них, так что эти названия становятся совершенно бессмысленными.

<...> Таким образом, отречение буржуазии от своего имени не является иллюзорным, случайным, побочным, естественным или ничего не значащим фактом; оно составляет сущность буржуазной идеологии, акт, при помощи которого буржуазия трансформирует реальный мир в его образ, Историю в Природу. Этот образ интересен также и тем, что он перевернут<sup>2</sup>. Статус буржуазии совершенно конкретен, историчен; тем не менее она создает образ универсального, вечного человека...

<...> Существуют левые мифы, но их признаки полностью отличаются от признаков буржуазных мифов.

*Мифотворчество не является сущностным признаком левых сил.* Прежде всего, мифологизации подвергаются очень немногие объекты, лишь некоторые политические понятия, исключая, разумеется, случаи, когда левые мифы прибегают к богатому арсеналу средств буржуазной мифологии. Они никогда не затрагивают обширной области обычных человеческих отношений, целый слой «незначущей» идеологии. Повседневная жизнь им недоступна; в буржуазном обществе нет «левых» мифов, касающихся семейной жизни, приготовления пищи, домашнего хозяйства, театра, правосудия, морали и т.п. Далее, мифы слева носят случайный характер, они не являются составной частью стратегии подобно буржуазным мифам, они используются в тактических целях или, на худой конец, характеризуют тот или иной уклон; если такой миф возникает, то по причине удобства, а не по необходимости.

И наконец, надо подчеркнуть, что левые мифы бедны, бедны по своей природе. Они не могут размножаться, поскольку делаются по заказу с ограниченными, временными целями и создаются с большим трудом. В них нет главного — выдумки. В любом левом мифе есть какая-то натянутость, буквальность, ощущается привкус лозунга; выражаясь сильнее, можно сказать, что такой миф бесплоден. Действительно, что может быть худосочнее, чем сталинский миф? В нем отсутствует какая бы то ни было изобретательность, использование его поражает своей неуклюжестью; означающее мифа (чья форма, как мы знаем, бесконечно богата в буржуазной мифологии) совершенно не варьируется; все сводится к бесконечно-однообразной литании.

Это несовершенство, по моему мнению, обусловлено природой «левых сил»: несмотря на свою расплывчатость, термин «левые силы» всегда

---

<sup>1</sup> Буржуазия никогда не употребляет слово «пролетариат», которое считается при надлежностью левой мифологии; исключение представляет случай, когда необходимо изобразить пролетариев как рабочих, сбившихся с истинного пути под влиянием Коммунистической партии.

<sup>2</sup> «Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обсуре, то и это явление точно так же проистекает из исторического процесса их жизни...». (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 25).

определяется по отношению к угнетенным, будь то пролетариат или жители колоний. Язык же угнетенных всегда беден, монотонен и связан с их непосредственной жизнедеятельностью; мера их нужды есть мера их языка. У угнетенных есть только один язык — всегда один и тот же — язык их действий; метаязык для угнетенных — роскошь, он им недоступен. Речь угнетенных реальна, как речь лесоруба; это транзитивная речь, она почти неспособна лгать; ведь ложь — это богатство, ею можно пользоваться, когда есть запас истин, форм. Такая присущая языку угнетенных бедность ведет к возникновению разреженных, тощих мифов; эти мифы или недолговечны или поражают своей нескромностью: они сами выставляют напоказ свою мифичность, указывая пальцем на собственную маску; и маска эта едва ли является маской псевдофизиса, ведь псевдофизис тоже роскошь, угнетенные могут лишь взять его напрокат; они не способны очищать вещи от их действительного смысла, придавать им пышность пустой формы, готовой заполниться невинностью мнимой Природы. Поэтому можно сказать, что в некотором смысле левые мифы всегда искусственны, вторичны; отсюда их неуклюжесть.

С количественной точки зрения мифы характерны именно для правых сил, для которых мифотворчество является существенным признаком. Мифы справа откормлены, блестящи по форме, экспансивны, болтливы и способны породить все новые и новые мифы. Они охватывают все сферы жизни: правосудие, мораль, эстетику, дипломатию, домашнее хозяйство, Литературу, зрелища. Их экспансия пропорциональна желанию буржуазии утаить свое имя. Буржуазия хочет оставаться буржуазией, но так, чтобы этого никто не замечал; именно сокрытие буржуазией своей сущности (а всякое сокрытие бесконечно разнообразно в своих проявлениях) требует непрерывного мифотворчества. Угнетаемый человек — никто, и язык у него один, ибо он может говорить только о своем освобождении. У угнетателя есть все: его язык богат, многообразен, гибок, охватывает все возможные уровни коммуникации; метаязык находится в его монопольном владении. Угнетаемый человек *создает* мир, поэтому его речь может быть только активной, транзитивной (то есть политической); угнетатель стремится сохранить существующий мир, его речь полнокровна, нетранзитивна, подобна пантомиме, театральна; это и есть Миф. Язык одного стремится к переделке мира, язык другого — к его увековечению.

<...> Буржуазная идеология постоянно преобразует продукты истории в неизменные сущности ; подобно тому, как каракатица выбрасывает чернильную жидкость в целях защиты, так и буржуазная идеология все время пытается затушевать непрерывный процесс творения мира, превратить миф в застывший объект вечного обладания, инвентаризовать свое имущество, забальзамировать его, впрыснуть в реальный мир некую очистительную

эссенцию, чтобы остановить его развитие, не дать ему укрыться в других формах существования... Мифы представляют собой постоянное и назойливое домогательство, коварное и непреклонное требование, чтобы все люди узнавали себя в том вечном и тем не менее датированном образе, который был однажды создан, якобы, на все времена. Ибо Природа, в которой заключают людей под предлогом увековечения, в действительности представляет собой Обычай. Однако каким бы священным ни казался этот Обычай, люди должны взять его в свои руки и изменить.

В заключение я хотел бы сказать несколько слов о самом мифологе. В этом термине есть какая-то высокопарность и самонадеянность. Можно предвидеть, однако, что будущий мифолог, коль скоро таковой объявится, столкнется с рядом трудностей если не методологического, то, по крайней мере, эмоционального порядка. Разумеется, ему нетрудно будет оправдать свою деятельность. Каковы бы ни были его блуждания, всегда можно утверждать, что и мифология участвует в созидании мира; если считать принципиальным тот факт, что человек в буржуазном обществе ежеминутно погружается в псевдофизис, то задача мифолога состоит в том, чтобы вскрыть под безобидной оболочкой самых простых жизненных отношений таящееся в их глубине отчуждение, которое эта безобидность должна сделать приемлемым. Следовательно, разоблачение, совершаемое мифологом, является политическим актом; утверждая идею ответственности языка, он тем самым постулирует его свободу.

<...> Далее, мифолог исключается из числа потребителей мифов, а это дело нешуточное. Хорошо, если речь идет об ограниченном круге читателей. Но если миф усваивается обществом в целом, то, чтобы разоблачить миф, мифологу приходится порывать со всем обществом. Любой более или менее всеобщий миф в действительности двусмыслен, потому что в нем находят отражение человеческие качества тех, кто, ничего не имея, берет его напрокат...

Но пойдем еще дальше; в некотором смысле мифолог выключается даже из истории, от имени которой он стремится действовать. Разрушение, которому он подвергает коллективный язык, абсолютно; к этому разрушению, собственно, и сводится вся его задача; он должен жить разрушением без надежды повернуть назад, не претендуя на воздаяние. Ему запрещено представлять себе, чем конкретно станет мир, когда непосредственный предмет его критики исчезнет. Утопия для мифолога непозволительная роскошь; он сильно подозревает, что завтрашние истины окажутся всего лишь изнанкой сегодняшней лжи. В Истории победа одного противника над другим никогда не бывает полной; ход истории приводит к совершенно непредвиденным результатам, к непредсказуемым синтезам. Мифолога нельзя даже уподобить Моисею, ибо Земля Обетованная от него сокрыта. Для него позитивность

завтрашнего дня полностью заслонена негативностью сегодняшнего; вся ценность его предприятия заключается в актах разрушения, одни из которых в точности компенсируют другие, так что все остается на своем месте.

*Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. – М., 1989. – С. 72–73, 78, 80–81, 96, 98, 106–111, 116–119, 125–130.*

## **Тема 3. Особенности исторического развития восточной философии (философия Древней Индии и Древнего Китая)**

### **3.1. «Осевое время» и социокультурные предпосылки формирования китайской, индийской и древнегреческой философии: общее и особенности**

**Карл Ясперс (1883–1969)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. Как характеризует К. Ясперс осевое время мировой истории?
2. Чем отличается мышление человека осевого времени от мифологического мышления?
3. Каковы социокультурные предпосылки осевого времени в различных регионах земного шара?
4. Каков тип социального знания у народов, прошедших осевое время?
5. Чем отличается культура древних народов, прошедших период осевого времени, от тех культур, которые этот период не прошли?



Ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только *эмпирически*, как факт, значимый для всех людей, в том числе и для христиан. Эту ось следует искать там, где возникли предпосылки, позволившие человеку стать таким, каков он есть; где с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, независимо от определенного религиозного содержания, могло стать настолько убедительным — если не своей эмпирической неопровержимостью, то во всяком случае некоей эмпирической основой для Запада, для Азии, для всех людей вообще,— что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости. Эту ось мировой истории следует отнести, по-видимому, ко времени около 500 лет до н.э., к тому духовному процессу, который шел между 800 и 200 гг. до н.э. Тогда произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день. Это время мы вкратце будем называть осевым временем.

В это время происходит много необычайного. В Китае жили тогда Конфуций и Лао-цзы, возникли все направления китайской философии, мыслили Мо-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и бесчисленное множество других. В Индии возникли Упанишады, жил Будда; в философии — в Индии, как и в Китае, — были рассмотрены все возможности философского постижения действительности, вплоть до скептицизма, до материализма, софистики и нигилизма; в Иране Заратустра учил о мире, где идет борьба добра со злом; в Палестине выступали пророки — Илия, Исая, Иеремия и Второисайя; в Греции — это время Гомера, философов Парменида, Гераклита, Платона, трагиков, Фукидида и Архимеда. Все то, что связано с этими именами, возникло почти одновременно в течение немногих столетий в Китае, Индии и на Западе независимо друг от друга.

Новое, возникшее в эту эпоху в трех упомянутых культурах, сводится к тому, что человек 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. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира.

Все это происходило посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои идеи, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, образование различных партий, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность, — все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом.

<...> Все эти изменения в человеческом бытии можно назвать *одухотворением*: твердые изначальные устои жизни начинают колебаться, покой полярностей сменяется беспокойством противоречий и антиномий. Человек уже не замкнут в себе. Он не уверен в том, что знает самого себя, и поэтому открыт для новых безграничных возможностей. Он способен теперь слышать и понимать то, о чем до этого момента никто не спрашивал и что никто не возвещал. Неслышанное становится очевидным. Вместе с ощущением мира и самого себя человек начинает ощущать и бытие, но не полностью: этот вопрос остается.

Впервые появились *философы*: Человек в качестве отдельного индивидуума отважился на то, чтобы искать опору в самом себе. Отшельники и странствующие мыслители Китая, аскеты Индии, философы Греции и пророки Израиля близки по своей сущности, как бы они ни отличались друг от друга по своей вере, содержанию и внутренней структуре своего учения. Человек может

теперь внутренне противопоставить себя всему миру. Он открыл в себе истоки, позволяющие ему возвыситься над миром и над самим собой.

*В спекулятивном мышлении* он возносится до самого бытия, которое постигается без раздвоения, в исчезновении субъекта и объекта, в слиянии противоречий. То, что в высочайшем порыве познается как возвращение к самому себе в бытии или как *unio mystica*<sup>1</sup>, как единение с божеством или как ощущение себя орудием воли Божьей, в объективирующем, спекулятивном мышлении выражается таким образом, что допускает двойственное или даже ложное истолкование.

<...> Новому духовному миру соответствует определенное *социальное устройство*, аналогичные черты которого мы обнаруживаем во всех трех рассматриваемых здесь областях. В этот период существовало множество мелких государств и городов, шла борьба всех против всех, и при этом оказалось возможным поразительное процветание, рост могущества и богатства. В Китае при слабых правителях династии Чжоу маленькие государства и города жили своей суверенной жизнью, процесс политического развития вел к увеличению одних мелких государств за счет других мелких государств, подчинившихся им. В Элладе и на Ближнем Востоке мелкие государства жили своей независимой от какого-либо центра жизнью, даже те, которые находились под властью Персии. В Индии существовало множество государств и самостоятельных городов.

<...> Прежде духовное состояние людей было сравнительно неизменным, в нем, несмотря на катастрофы, будучи ограниченным по своему горизонту, все повторялось в незаметном и очень медленном духовном течении, которое не осознавалось и поэтому не познавалось. Теперь же, напротив, напряжение растет и становится основой бурного, стремительного движения.

И это движение осознается — человеческое существование в качестве *истории* становится теперь предметом размышлений. Люди ощущают, знают, что в их время, в настоящем, начинается нечто исключительное. А это, в свою очередь, ведет к осознанию того, что данному настоящему предшествовало бесконечное прошлое. Уже на ранней стадии такого пробуждения собственно человеческого духа человек преисполнен воспоминаний; у него создается впечатление, что он живет на поздней стадии развития, более того, в период упадка.

Люди ощущают близость *катастрофы*, стремятся помочь пониманием, воспитанием, введением реформ. Планируя, они пытаются овладеть ходом событий, восстановить необходимые условия или создать новые. История в ее целостности мыслится как последовательная смена различных образов мира: либо в сторону постоянного ухудшения, либо как круговорот или подъем.

---

<sup>1</sup> мистическое единство (лат.).

Создаются теории, которые должны определить, как наилучшим образом устроить совместную жизнь людей, управлять и править ими. Реформаторские идеи подчиняют себе деятельность людей. Философы переходят из государства в государство, выступают как советники и учителя, их презирают и вместе с тем ищут, они полемизируют и соревнуются друг с другом. В социологическом аспекте существует прямая аналогия между неудачами Конфуция при императорском дворе государства Вэй и Платона в Сиракузах, между школой Конфуция, где воспитывались будущие государственные деятели, и академией Платона, которая ставила перед собой ту же цель.

<...> 1. Осевое время знаменует собой исчезновение *великих культур древности, существовавших тысячелетиями*. Оно растворяет их, вбирает их в себя, предоставляет им гибнуть — независимо от того, является ли носителем нового народ древней культуры или другие народы. Все то, что существовало до осевого времени, пусть оно даже было величественным, подобно вавилонской, египетской, индийской или китайской культуре, воспринимается как нечто дремлющее, непробудившееся. Древние культуры продолжают существовать лишь в тех своих элементах, которые вошли в осевое время, восприняты новым началом. По сравнению с ясной человеческой сущностью осевого времени предшествующие ему древние культуры как бы скрыты под некоей своеобразной пеленой, будто человек того времени еще не достиг подлинного самосознания. Этого не меняет ряд таких поразительных по своей глубине, но не оказавших серьезного влияния свидетельств, которые мы обнаруживаем в Египте («Разговор утомленного жизнью со своей душой»), в вавилонских покаянных псалмах и в эпосе о Гильгамеше. Монументальность в религии, в религиозном искусстве и в соответствующих им огромных авторитарных государственных образованиях была для людей осевого периода предметом благоговения и восхищения, подчас даже образцом (например, для Конфуция, Платона), но таким образом, что смысл этих образцов в новом восприятии совершенно менялся.

<...> 2. Тем, что свершилось тогда, что было создано и продумано в то время, человечество живет *вплоть до сего дня*. В каждом своем порыве люди, вспоминая, обращаются к осевому времени, воспаляются идеями той эпохи. С тех пор принято считать, что воспоминание и возрождение возможностей осевого времени — Ренессанс — ведет к духовному подъему. Возврат к этому началу — постоянно повторяющееся явление в Китае, Индии и на Западе.

3. Вначале осевое время ограничено в пространственном отношении, но исторически оно становится всеохватывающим. Народы, не воспринявшие идей осевого периода, остаются на уровне «природного» существования, их жизнь неисторична, подобно жизни множества людей на протяжении десятков тысяч и сотен тысяч веков. Люди вне трех сфер, составляющих осевое время, либо

остались в стороне, либо вошли в соприкосновение с каким-либо из этих трех центров духовного излучения. В последнем случае они вошли в историю. Так, в орбиту осевого времени были втянуты на Западе германские и славянские народы, на Востоке — японцы, малайцы и сиамцы.

<...> Древние культуры были вскоре почти полностью забыты и вновь открыты только в наше время. Они потрясают нас своей грандиозностью, но вместе с тем остаются нам чуждыми — нас разделяет пропасть, разверзшаяся между нами из-за того, что они остались вне совершившегося прорыва. Китайцы и индийцы нам бесконечно более близки, чем египтяне и вавилоняне. Величие египетских и вавилонских творений в своем роде неповторимо. Однако все то, что нам понятно и близко, возникает в новую эру, созданную прорывом. В исчезнувших впоследствии подходах мы видим, особенно в Египте, удивительное предвосхищение, как будто ожидание близости прорыва, который так и не состоялся.

*Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. 2-е изд. — М., 1994. — С. 32–38, 76–77.*

### **3.2. Восточная философия как образец философского мышления аграрно-традиционного общества.**

#### **3.3. Характерные черты Восточной философии**

**Анатолий Евгеньевич Лукьянов (1948–2021)**

#### **Вопросы и задания:**

1. Как трансформируется мифологическая идея первопредка в формирующемся философском сознании Древней Индии, Древнего Китая и Древней Греции?
2. Каким образом происходит трансформация предфилософского общественного сознания в Древнем Китае и Древней Индии?
3. Как формируются первые философские учения?
4. Как решает проблему взаимосвязи верхов и низов Лао-цзы?
5. Почему возникает идейно философская борьба в Древнем Китае?
6. Как решается проблема взаимосвязи верхов и низов в «Чхандогья» Упанишаде?
7. Почему концепции древнекитайской и древнеиндийской философии продолжают играть важную роль в духовной жизни XX в.

 Во многих древнекитайских и древнеиндийских философских текстах, в учениях о человеке, обществе, природе и познании в качестве составляющих тела человека, общественного организма, сфер космоса и философских категорий активно используются имена, духовный и телесный образы первопредков. Например, в космологических построениях

«Хуайнаньцзы» пространственные и временные пределы мира Восток — Весна, Юг — Лето, Запад — Осень, Север — Зима и связывающий их Центр (вечность?) наряду с обобщением в понятийных образах пяти стихий — Дерева—Огня—Металла-Воды—Земли обобщены под видом и именами первопредков: Тайхао и Гоуман, Яньди и Чжумин, Шао-хао и Жушоу, Чжуаньсюй и Сюаньмин, Хуанди и Хоуту. Аналогично в «Чхандогья» Упанишаде Восток, Юг, Запад, Север и Центр обобщены под видом индийских первопредков Агни, Индры, Варуны, Сомы и Брахмана. В виде духовной сущности первопредки используются философией для именного и разумного (словесно-песенного) оформления природного и человеческого бытия, так что индийское и китайское мироздание становится сплошным человеческим, божественным и стихийно-вещным песнопением и мышлением. В генеалогиях «Шань хай цзин» первопредки выступают не только прародителями людей, но и царства как государственной общности. А в «Шан шу» и «Ли цзи» у китайцев и в «Бриха-дараньяка» и «Чхандогья» Упанишадах у индийцев первопредок становится уже историзированной личностью, он прямой участник человеческой истории, ее творец и ее идейное, политическое и нравственное воплощение.

Во многих древнекитайских и древнеиндийских философских текстах, в учениях о человеке, обществе, природе и познании в качестве составляющих тела человека, общественного организма, сфер космоса и философских категорий активно используются имена, духовный и телесный образы первопредков.

<...> Греческая философия тоже традиционно использует знаковую систему мифологического мировоззрения, объединяя вместе понятие природной стихии и образ первопредка (божества). У Эмпедокла, например, огонь — это Зевс, воздух — Гера, вода — Нестис, Земля — Аид. У Гераклита: «Единое, единственно мудрое, не желает и желает называться именем Зевса». Имя и образ первопредка как существенные составляющие античной философии присутствуют в теории идей (эйдосов) Платона, в метафизике Аристотеля, у эпикурейцев и стоиков вплоть до логической разработки их в позднем эллинизме. В целом можно с уверенностью заключить, что ни одна сколько-нибудь значительная область древнеиндийского, древнекитайского и древнегреческого мировоззрения не обходится без понятийного образа первопредка. Причем сам образ не остается какой-то раз и навсегда застывшей маской. Он исторически подвижен, от эпохи к эпохе меняет свою форму, атрибуты, функции, место в философском мироздании, наполняется новыми мировоззренческими смыслами.

<...> Структурное, функциональное и содержательное сходство древнекитайской и древнеиндийской предфилософии позволяет судить об общих закономерностях их развития.

Во-первых, та и другая предфилософия исходят из общей мировоззренческой картины: верхи и низы общества, природы и сознания разведены в ничем не связанные противоположности, между ними находится социальная, природная и духовная пустота. Общество не имеет мировоззренческой структурной устойчивости. У распавшихся противоположностей верха и низа отсутствует единый генетический центр, в материале космоса человек не видит не только логики устройства, но и закономерностей истории природы, общества и сознания. Мировоззренческий «алогизм» и «аисторизм» состояния природы и общества порождает хаос сознания.

Во-вторых, в обеих предфилософиях первоначальную роль теоретического субъекта берет на себя послеродовой коллектив, который продолжает воспроизводить родовые отношения, но в котором зарождаются классы и над которым начинает надстраиваться государство. Теоретическая форма послеродового сознания выражается в коллективной мудрости, которая ищет нравственные связи в истории поколений и вырабатывает нравственные категории связи верхов и низов (нравственная космогония и космология). Тем самым предфилософская мудрость полагает морально-этические начала индийской и китайской философии.

В-третьих, в условиях разложения родовой формации и развития личностного самосознания коллективное морализаторство претерпевает кризис.

<...> Мудрец-философ застаёт ту же картину послеродового «хаоса Поднебесной». Государство к VI—V вв. до н.э. как таковое уже пришло, однако стабильность положения человека так и не появилась. Послеродовая борьба племен теперь ещё более усугубилась борьбой государств. Ожидая устойчивых оснований жизни общества, мудрец-философ был предрасположен к натурфилософии, ведь все формы знания были расписаны на звучащем мировоззренческом теле космоса и его поисковой модели, а вынужден был заняться решением первейших и необходимых проблем морали и политики.

<...> Поставив себя в центре Поднебесной, мудрец-философ наследует весь предшествующий мыслительный опыт, опыт коллективного сознания рода, коллективного морализаторства послеродовой общности и нравственно-политические искания пророчествующего мудреца. Однако философ отдаляется от него. Мантический способ поиска ответов на поставленные вопросы отодвигается на второй план. Мудрец-философ становится свободным и от государственного чиновника, тот гонит философа.

<...> Их жгло внутреннее самосознание ответственности перед людьми. Свое назначение они воспринимали как вселенскую обязанность, ниспосланную свыше природой и первопредками. Нуждаясь в общении, мудрецы-философы стали объединяться и создавать школы, воспитывать учеников. Философская школа питалась своими корнями в народной мудрости и вещала в народе устами своих питомцев.

<...> Перед Лаоцзы встала альтернатива: идти вперед — выработать линейную концепцию исторического времени, построить идеал светлого будущего, взять метод диалектики для осуществления сознательного практического преобразования действительности и предложить все это народу как реальной силе воплощения теории в действительность, т.е. стать подлинным реформатором или революционером своего времени или идти назад к родовому единству, отказавшись от всех культурных, материальных и духовных завоеваний.

В первом случае Лаоцзы в условиях «борьбы царств» был бы просто не понят. Не было еще той организованной социальной силы, которая на деле могла бы осуществить такую теорию на практике.

<...> Во втором случае Лаоцзы вынужден был бы сомкнуться с родовой аристократией, несущей на себе весь груз родовых, архаичных пережитков. Причем пришлось бы вступить в борьбу как раз с теми силами, которые стояли за прогресс общества. В теоретической рефлексии противоположностей прошлого и будущего идти вперед или назад означало быть «односторонним» и в практике, и в теории (диалектике) — то и другое не исключало борьбы, а ее-то и нужно было избежать. Под силами обстоятельств Лаоцзы выбирает средний путь Срединного царства: ни вперед к будущему, ни назад к прошлому, а пребывание в настоящем, путь вечного равновесия и «постоянства» **чан**, выраженный собственной мерой: «Знать меру в мере — это мера постоянства». Материальным и духовным воплощением «постоянства» выступает **цзы жань** «естественность», она есть всегда. В ней Лаоцзы ничего не переставляет, ничего не привносит в нее и ничего из нее не выносит. Царства уже есть — пусть остаются, хоу и ваны (правители) тоже есть — и тоже пусть остаются и т.д. Главное, чтобы все пришло в естественность.

<...> Пожалуй, впервые в философской литературе Древнего Китая в «Дао дэ цзин» мы встречаем отчетливую классификацию партий левых и правых: «Служение счастьем относится к левому, служение злу относится к правому. Поэтому: противостоящие командующим войсками занимают позицию левых, идущие в командующие войсками занимают позицию правых». Несомненно, позиционное нравственное и военное разделение на левых и правых начинает выражать партийный характер воззрений Лаоцзы.

<...> Лаоцзы выдвигает критическую оппозицию конфуцианской концепции имен **мин**. Категория имени в древнекитайском мировоззрении имеет принципиальное значение. Имя вплотную связано с социальным и природным бытием. В конфуцианстве система имен выполняла роль иерархической упорядоченности семейно-клановой и государственной организаций. Конфуций ратовал за «выпрямление имен» **чжэн мин**, за отведение каждому индивиду и социальной группе соответствующего места...

<...> Кунцзы полагается не на природный объективизм Неба и Земли, а на самосознание верхов и низов общества. Он первым из китайских философов обратился к совести человека, к его честности, добродетели, мужеству, человеколюбию, доверию как закону человеческого общежития. Педагогике и философии нравственности Кунцзы посвятил всю свою жизнь.

<...> Историко-философское место «Чхандогья» Упанишад определяется тем, что она является «первой философской частью Вед». Так или иначе она оказала воздействие почти на все основные направления индийской философии, в особенности на Веданту, основные положения Буддизма, Санкхьи, Бхагаватгиты и других. «Чхандогья» соединяет в себе и различает предшествующее коллективное пред философское творчество и личностное философское творчество первых мудрецов Индии.

Подобно первым китайским мудрецам индийские мудрецы, начиная свою деятельность в условиях складывания государственности, исходили из сходной мировоззренческой картины мира. Общество вертикально расслоилось на варны кшатриев, вайшьев и шудр, объединяющим началом которых выступила варна брахманов. Мир тоже подразделился на «тот мир» — верхний небесный мир и «этот мир» — нижний земной мир. Между ними образовался центральный мир — «воздушного пространства». Соответственно подразделяется и сознание. Весь космос в целом и каждый из миров в отдельности «омываются» смысловым песнопением, которое начинается единым космическим звучанием Ом и дифференцируется в удгитхе, самане и других песнопениях. Диалектика тождества и различия духовно-телесного макрокосма и микрокосма выражается диалектикой обобщающих образов-понятий Брахмана (объективное) и Атмана (субъективное). Пуруша (первочеловек) в том и другом символизирует антропоморфную сущность и идейные начала.

<...> Индийские мудрецы, связавшие себя обязательством гармонизировать человеческое общество, средоточием всех своих учений делают учение о нравственном прижизненном и посмертном путях человека и всех существ. Основываясь на космологической идее пульсации мира — «возникновения» всех существ из мирового пространства и «возвращения» через положенный срок в него, мудрецы вселяют в человека оптимистическую

идею вечного круговорота тела и души. Ведь если человеку того времени не дать такой идеи, он, сознавая свою физическую и духовную конечность, идет к хаосу вседозволенности. Идея вечного круговорота души и тела легко вкладывается в сознание человека через мировоззренческую традицию, основанную на циклах природы, и через непосредственное созерцание этих циклов в ритмах времен года. Смыкая концы и начала жизни и смерти, мудрец намечает два пути круговорота тела и души: путь богов и путь предков освещенных нравственными оценками «радости» и «пагубности». Круги жизни и смерти человека и всех существ передаются красочными обликами огненных колесниц — человек рождается из огня, живет горением и уходит в первозданный огонь.

<...> В силу исторических условий в Индии и Китае сложились устойчивые социально-экономические системы, которые просуществовали вплоть до XX в. и которые философия призвана была идеологически обслуживать. На каждом историческом этапе индийского и китайского общества духовная древность тесно соседствовала с современностью. В XX в. древность вышла на арену идеологической борьбы. В Индии и Китае, а также в ряде стран Азии, Африки и Латинской Америки наблюдается активная идеологическая борьба в области связи выдвигаемых концепций с глубокими, древними традициями. Кажущийся поверхностный архаизм традиции на самом деле имеет принципиальное значение. В тех странах, где сохраняются традиционные социальные структуры, традиционные механизмы работы сознания с фиксацией его в мировоззренческом теле космоса и социального организма (община, государство), человека (антропоморфные аналоги сознания), бога (религия), там часто приоритет в традиции гарантирует идеологический и вместе с ним экономический и политический успех.

*Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия): Монография. – М., 1989. – С. 8–10, 107–110, 115–116, 124–125, 129, 142, 147–148, 153–154*

### **Артур Владимирович Сагадеев (1931–1997)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. Каковы, с точки зрения многих философов компаративистов, принципиальные отличия западной и восточной философии?
2. Как трактуется в современной компаративистике проблема синтеза восточной и западной философской традиции?
3. Как в современной компаративистике критикуется стандартное противопоставление западной и восточной философии?



...Мы попытаемся установить то типичное или чаще повторяющееся, что может служить своеобразным общим знаменателем для

компаративистских концепций западной и восточной философии, и, хотя это не всегда возможно, не касаться индивидуальных отклонений в трактовке вопроса.

Согласно многим из них, западной философии свойствен дуализм, прежде всего субъекта и объекта, а восточной – монизм, в частности слитность объекта и субъекта. В западных системах проводится четкое разграничение духа и материи, совершенного и несовершенного, вечного и временного, бога и мира. Уже греки подчеркивали дуализм действий природы и творений искусства; «закон, логос, разум» – все это отделяло западного человека от природы. Поскольку Запад живет в мире, расколотом на субъект и объект, «я» и «не-я», «да» и «нет», добро и зло, правильное и неправильное, истину и ложь, он более логичен и научен.

<...> Компаративисты связывают с дуализмом субъекта и объекта также экстравертность западной мысли в противоположность интра-вертности, обращенности к внутреннему миру человека, свойственной восточной мысли. Ориентация первой на внешний мир связывается, в свою очередь, с ее концептуальностью и рационализмом в противовес интроспективности и интуитивизму второй. Запад – это вера в разум, Восток – убеждение в том, что истина в последней инстанции может быть постигнута лишь через преодоление узких границ интеллекта – в этом случае употребляется термин «опыт», который, однако, ничем не напоминает западное понятие, ассоциирующееся с индуктивным методом познания. На Западе истина – это свойство суждений, поддающееся объективной верификации с помощью формальных или эмпирических средств; на Востоке – нечто вроде познавательного аспекта переживания, а с точки зрения цели – «целокупность реальности». Если представитель Запада на это возражает, что, дескать, истина в таком смысле не может быть проверена, то представитель Востока отвечает: истина объективна, ибо святые, которые ее постигли, по сути, единокорны в том, что касается ее природы и способов ее постижения.

В связи с этим на Западе сложилось убеждение, что результат любого познавательного процесса может быть объективирован в словесных символах, отношения которых подчиняются обычным правилам логики; поскольку категории западной мысли общезначимы, постольку обеспечивается преемственность знания от одного поколения к другому и его поступательное движение – ведь разум всегда способен установить источник возникающих в нем ошибок и преодолеть их, исправив ту или иную концептуальную систему. Для Востока же интуитивное, «высшее» познание не поддается вербальному выражению и передаче, по крайней мере тем, кто его не достиг.

<...> По мнению компаративистов, в структуре «восточного сознания» этическое занимает место, аналогичное тому, которое отводится в нем рациональному. Так как «дух» Запада логичен, для него существует лишь одна

истинная теория, один закон, и соответственно нравственность выражается в том, чтобы знать и уважать Универсальный Закон. Поскольку «дух» Востока интуитивен, мудрец здесь стремится растворить свое «я» в высшей реальности и потому мало заботится об этических теориях и правилах поведения – его цель находится «по ту сторону этики».

Культура, допускающая только понятия через интуицию, пишет Нор-троп, автоматически лишается возможности развивать науки западного типа. Рационализм, взаимосвязанный с дуализмом и экстравертностью «западной мысли», полагают компаративисты, лишился последней научный и натуралистический характер, тогда как «на Востоке материализм никогда не пользовался большим влиянием». Кроме того, Восток не смог выработать индуктивный метод в западном понимании этого термина.

Следует отметить, что азиатские компаративисты не считают восточную мысль сколько-нибудь приниженой из-за отрицания за ней научности и натурализма. Данные качества, отождествляемые со сциентизмом, они склонны рассматривать как показатель того, что Запад утратил способность к целостному мировосприятию, без которого нельзя установить связь между жизнью и философией. Это прежде всего относится к логическому позитивизму; он сводит философию к простой аналитической деятельности и в лучшем случае помогает известному прояснению высказываний. Подобного взгляда придерживаются и отдельные западные ученые, например американский философ Х.Л. Парсонс: «Наука, отчуждающая человека от природы, обречена в конце концов на то, чтобы отчуждать человека от самого себя».

Все перечисленные выше трактовки «духа» Востока и «духа Запада» фокусируются в концепции, противопоставляющей «научность» западной философии «религиозности», «спиритуализму» восточной. Внимание Запада, согласно этой концепции, направлено на посясторонний мир, Востока – на первичную реальность за пределами этого мира или глубоко внутри его. Здесь философия и религия составляют нерасторжимое единство, а философские классики были одновременно и религиозными классиками. Напротив, на Западе философия старалась быть независимой от религии и часто приходила с ней в столкновение. Более того, основу восточного способа мировосприятия составляет «эстетический континуум», поэтому в восточной мысли оказываются соединенными искусство, философия и религия.

<...> На Востоке основная цель философии – духовное освобождение, неотделимое от «переживания реальности», в котором разум играет подчиненную роль. С этой точки зрения восточные философские традиции служат руководством для жизни и достижения духовного покоя, теоретические же соображения в отличие от научно ориентированного Запада играют второстепенную роль – «фаустовский идеал» в целом чужд Востоку.

Философия тут никогда не обладала самостоятельной ценностью, носила узкопрактический или «своего рода прагматический характер»; если на Западе она возникла из удивления, то на Востоке—из необходимости удовлетворять практические потребности человека. Здесь содержание понятия «практика» сводится к освобождению от всех пут, мешающих постижению истины в ее целостности, и основная роль философии заключается в том, чтобы интерпретировать и направлять этот процесс. На Западе практика означает действие, которое направлено вовне и посредством которого устанавливается контроль над препятствиями, стоящими на пути удовлетворения желаний индивида или общества.

<...> Запад – это активность, завоевание, достижение; Восток—отрешенность, бездеятельность, покорность. Запад верит, что этот мир с течением времени может быть преобразован и тем самым спасен; Восток убежден, что в мире нет места для надежды и что он не может быть спасен. Отсюда – подчеркиваемый А. Швейцером пессимизм миро- и жизнеотвергающего Востока и оптимизм миро- и жизнеутверждающего Запада. Отсюда и вера Запада в исторический прогресс, выражающаяся, в частности, в том, что в отличие от Востока он видит золотой век в будущем, а не в прошлом.

Дуалистичность и натуралистичность одной традиции, недуалистичность и спиритуалистичность другой определяют и соответствующую трактовку статуса человека. На Западе, считают компаративисты, человек – «центр природы, вокруг которого должно вращаться все и перед которым должны склоняться прочие творения»; всемерно акцентируется ценность и уникальность индивида. В восточной философии отдельный человек «в конечном счете скорее иллюзия, чем реальность»; в индуизме и буддизме, в частности, личность отрицается, признается лишь безличная «самость». Крупнейшие религии Востока – индуизм, буддизм, даосизм – менее гуманистичны, чем христианство, поскольку они более мистичны, а «любой мистицизм склонен подчеркивать роль божественного в ущерб человеческому». Антропоцентризм, приравнивающий творчество художника к деятельности бога и демиурга, приписывается эстетике Запада; космоцентризм, сопряженный с благоговением перед природой и приуменьшением значения человека, – эстетике Востока.

Нужно отметить, что азиатские философы, не отвергая изложенные выше представления о статусе индивида в обеих традициях, по сути, отказываются признавать в западной гуманистическую направленность— и нередко именно за те ее качества, исходя из которых ее характеризуют как гуманистическую. «Трагедия европейского гуманизма», говорят они, состоит в том, что, начав в эпоху «пресловутого Ренессанса» с непомерного возвеличения человека, Европа стала превозносить «дух народа» и кончила тем, что водрузила на

пьедестал Гитлера и Муссолини. Восток (в частности мусульманский Восток, как утверждает иранский философ С.Х. Наср) призван помочь европейцам вернуться к той духовности, которую они начали терять в эпоху Возрождения.

Касательно истории философских традиций компаративисты единодушны в мнении, что восточная (индийская и китайская) традиция, несмотря на разнообразие школ, демонстрировала постоянство и преемственность на протяжении многих столетий, в то время как западная развивалась через борьбу идей, в процессе которой новые теории вызревали в недрах старых и, преодолевая их, приходили им на смену.

<...> По мнению С.Л. Галика, представители Востока склонны к созерцательности, интравертны, интересуются прежде всего той Реальностью, которую обнаруживают в своем «я», стремятся скорее овладеть собой, чем внешним миром, и постичь вечное, то, что «есть», больше, чем данный им в повседневном опыте; эмпирический мир, эмоциональны, сентиментальны, обладают богатым воображением, поэтичны и находят удовлетворение в ощущении своего единства с природой, космосом. Представители Запада демонстрируют противоположные качества: отличаются практичностью, экстравертностью, пытливостью ума, решительностью, индивидуалистичностью, стремлением всегда смотреть вперед, оценивать успех по степени овладения материальным миром, опираться не на эмоции, а на разум, ясную и логичную мысль, отвергать всякое мифотворчество, предрассудки и мистицизм.

<...> Согласно профессору Корнелльского университета Э.А. Бертту Индия проявляет интерес главным образом к человеческой личности в ее космическом развитии ; Китай занят обществом и гармоничным отношением между людьми; Запад же ушел в индивидуализм и анализ внешнего мира.

*Сагадеев А.В. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии // Философское наследие народов Востока и современность. – М., 1983. – С. 16–26.*

### **3.4. Наследие Восточной философии и современность**

**Вячеслав Семёнович Стёпин (1934–2018)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. Какое влияние космоцентрические идеи восточной философии оказывают на развитие современного естествознания?
2. Какую роль могут сыграть космоцентрические идеи восточной философии (в частности, принцип «у-вэй») на изменение отношения к природе современного техногенного общества?

3. Какое влияние на развитие глобализирующегося человечества могут оказать идеи восточной философии о взаимосвязи нравственности и познания?



... Космизм возвращает нас к целостному видению мира как единства человека и космоса. Он способен сыграть позитивную роль в синтезе идей, развиваемых в западноевропейской культурной традиции и в восточных философских системах, где человек изначально рассматривался как неотъемлемая часть Космоса. Соответственно идеи космизма органично включаются в разработку новой метафизики, которая могла бы стать философским основанием постнеклассического этапа развития науки, обеспечивая дальнейшее развитие общенаучной картины мира в русле идеологии глобального эволюционизма, представлений о «человекоразмерных», исторически развивающихся системах и идеалов «антропокосмизма».

Открытый характер современной научной картины мира обнаруживает ее удивительную соразмерность не только принципам философии русского космизма, но и многим мировоззренческим идеям, выработанным в традиционных восточных культурах. Наиболее отчетливо это проявляется при осмыслении в терминах синергетики и глобального эволюционизма ряда фундаментальных идей восточной философии, которые долгое время не находили адекватного понимания в европейской культурной традиции.

Прежде всего это относится к представлениям о мире как о едином организме, различные части которого находятся в своеобразном резонансном отношении друг к другу.

Эта онтология имманентно полагала идеал гармонии человека и природы и их внутреннего единства. Стремление к единству нашло свое выражение в положении «одно во всем и все в одном», которое было доминирующим принципом даосизма и конфуцианства. В буддизме оно выражено в учении о дхарме. «Все элементы дхармы являются чем-то однородным и равносильным; все они между собой связаны».

<...> Человек, включенный в мир, должен ощутить мировой ритм, привести свой разум в соответствие с «небесным ритмом», и тогда он сможет постичь природу вещей и услышать «музыку человечества».

Сама идея ритмов мира, их воздействия друг на друга, включая ритмы человеческой жизнедеятельности в процессе этого взаимодействия, для европейского ума долгое время представлялась не имеющей серьезной опоры в научных фактах, казалась чем-то мистическим и рационально невыразимым. Однако в современной научной картине мира, ассимилирующей достижения синергетики, формируются новые понимания о взаимодействии частей целого и

о согласованности их изменений. Выясняется, что в сложных системах особую роль начинают играть несиловые взаимодействия, основанные на кооперативных эффектах.

Для открытых, самоорганизующихся систем такие взаимодействия выступают конституирующим фактором. Именно благодаря им система способна переходить от одного состояния самоорганизации к другому, порождая новые структуры в процессе своей эволюции.

Кооперативные свойства прослеживаются в самых различных саморегулирующихся системах, состоящих из очень большого числа элементов и подсистем. Их можно обнаружить, например, в поведении плазмы, в когерентных излучениях лазеров, в морфогенезе и динамике популяций, в экономических процессах рыночного саморегулирования.

<...> Древневосточные представления о мире как целостном организме, в который включен человек, о резонансе между различными частями этого организма, формировали иной, чем в западной техногенной культуре, идеал человеческой деятельности.

Понимание человека как демиурга, осуществляющего силовое преобразование объектов с целью подчинения их своей власти, было чуждо восточным культурам. Как подчеркивал Г. Гессе, люди, сформированные в традициях этих культур, ставили перед собой ту же цель — умение управлять законами природы, но шли они к этому совершенно иными путями. «Они не отделяли себя от природы и не пытались насильственно вторгаться в ее тайны, они никогда не противопоставляли себя природе и не были враждебны ей, а всегда оставались частью ее, всегда любили ее благоговейной любовью».

В китайской культурной традиции полагалось, что деятельность человека по отношению к природе не должна носить характер насилия. Как отмечал Дж. Нидам, сила в рамках данной традиции всегда признавалась малоперспективным образом действий. В китайской культуре человек ассоциировался с образом крестьянина, а не мореплавателя или скотовода (для которых характерна склонность к командованию и подчинению). «Но крестьянин, если он сделал все, что положено, вынужден ждать урожая. Одна из притч китайской философской литературы высмеивает человека из царства Сун, который проявлял нетерпение и недовольство, глядя, как медленно растут злаки, и принялся тянуть растения, чтобы заставить их вырасти скорее».

В китайских учениях противопоставление силы ненасильственному действию получило развитие в терминах «вэй» и «у-вэй» (приложение силы и недеяние). Недеяние (у-вэй) означало не отсутствие какого-либо действия, а такое действие, которое позволяет природе развиваться собственным путем. «Совершенно мудрый, совершая дела, предпочитает недеяние. Осуществление недеяния всегда приносит спокойствие».

Показательно, что принцип «у-вэй», отвергающий способ действия, основанный на постоянном силовом вмешательстве в протекание природных процессов, в наше время довольно неожиданно начинает коррелировать с представлениями синергетики о возможных стратегиях управления сложными самоорганизующимися системами.

Выясняется, например, что такого рода система, подвергаемая насильственному и активному силовому давлению извне, может не порождать новых состояний и новых структур, а будет «сбиваться» к прежним структурам. Но если она проходит через точку бифуркации, то небольшое энергетическое «воздействие-укол» в нужном пространственно-временном локусе оказывается достаточным, чтобы система перестроилась и возник новый тип структур.

<...> Принцип «у-вэй» ориентировал на весьма сходные стратегии поведения и деятельности человека. Он требовал почувствовать естественные ритмы природного мира и действовать в соответствии с ними, позволяя самой природе разворачивать свои внутренние потенции и выбирать такие пути развития процессов, которые согласуются с человеческими потребностями.

В древнекитайской философии подчеркивалось, что только у людей, «неосведомленных в истинных законах бытия», принцип «у-вэй» понимается как отсутствие действия, покорность и безропотность. Но у мудрецов, развивших в себе понимание дао, «недеяние» означало не отсутствие действия, а естественное действие, соответствующее природе вещей.

В связи с обсуждением идеалов человеческой деятельности важно выделить еще один чрезвычайно важный аспект в восточных учениях, который перекликается с современными поисками новых ценностей и стратегий человеческой жизнедеятельности.

Речь идет о взаимосвязи нравственности и истины, достижение которой всегда провозглашалось целью научного знания.

Вопрос об их соотношении постоянно обсуждался в западной философии, но ее решение было таковым, что процесс постижения истины уже сам по себе полагался нравственным деянием.

Научная революция в Европе, как подчеркивал Дж. Нидам, обособила научную истину от этики, отчего мир стал более опасным, тогда как в восточных учениях такого обособления никогда не было. В них развивалась более тонкая трактовка отношения истины и нравственности. Истинное знание, с точки зрения восточных мудрецов, заключается не в исследовании объектов с целью овладения ими, а в достижении однобытия с миром. Познать вещь можно только следуя дао, рассматриваемого как естественный путь вещей и одновременно как нравственный путь, который должен пройти человек. Дао открывается только нравственным людям, и только оно способно привести людей к совершенству.

Для того чтобы истина открылась человеку, ему необходимо нравственное самовоспитание. Активность человека, направленная на постижение внешнего мира, и его активность, направленная на совершенствование своего внутреннего мира, должны быть согласованы и предполагают друг друга.

Одной из древнейших и фундаментальных в китайской философии была идея космического значения моральных качеств человека. Размышляя о резонансе всех частей космоса, китайские мудрецы считали, что «от поведения человека, от его нравственности зависит порядок в космосе, правильная смена времен года, жары и холода». Путь в образе дао, или неба, регулирует поступки людей. Но небо «может и повернуться лицом к человеку и отвернуться от него». Не случайно китайцы говорят, что «небо действует в зависимости от поступков людей». Стихийные бедствия в Древнем Китае воспринимались как свидетельства неправильного правления, как показатель безнравственного поведения властителей».

Конечно, если эти идеи понимать буквально, то они выглядят мистически. Но в них скрыт и более глубокий смысл, связанный с требованием этического регулирования познавательной и технологической деятельности людей (включая технологии социального управления). И в этом, более глубоком смысле они вполне созвучны современным поискам новых мировоззренческих ориентиров цивилизационного развития.

Таким образом, в конце XX столетия, когда человечество оказалось перед проблемой выбора новых стратегий выживания, многие идеи, разработанные в традиционных восточных учениях, согласуются с возникающими в недрах современной техногенной культуры новыми ценностями и мировоззренческими смыслами, которые формируются в разных сферах этой культуры, включая научное познание.

Развитие современной научной картины мира обосновывает в качестве своих мировоззренческих следствий новые способы понимания мира, которые перекликаются с забытыми достижениями традиционных культур.

Можно констатировать, что развитие современной научной картины мира органично включено в процессы формирования нового типа планетарного мышления, основанного на толерантности и диалоге культур и связанного с поиском выхода из современных глобальных кризисов.

Приобретая открытый характер, научная картина мира вносит свой вклад в процессы синтеза различных культур. Она соединяет новые подходы, возникшие на почве развивающейся научной рациональности, всегда выступавшей ценностью техногенной (западной) цивилизации, с идеями, разработанными в совсем иной культурной традиции и возникшими в восточных учениях и в «космической философии».

Современная научная картина мира включена в диалог культур, развитие которых до сих пор шло как бы параллельно друг другу. Она становится важнейшим фактором кросскультурного взаимодействия Запада и Востока.

*Стёпин В.С. Теоретическое знание. – М., 2000. – С. 690–697.*

## Тема 4. История античной философии

### 4.1. Основные особенности формирования античной культуры и общества.

### 4.2. Основные школы досократического этапа развития античной философии

#### *Вопросы и задания:*

1. Опишите философские взгляды Фалеса, Гераклита. Каким логическим путем Фалес доказывал, что все состоит из воды?
2. Объясните, почему проблема первоначала носит философский характер.
3. Истолкуйте выражение Анаксимандра: «Из чего вещи получают свое рождение, в то они и возвращаются, следуя необходимости». Выскажите свое мнение о «парадоксе познания» Анаксимена: «Чем больше мы узнаем, тем меньше мы знаем».
4. Изложите основные тезисы античной теории атомов и учения Пифагора.
5. Можно ли древнегреческих натурфилософов называть материалистами?
6. В чем смысл апорий Зенона? Как их можно было бы разрешить?
7. Почему Парменида и Зенона называют предтечей идеалистической философии?

 Так, большинство первых философов считало началом всего одни материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как последнее они, погибая, превращаются, причем сущность хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, — это они считают элементом и началом всех вещей <...>. Относительно количества и вида такого начала не все учили одинаково. Фалес — основатель философии — утверждал, что начало — вода <...>; к этому предположению он пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет <...>; равно как и потому, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного — вода <...>.

*Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. – М., 1975. – Т. 1. – С. 71–78.*

Анаксимандр, как писал Аристотель, «понимал под началом не воду и не что другое, а какую-то безграничную натуру, из которой состоят все небеса и

миры, которые в них заключены. <...> Видя, как одна стихия превращается в другую, он не считал обоснованным принять одну из них за начало, но принял нечто вне них» (*Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. — М., 1975. Т. 1. — С. 71–78*).

Гераклиту приписываются следующие мысли: «Психеям смерть — стать водою, воде же смерть — стать землею; из земли же вода рождается, а из воды — психея <...>. Мудрость заключается только в одном: признать разум как то, что управляет всем при помощи всего <...>. В одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем <...>. Огонь живет земли смертью, и воздух живет огня смертью; вода живет воздуха смертью, земля — воды [смертью]. Огня смерть — воздуха рождение и воздуха смерть — воды рождение. Из смерти земли рождается вода, из смерти воды рождается воздух, [из смерти] воздуха — огонь, и наоборот <...>. Следует знать, что война всеобща и правда — борьба и что все происходит через борьбу и по необходимости <...>. На огонь обменивается все, и огонь — на все, как на золото — товары и на товары — золото <...>. Болезнь приятным делает здоровье, зло — добро, голод — насыщение, усталость — отдых <...>» (*Материалисты Древней Греции. — М., 1955, — С. 41–52*).

Для Гераклита все было изменчивым, именно поэтому для него существовало нечто устойчивое — *изменяемость*. Изменяемость есть устойчивая характеристика природы. Более того: устойчивым является порядок, в соответствии с которым происходят изменения. «Огонь в соответствии с мерой возгорается и гаснет согласно мере». *Единый закон* правит всеми переменами, правит как человеком, так и миром. Человеком управляет разум (логос), отсюда и Вселенной должен управлять разум. Разум — это не только человеческая способность, а космическая сила, в которую человек также вовлечен.

Гераклит, по-видимому, был первым философом, который говорил о разуме, действующем во Вселенной. Мысль о том, что мир разумен (вместе с мыслью о его изменяемости), была второй важной идеей, которую Гераклит ввел в философию.

Левкипп и его последователь Демокрит признают элементами полноту и пустоту, называя одно сущим, а другое — несущим, а материальной причиной существующего они называют и то, и другое. И так же, как те, кто признает основную сущность вещей единой, а все остальное выводит из ее свойств <...>, так и Левкипп и Демокрит утверждают, что отличия [атомов] суть причины всего остального. А этих отличий они указывают три: очертания, порядок и

положение. Ибо сущее различается «строим», «соприкосновением» и «поворотом»; из них «строй» — это очертания, «соприкосновение» — порядок, «поворот» — положение; а именно: А отличается от N очертаниями, AN от NA — порядком, Z от N — положением <...>.

*Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. — М., 1975. Т. 1. — С. 71–78.*

Как указывает сам греческий термин, атом — это неделимая частица, которая, по мнению элеатов, неизменна; перемещается в пространстве, создавая всякий раз изменяющийся, новый облик мира. Легенда повествует о том, что на идею атомистического строения материи Левкиппа натолкнуло наблюдение пылинок, играющих в луче света. Античная теория атомов состояла из четырех тезисов:

1) вся природа состоит из множества атомов или неделимых частиц. Из них же состоят все имеющиеся в природе тела. Демокрит говорил: «Лишь в общем мнении существует сладкое, в мнении — горькое, в мнении — теплое, в мнении — холодное, в мнении — цвет, в действительности же атомы и пустота» (*Материалисты Древней Греции. — М., 1955. — С. 60–61*);

2) атомы обладают исключительно количественными характеристиками и не имеют качественных. «Атомы бесчисленны по разнообразию величин и по множеству; носятся же они во Вселенной, кружась в вихре, и, таким образом, рождается все сложное: огонь, вода, воздух, земля. Дело в том, что последние суть соединения некоторых атомов. Атомы же не поддаются никакому воздействию и неизменяемы вследствие твердости» (*Материалисты Древней Греции. — М., 1955. — С. 109*);

3) характеристикой атомов является движение. Оно так же вечно, как и сами атомы, ему не присущ какой-то внешний фактор. Движение основывается только на изменении места в пространстве. Существует единый вид изменений, которому подчиняются атомы. «[Атомы] крепко держатся друг за друга и «пребывают вместе» в течение определенного промежутка времени, до тех пор, пока какая-либо более сильная необходимость, явившись извне, не потрясет и, разделив, рассеет их. <...> Итак, если рождение есть соединение атомов, смерть — их распадение, то и по Демокриту рождение, пожалуй, есть изменение» (*Материалисты Древней Греции. — М., 1955. — С. 63*);

4) атомы пребывают и перемещаются в пустоте. Пустота существует вопреки старым представлениям, в частности, элеатов, которые отрицали ее как небытие. Она существует, поскольку необходима для объяснения явлений, например, движения. Как бы могли двигаться атомы, если бы не было пустого места, где бы они могли двигаться; она объясняет также увеличение и

уменьшение предметов, а также различную форму опор, на которые предметы опираются. С этой точки зрения существование пустоты так же истинно, как и существование атомов. Демокрит «называл атомы бытием, а пустоту небытием, высказав парадоксальную мысль: «Бытие не более существует, чем небытие». Это был важный пункт: признавая пустоту, атомисты трактовали материю как прерывистую.

Атомисты отошли от воззрений элеатов, для которых природа была однородна, неподвижна и непрерывна. Сторонники Демокрита видели природу разнородной, находящейся в непрерывном движении, и прерывистой. Важное отличие атомистов от Анаксагора состояло в том, что Анаксагор считал материю делимой до бесконечности, атомисты же полагали, что делить можно только пустоту, а материя состоит из неделимых элементов. Аристотель следующим образом описывает взгляды атомистов: Левкипп и Демокрит «учат, что элементы [стихии] — полное и пустое, называя одно из них бытием, другое — небытием. А именно, из них полное они называли бытием, пустое же и редкое — небытием (потому-то и говорят они, что бытие несколько не более существует, чем небытие, так как и пустота не менее реальна, чем тело). Эти элементы они считали материальными причинами существующих вещей. И подобно тому как почитающие лежащую в основе вещей сущность единым [первоначалом], производят прочие вещи из видоизменений ее, точно так же и они, полагая началами всего происходящего редкое и плотное, утверждают, что причинами прочих вещей являются определенные различия в них. А этих различий, по их учению, три: форма, порядок и положение» (*Материалисты Древней Греции*. – М., 1955. – С. 55).

Несколько особняком в натурфилософской традиции античной философии стоит Пифагор (570–497 до н. э.) и его школа. «<...> начала математических наук он усвоил от египтян, халдеев и финикийцев, (так как геометрией с древних времен занимались египтяне, числами и вычислениями — финикийцы, а астрономическими теориями — халдеи), а всему, что относится к культу богов и жизненным правилам, научился у магов и у них заимствовал <...>. Пифагор называл свое учение любомудрием, а не мудростью. Упрекая семерых мудрецов (как их прозвали до него), он говорил, что никто не мудр, ибо человек по слабости своей природы часто не в силах достичь всего, а тот, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа, может быть подобающе назван любомудром <...>» (*Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. 1. – М., 1989. – С. 143–148).

Яркую и убедительную характеристику пифагорейской мысли дал Аристотель: «<...>пифагорейцы, занявшись математикой, первые развили ее и, овладев ею, стали считать ее началами всего существующего. А так как среди этих начал числа от природы суть первое, а в числах пифагорейцы усматривали много сходного с тем, что существует и возникает, — больше чем в огне, земле и воде (например, такое-то свойство чисел есть справедливость, такое-то — душа и ум, другое — удача <...>); и так как, далее, они видели, что свойства и соотношения, присущие гармонии, выразимы в числах; так как, следовательно, им казалось, что все остальное по своей природе явно уподобляемо числам и что числа — первое по своей природе, то они предположили, что элементы чисел суть элементы всего существующего и что все небо есть гармония и число <...>. Во всяком случае, <...> они число принимают за начало и как материю для существующего, и как его состояний и свойств, элементами числа они считают четное и нечетное, из которых последнее — предельное, а первое — беспредельное; единое же состоит у них из того и другого (оно и четное, и нечетное), число происходит из единого, все небо — это числа» (*Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. — М., 1975. Т. 1. — С. 71-78*).

\*\*\*

Принято считать философию Парменида, основателя элейской школы, античной антитезой учения Гераклита. Гераклит подчеркивал в своем учении становление, диалектику. Парменид, напротив, учил о неподвижном бытии, любые модификации которого не более, чем иллюзии взгляда. На самом деле, при разборе основ античного мировоззрения видно, что представления о неизменном Принципе и о диалектическом становлении его имманентного проявления, являются не противоположными, но взаимодополняющими. По словам Аристотеля, Парменид высказывается «<...> о Вселенной как о единой природе <...>. Парменид, как представляется, понимает единое как мысленное <...>. Полагая, что наряду с сущим вообще нет никакого не-сущего, он считает, что с необходимостью существует одно, а именно сущее, и больше ничего <...>. Однако, будучи вынужден сообразовываться с явлениями, он признавал, что единое существует как мысленное, а множественность — как чувственно воспринимаемое <...>» (*Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. — М., 1975. Т. 1. — С. 71–78*).

Среди учеников Парменида важно отметить Зенона, который отстаивал правоту учителя перед лицом его оппонентов методом от противного. Зенон Элейский (490–430 до н. э.) разработал метод апорий — опровержение противника путем выявления противоречий в его суждениях. Оригинальность

метода, называемого «приведение к нелепости», состояла в том, что, условно приняв тезис, подлежащий опровержению, Зенон выводил из него два взаимоисключающих следствия, делая тем самым этот тезис внутренне противоречивым, логически несостоятельным и теоретически неразрешимым.

Логическую структуру зеноновских апорий с точки зрения современной философии рассматривает специалист по античной философии А.С. Богомоллов.

Серьезность аргументации Зенона убедительно подтверждается историей ее интерпретаций и опровержений, среди которых есть смысл выделить несколько основных. Это (1) математические, смысл которых состоит в создании исчисления, которое позволяет доказать ошибочность заключений Зенона; (2) формальнологические (семантические), сводящиеся к доказательству того, что противоречие возникает у Зенона в результате употребления одних и тех же понятий в разных значениях; (3) физические, состоящие в привлечении для объяснения апорий принципов механики, а в последнее время и более сложных областей физики, вплоть до теории относительности; (4) философско-интуитивистская, исходящая из невозможности определения исходного понятия движения, и (5) диалектико-логическая.

Все они взаимосвязаны через отношение к общей проблеме непрерывности и дискретности движения пространства, времени, движения, чувственного восприятия. Все они вытекают, следовательно, из объективной противоречивости этих основных реальностей. Именно поэтому нельзя считать преодоленными те трудности, которые сформулировал Зенон: на каждом новом уровне развития знания они выступают перед нами в новой форме, побуждая двигаться дальше.

*Богомоллов А.С. Диалектический Логос: становление античной диалектики. – М., 1982. – С. 117.*

### **4.3. Классическая античная философия**

Примером способа рассуждения Сократа может служить отрывок из «Воспоминаний о Сократе» его современника Ксенофонта. В нем передается беседа Сократа о понятии «справедливость» с афинянином Евфидемом, который, по словам Ксенофонта, имел «большое собрание сочинений поэтов и философов, считал себя ученеe своих сверстников и имел надежды затмить всех ораторским талантом и способностью к политической деятельности».

**Ксенофонт (430–355 до н. э.)**

***Вопросы и задания:***

1. К какому выводу относительно понятия «справедливость» приходит Сократ? Почему собеседник Сократа не сумел дать определение «справедливости»?
2. Как вы думаете, какие вопросы задал бы Сократ современному человеку и какие ответы на них получил бы? В чем в беседе проявилась знаменитая ирония Сократа?
3. Софисты утверждали, что истины не существует. Сократ возражал: «То, что вы утверждаете, — истина или ложь? Если истина, то истина существует. Если ложь, то справедливо обратное. Следовательно, истина существует». Оцените аргумент Сократа.



— Мне ли не уметь рассказать о делах справедливости? — сказал Евфидем. Клянусь Зевсом, также и о делах несправедливости: немало таких дел каждый день можно видеть и слышать.

— Не хочешь ли, — предложил Сократ, — мы напишем здесь дельту, а здесь альфу? Потом, что покажется нам делом справедливости, то будем ставить в графу с дельтой, а что — делом несправедливости, то в графу с альфой? <...> Так вот, существует ли на свете ложь? <...> И обман существует? — Конечно, — отвечал Евфидем.

— А воровство? <...> А похищение людей для продажи в рабство? <...> А что, если кто-нибудь, выбранный в стратеги, обратит в рабство и продаст жителей несправедливого неприятельского города, скажем ли мы про него, что он несправедлив?

— Конечно, нет, — отвечал Евфидем.

— Не скажем ли, что он поступает справедливо? — Конечно.

— А что, если он, воюя с ними, будет их обманывать? <...> А если будет воровать и грабить их добро, не будет ли он поступать справедливо? — Конечно, — отвечал Евфидем <...>.

— Значит, — сказал Сократ, — что мы поставили в графу несправедливости, это все, пожалуй, следовало бы поставить и в графу справедливости? <...> Так не хочешь ли, — предложил Сократ, — мы это так и поставим и сделаем новое определение, что по отношению к врагам такие поступки справедливы, а по отношению к друзьям несправедливы <...>?

— Совершенно верно, — отвечал Евфидем.

— А что, — сказал Сократ, — если какой стратег, видя упадок духа у солдат, солжет им, будто подходят союзники, и этой ложью поднимет дух у войска, — куда нам поставить этот обман? <...> А если сыну нужно лекарство и он не хочет принимать его, а отец обманет его и даст лекарство под видом пищи и благодаря этой лжи сын выздоровеет, — этот обман куда поставить? <...> А если кто, видя друга в отчаянии и боясь, как бы он не наложил на себя

руки, украдет или отнимет у него меч или другое подобное оружие, — это куда поставить?

— И это, клянусь Зевсом, в графу справедливости, — отвечал Евфидем.

— Ты хочешь сказать, — заметил Сократ, — что и с друзьями не во всех случаях надо быть правдивым?

— Конечно, нет, я беру назад свои слова, — отвечал Евфидем.

— Да, — сказал Сократ, — лучше позволить, чем ставить не туда. А когда обманывают друзей ко вреду их <...>, кто несправедливее, — кто делает это добровольно или невольно? <...>

— Клянусь богами, Сократ, — сказал Евфидем, — я был уверен, что пользуюсь методом, который всего больше может способствовать образованию, подходящему для человека, стремящегося к нравственному совершенству. Теперь вообрази мое отчаяние, когда я вижу, что мои труды не дали мне возможности отвечать на вопрос из той области, которая должна быть мне наиболее известна, а другого пути к нравственному совершенству у меня нет!

Тут Сократ спросил: «Скажи Евфидем, в Дельфы ты когда-нибудь ходил?» <...> Заметил ты на храме надпись: «Познай самого себя?» <...> Что же, к надписи ты отнесся безразлично или обратил на нее внимание и попробовал наблюдать, что ты собою представляешь?

— <...> А то разве не очевидно, — продолжал Сократ, — что знание себя дает людям очень много благ, а заблуждение относительно себя — очень много несчастий. Кто знает себя, тот знает, что для него полезно, и ясно понимает, что он может и чего не может. Занимаясь тем, что знает, он удовлетворяет свои нужды и живет счастливо, а не берясь за то, чего не знает, не делает ошибок и избегает несчастий.

*Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – М., 1993. – С. 119–123.*

## **Платон (428/427 или 424/423 – 348/347 до н. э.)**

### **Вопросы и задания:**

1. Что представляет собой мир, в котором мы живем, по Платону?
2. Какова природа идей: материальная или духовная?
3. Почему «узники пещеры» принимают за истину тени проносимых мимо предметов? Что, по вашему мнению, хотел сказать этим Платон?
4. Что в нижеприведенном отрывке олицетворяет солнце?
5. О чем, на ваш взгляд, свидетельствует то обстоятельство, что Платон избрал для изложения своих философских взглядов форму мифа? Аргументируйте свой ответ.



[Учение об «идеях»]

Представь, что люди находятся как бы в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная, представь, невысокой стеной <...>.

<... > Так представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат <...>. Прежде всего разве ты думаешь, что находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры? <...> Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят? <...> Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы не произнес любой из проходящих мимо, Думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени? <...> Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов <...>. Когда же с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше <...>. Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем на отражения в воде людей и различных предметов, и уж потом — на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет <...>.

<...> Вспомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и сотоварищей по заключению, разве не сочтет он блаженством перемену своего положения и разве не пожалеет он своих друзей? <... > А если они воздавали там какие-нибудь почести и хвалу друг другу, награждая того, кто отличился наиболее острым зрением при наблюдении текущих мимо предметов и лучше других запоминал, что обычно появлялось сперва, а что после, а что одновременно, и на этом основании предсказывал грядущее, то, как ты думаешь, жаждал бы всего этого тот, кто уже освободился от уз, и разве завидовал бы он тем, кого почитают узники и кто среди них влиятелен?

<...> Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от Солнца? <...> А если ему снова пришлось состязаться

с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это потребовалось бы немалое время, — разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?

<...>. Итак вот что мне видится: в том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.

*Платон. Государство // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 295–299.*

### **Аристотель (384–322 до н. э.)**

#### **Вопросы и задания:**

1. Ознакомьтесь с аргументами Аристотеля против учения Платона об идеях.
2. Какие выводы делает Аристотель из своей критики Платона?
3. Объясните слова Аристотеля: «Платон мне друг, но истина дороже».



1. Эти философы полагают, что из одной материи происходит многое, а эйдос рождает нечто только один раз, между тем очевидно, что из одной материи получается один стол, а тот, кто привносит эйдос, будучи один, производит много [столов].

2. Однако в наибольшее затруднение поставил бы вопрос, какое же значение имеют эйдосы для чувственно воспринимаемых вещей — для вечных, либо для возникающих и преходящих. Дело в том, что они для этих вещей не причина движения или какого-либо изменения. А с другой стороны, они ничего не дают ни для познания всех остальных вещей (они ведь и не сущности этих вещей, иначе они были бы в них), ни для их бытия (раз они не находятся в причастных им вещам).

<... > 3. Или должно было бы быть множество образцов для одного и того же, а значит и множество его эйдосов, например для «человека» — «живое существо» и «двуногое», а вместе с тем еще и сам-по-себе человек <...>.

*Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. – М., 1975. Т. 1. – С. 80, 87–88.*

#### 4.4. Школы эллинистического этапа развития античной философии

##### Эпикур (342–270 до н. э.)

###### **Вопросы и задания:**

1. Какую роль в достижении счастливой жизни отводит Эпикур разуму?
2. Истолкуйте выражение Эпикура: «Лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков».
3. В современном языке «эпикуреизм» употребляется для обозначения склонности к чувственным удовольствиям, удобствам жизни. Подтвердите это определение.

 Да, боги существуют, <...> но они не таковы, какими их полагает толпа <...>. Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто принимает мнения толпы о богах, — ибо высказывания толпы о богах — это не предвосхищения, а домыслы, и притом ложные. Именно в них утверждается, будто боги посылают дурным людям великий вред, а хорошим пользу: люди привыкли к собственным достоинствам и к подобным себе относятся хорошо, а все, что не таково, считают чуждым.

Привыкай думать, что смерть для нас — ничто <...>. Стало быть, самое ужасное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют.

Большинство людей то бегут от смерти как от величайшего из зол, то жаждут ее как отдохновения от зол жизни. А мудрец не уклоняется от жизни и не боится не-жизни, потому что жизнь ему не мешает, а не-жизнь не кажется злом <...>. Кто, по-твоему, выше человека, который о богах мыслит благочестиво, и от страха перед смертью совершенно свободен <...>, который смеется над судьбою <...>. В самом деле, лучше следовать басням о богах, чем покоряться судьбе, выдуманной физиками, — басни дают надежду умиловить богов почитанием, в судьбе же заключена неумолимая неизбежность. <...> Среди желаний наших следует одни считать естественными, другие — праздными; а среди естественных — одни необходимыми, другие — только естественными; а среди необходимых одни — необходимыми для счастья, другие — для спокойствия тела, третьи — просто для жизни. Если при таком рассмотрении не допускать ошибок, то всякое предпочтение и всякое избегание приведет к телесному здоровью и душевной безмятежности, а это — конечная цель блаженной жизни. Ведь все, что мы делаем, мы делаем затем, чтобы не иметь ни боли, ни тревоги; и когда это, наконец, достигнуто, то всякая буря души рассеивается, так как живому

существу уже не надо к чему-то идти, словно к недостающему, и чего-то искать, словно душевных и телесных благ. В самом деле, мы чувствуем нужду в наслаждении только тогда, когда страдаем от его отсутствия; а когда не страдаем, то и нужды не чувствуем.

<...> Всякое наслаждение, будучи от природы родственно нам, есть благо, но не всякое заслуживает предпочтения; равным образом и всякая боль есть зло, но не всякой боли следует избегать; надо обо всем судить, рассматривая и соизмеряя полезное и неполезное — порой мы на благо смотрим как на зло и, напротив, на зло — как на благо <...>. Поэтому, когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение, — нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души.

Начало всего этого и величайшее из благ есть разумение; оно дороже самой философии, и от него произошли все остальные добродетели. Это оно учит, что нельзя жить сладко, не живя разумно, хорошо и праведно, и [нельзя жить разумно, хорошо и праведно], не живя сладко: все добродетели сродни сладкой жизни и сладкая жизнь неотделима от них.

*Эпикур. [Письмо к Менекею] // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1986. – С. 402–405.*

### Луций Анней Сенека (4 до н. э. – 65 н. э.)

#### **Вопросы и задания:**

1. С какими добродетелями человека связывает Сенека счастье?
2. Какова конечная цель человеческой жизни? Перечислите материальные и духовные составляющие, необходимые, по мнению Сенеки, для «счастливой жизни».
3. В современных языках слово «стоицизм» давно стало нарицательным, обозначая «мужество в жизненных испытаниях, способность противостоять соблазнам». Приведите цитаты из фрагмента, подтверждающие правильность этого определения.
4. Марк Аврелий: «Но что же может вывести на путь? Ничего, кроме философии». И далее: «Когда я стремился к философии, я не наткнулся на какого-нибудь софиста, не сидел над сочинениями историков, не занимался разбором умозаключений и не предавался изучению небесных явлений». Что он понимает под занятиями философией?



<...> Общее правило стоиков: «Живи сообразно с природой вещей». Не уклоняться от нее, руководствоваться ее законом, брать с нее пример, — в этом и заключается мудрость. Следовательно, жизнь — счастлива, если она согласуется со своей природой. Такая жизнь возможна лишь в том случае, если,

во-первых, человек постоянно обладает здоровым умом; затем, если дух его мужествен и энергичен, благороден, вынослив и подготовлен ко всяким обстоятельствам; если он <...> вообще интересуется материальными сторонами жизни, не соблазняясь ни одной из них; наконец, если он умеет пользоваться дарами судьбы, не делаясь их рабом. <...> результатом такого расположения духа бывает постоянное спокойствие и свобода ввиду устранения всяких поводов к раздражению и к страху. <...> Человек, не имеющий понятия об истине, не может быть назван счастливым. Следовательно, жизнь — счастлива, если она неизменно основывается на правильном, разумном суждении. Тогда дух человека отличается ясностью; он свободен от всяких дурных влияний, <...> он готов удерживать занятое им положение и отстаивать его, несмотря на ожесточенные удары судьбы <...>.

Если философы и не поступают всегда так, то все-таки они приносят большую пользу тем, что они рассуждают, что они намечают нравственные идеалы. А если бы они и действовали согласно своим речам, то никто не был бы счастливее их. Но и так нельзя относиться с пренебрежением к благородным словам и к людям, воодушевленным благородными помыслами. Занятие полезными научными вопросами похвально, даже если бы оно не сопровождалось существенным результатом. Что удивительного в том, что, задумавшись подняться на такую высоту, они не достигают вершины? Если ты истинный муж, то ты должен уважать людей, решающихся на великие дела, даже в случае их падения. Благородно поступает тот, кто, считаясь не с собственными силами, а с силами человеческой природы, ставит себе высокие цели, старается их достигнуть и мечтает о столь великих идеалах, что воплощение их в жизнь оказывается трудным даже для людей, обладающих недюжинными дарованиями. Вот какие цели он может поставить себе: «При виде смерти и при известии о ней я буду сохранять одинаково спокойное выражение лица; я буду переносить тяжелые испытания, <...> подкрепляя телесные силы духовными; я буду презирать богатство независимо оттого, будет ли оно у меня или нет; я не стану печальнее, если оно будет принадлежать другому, и более гордым, если оно будет окружать меня своим блеском; я буду равнодушен к судьбе, будет ли она жаловать меня или карать; на все земли я буду смотреть как на свои, а на свои — как на всеобщее достояние, буду жить в убеждении, что я родился для других, и буду за это благодарен природе, так как она не могла позаботиться лучше о моих интересах: меня одного она подарила всем, а всех — мне одному.

*Сенека. О счастливой жизни // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М., 1995. – С. 169, 171, 183.*

## Секст Эмпирик (2-я половина II века н. э.)

### Вопросы и задания:

Какой смысл греческого слова «скепсис»? В чем состоит сущность скептического способа рассуждения?

 <...> Скептический способ рассуждения называется ищущим от деятельности, направленной на искание и осматривание кругом, или удерживающим от того душевного состояния, в которое приходит осматривающийся кругом после искания, или недоумевающим либо вследствие того, что он во всем недоумевает и ищет, как говорят некоторые, либо от того, что он всегда нерешителен пред согласием или отрицанием; он называется также Пирроновым оттого, что, как нам кажется, Пиррон подошел к вопросам скепсиса нагляднее и яснее своих предшественников». <...> «Скептическая способность есть та, которая противопоставляет <...> явление мыслимому; вследствие равносильности... в противоположных вещах и речах мы приходим сначала к воздержанию от суждения <...>, потом к невозмутимости <...>. Воздержание от суждения есть такое состояние ума, при котором мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем; «невозмутимость» есть безмятежность и спокойствие <...> души.

*Секст Эмпирик // Антология мировой философии.: В 4 т. – М., 1969. Т. 1. Ч. 1. – С. 527–528.*

## Плотин (205–270 н. э.)

### Вопросы и задания:

1. Как Плотин характеризует Единое? Как возникают, согласно Плотину, ум, сущее, душа, жизнь, материя?
2. Почему неоплатонизм явился теоретическим основанием христианского богословия?

 Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все его, ибо все как бы возвращается к нему, вернее, как бы еще не есть; но будет. <...> единое есть не сущее, а родитель его, и это как бы первое рождение, ибо, будучи совершенным (так как ничего не ищет, ничего не имеет и ни в чем не нуждается), оно как бы перелилось через край и, наполненное самим собою, создало другое; возникшее же повернулось к нему и наполнилось, а взирая на самое себя, стало таким образом умом. <...> Итак, когда оно, пребывая, обращено к самому себе, дабы созерцать, оно в одно и то же время стало и умом, и сущим. И вот, существуя так, как «тот», оно создает подобное, изливая много потенции; и это есть идея его, как и предшествующее ему излилось. И эта проистекающая из сущности активность есть душа, ставшая этим, между

тем как «то» пребывает неизменным, ибо и ум возник, в то время как предшествующее ему пребывало неизменным. Но душа создает, не пребывая неизменной, а приведенной в движение, она породила образ. Итак, взирая на то, из чего возникла, она наполняется и, вступая в иное и противоположное движение, порождает образ самой себя — ощущение и растительную природу. Но ничего не отнято и не отсечено от предшествующего. Поэтому и кажется, что душа человека простирается вплоть до растений: известным образом простирается так, что ей принадлежит то, что в растениях. Однако не вся она в растениях, а постольку оказывается в растениях, поскольку устремилась столь далеко, что своим продвижением и желанием худшего создала другую субстанцию, тогда как предшествующее этому, зависящее от ума, позволяет уму пребывать в самом себе» <...>.

«Таким образом, когда душа вступает в растение, то оказывается как бы другой частью в растении, наиболее дерзкой, безрассудной и дошедшей досюда; а когда она [находится] в неразумном [существе], то одерживает верх и правит способность ощущать; когда же вступила в человека, то это или вообще движение в разумной части, или происходящее от ума, словно она обладает собственным умом и самостоятельным желанием мыслить или вообще быть в движении. <...> Таким образом, существует как бы вытянутая в длину жизнь; каждая из следующих по порядку частей иная, но все есть нечто непрерывное, и одно отлично от другого, но предшествующее не уничтожается в последующем.

*Плотин // Антология мировой философии: В 4 т. – М., 1969. Т. 1. Ч. 1. – С. 547, 549–550, 550–551.*

## **Тема 5. Основные этапы развития средневековой философии**

### **5.1. Возникновение христианства как духовная революция античного общества. Трансформация христианства в эпоху поздней Римской империи**

Парадоксальность христианства как религиозного учения, его способность быть идейной основой как консерватизма, оправдывающего наличную социальную реальность, так и радикально революционных концепций, требующих коренного изменения этой реальности, отмечают авторы одной из известных книг по истории философии *«Философия эпохи ранних буржуазных революций»*.

#### **Вопросы и задания:**

1. В чем заключается парадоксальность образа Иисуса Христа?

2. Каковы противоречия христианства?

3. Почему христианство может стать идеологией социального протеста?



Идеология раннего христианства не есть систематизированное учение. Это — ранний этап рефлексии над изложенным в евангелиях мифом — рассказом о событиях, связанных с жизнью и деятельностью основателя христианства. И если для какой-либо философской системы образ ее создателя и его жизнь — нечто третьестепенное, то здесь образ основателя и представления о его действиях, его «биографии» — самый стержень идеологии. Приводимые в Евангелии слова Иисуса — как бы комментарии и пояснения к его действиям и основному мифологическому действию — «искуплению». Поэтому особенности раннехристианской идеологии — это прежде всего особенности образа основателя христианства. И особенности эти очевидны, «бросаются в глаза».

Основатель христианства наделяется максимальным «теологическим статусом»; более высоким, чем великий ученый Конфуций, или иудейские пророки, или Магомет — последний и величайший пророк. Он предельно, невероятно велик Сын Божий, Логос, Бог. Соответственно и его «теологическая функция» невероятно велика — он не просто дал истинное учение, показал путь к спасению, но сам спас людей — своей смертью на кресте искупил их грехи, победил смерть и даровал верующим в него вечную жизнь.

Но насколько теологический статус и функция Иисуса Христа превышают теологический статус и функцию основателей иных религий, настолько же его «земной» статус ниже статуса этих основателей. Он — не великий ученый, как Конфуций, не сын царя, как Будда, не достигший успеха религиозно-политический деятель, как Магомет или Моисей, он — социальное ничтожество, сын плотника из провинциального захолустья Иудеи. Он одновременно «совершенный бог» и «совершенный», можно даже сказать — подчеркнуто обычный, рядовой человек, что впоследствии привело к догмату о двух его природах. И никто из других основателей не имел так мало успеха при жизни, как Иисус, который, согласно евангелиям, не оставив после себя никаких последователей, кроме горстки малокультурных бедняков, погибает позорной смертью на кресте.

В иных религиях мы найдем очень много похожего. Но мы нигде не найдем основателя, мыслимого, с одной стороны, богом, а с другой — распятым на кресте.

Бог оказывается, таким образом, в парадоксальных отношениях с миром и человеком. Признание распятого Иисуса богом максимально сближает бога и человека, выводит бога из мира «потустороннего» и вводит в земной, «посюсторонний» мир. Но это же признание Иисуса богом и максимально

отдаляет бога от земли и человека. Если, например, бог неоплатоников, никогда не нисходящий на землю, не соприкасающийся с миром многообразия и тленности, самым своим неподвижным пребыванием над миром утверждает его порядок, то бог ранних христиан своим сошествием на землю в виде Иисуса выказывает, если так можно выразиться, полное пренебрежение к земному и социальному порядку и тем самым оказывается куда более «потусторонним», чем любой другой бог.

Это парадоксальное отношение бога к миру в раннем христианстве ведет и к своеобразным аксиологическим следствиям — к резкому противопоставлению статуса личности (как она предстает перед богом) и ее социального статуса, а также божественных и земных, социальных ценностей. Ведь если Иисус и его ученики не обладали ни высоким положением, ни земными ценностями — богатством, знатностью, ученостью книжников и формальной праведностью фарисеев, значит, все это для спасения не нужно: «Царствие Мое — не от мира сего». Фарисеи не спасутся, а раскаявшийся разбойник спасется. Книжники не поймут, а ребенок поймет.

Такая религия несет в себе потенциал недоверия к догме, к формализации поведения, к иерархической религиозной организации, к религиозному освящению социально-политического строя.

На первый взгляд это утверждение может показаться абсурдным. Как можно говорить об адогматическом потенциале христианства, если оно не только знает такие явления, как религиозные войны, инквизиция, догматические споры по поводу предельно отвлеченных предметов, но и культивирует их в неизмеримо больших масштабах, чем любая другая религия? Как можно говорить, что христианству свойственно равнодушие к формальным характеристикам поведения, если страшным грехом считалось случайно, по ошибке, оскоромиться? Как можно говорить о чуждости христианству формальной религиозной организации, если оно создало церковную организацию, равной которой по жесткости и авторитарности опять-таки не знают иные мировые религии? Как можно говорить о том, что «христианство не судит о ценности государственных форм», если глава католической церкви стремился к тому, чтобы быть светским главой мира?

Идеи раннего христианства с его учением о «царствии не от мира сего» и противопоставлением «земного» и «небесного» статусов личности обладали колоссальной притягательной силой, прежде всего, как писал Ф. Энгельс, для «рабов, изгнанников, отверженных, гонимых, угнетенных». Но эти же идеи, проведенные последовательно, исключали не только победу в масштабе общества, но и вообще любую устойчивую организацию. Там же, где была сила христианства, была и его слабость. Поэтому с самых первых своих шагов христианство начинает изживать свой первоначальный «аформализм». И в

своей борьбе за выживание и победу, превращаясь из гонимой секты в террористически подавляющую противников церковь, оно радикально перестраивает все свое содержание.

Религия, основатель которой не написал ни строчки, создает культ Писания, едва ли меньший, чем в иудаизме. Религия, основатель которой говорил, что истина скорее открывается наивному восприятию ребенка, чем учености «книжников», порождает сложную догматическую теологическую систему, вобравшую в себя многие достижения античной философии. Религия, основатель которой не обладал никаким авторитетом, вытекающим из его формального статуса, создает предельно формализованную авторитарную церковную организацию.

Подобного рода метаморфозы в какой-то степени характерны для эволюции любой развитой и идущей к господству в обществе религии. Но никакая другая религия не проделывала такой головокружительной эволюции, не переиначивала до такой степени содержания своего первоначального учения. Если халифа ни в коей мере нельзя рассматривать как «Анти-Магомета», то для людей, самостоятельно и непредвзято прочитавших Новый Завет, папа, сидящий на престоле в усыпанном драгоценностями одеянии, дарующий вечную жизнь за деньги и тратящий их на любовниц, был именно «Анти-Христом». Откуда же такой чудовищный разрыв между первоначальной и развитой формами христианства?

На наш взгляд, он связан с выше обрисованным разрывом между «небесным» и «земным» статусами основателя религии. Обусловленный этим разрывом «аформалистический» потенциал евангельского учения крайне усложняет для христианства проблемы организационной и (поскольку оно господствует в обществе) общесоциальной интеграции и вынуждает прибегать для этой интеграции к «крайним» средствам, не нужным другим религиям.

В самом деле, если бы в Писании не содержалось положений, которые всегда могут быть использованы для отрицания любого авторитета, для противопоставления самого социально ничтожного индивида всему остальному миру, не нужно было бы прятать Писание под толщей догматической экзегетики и теологических построений, не нужно было бы жесткой идеологической дисциплины, устраняющей возможность самостоятельного изучения Библии. Если бы Писание предписывало определенный социальный порядок, не содержало бы идеи «царствия не от мира сего», то не существовало бы и предельно заостренной проблемы взаимоотношений церкви и государства, претензий пап на власть над миром. Таким образом, высокая степень формализации, иерархичности и светских претензий средневекового христианства прямо связана с высокой степенью адогматичности и

асоциальности христианства первоначального, являясь как бы их компенсацией.

Но дело не только в том, что христианство изживает свои первоначальные тенденции. Дело еще в том, что идеи раннего христианства сохраняются в «глубинных слоях» средневеково-католической идеологии. Ведь они фиксированы в Писании. А Писание можно перетолковать, спрятать, но нельзя уничтожить; также нельзя сказать, что оно ошибается. Писание является постоянной угрозой наличной церковной организации. Но раз Писание не отрицается, а лишь теологически перетолковывается, то в скрытом виде имманентный ему аформализм присутствует и в самой теологии. За схоластической премудростью прячется признание принципиальной непостижимости бога; за формалистикой развитого католического культа остается неясным то, что действует она лишь при абсолютно неформальном условии любви к богу и ближнему. Эти глубинные пласты идеологии как бы давят на ее верхние слои. И именно поэтому верхние слои так ригидны и так разительно непохожи на глубинные: мощные стенки котла нужны именно тогда, когда велико давление пара.

*Философия эпохи ранних буржуазных революций // Ойзерман Т.И., Фурман Д. Е., Лазарев В.В., Соловьев Э.Ю., Михаленко Ю.П. и др. – М., 1983. – С. 60–64.*

## **5.2. Социокультурные условия и этапы развития средневековой философии**

### **5.3. Теоцентрический тип мировоззрения и теоцентрическая парадигма социального знания в системе схоластической философии**

**Жак Ле Гофф (1924–2014)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. Каковы характерные черты теоцентрической модели мира в Средние века?
2. В чем заключаются социальные следствия теоцентрической картины мира? Какова роль ересей как идеологии социального сопротивления?
3. Как развиваются культура и научные знания в эпоху Средневековья?



... Несмотря на старания теологов и церкви утвердить положение о духовном, бестелесном характере Бога, уже сама лексика позволяла христианам представлять себе Бога конкретно. Нужно было решить двойную проблему: сохранить тезис о божественной нематериальности, не задевая при этом наивных верований в реальное (как говорили тогда, субстанциональное) бытие Бога. В таком желании удовлетворить одновременно ортодоксальную доктрину и ментальные привычки масс заключалась определенная двусмысленность.

<...> Однако для массы Бог существовал телесно — такой, каким Его очень рано начала изображать христианская иконография. Средневековые христиане унаследовали этот образ Бога от иудаизма. Разумеется, такой Бог не показывает себя людям. «Лица Моего не можно тебе увидеть, — говорит он Моисею, — потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых». Но древние евреи воображали Бога сидящим на троне, смотрящим на людей с высоты неба, и слова Библии о том, что Бог сотворил человека по образу своему, евреи, а вслед за ними и большинство средневековых христиан понимали как указание прежде всего на физическое сходство и представляли себе Бога с человеческими чертами.

<...> Однако еще в большей степени, нежели феодальным сеньором, Бог был царем. Идея царской власти Бога вдохновляла строителей дороманских и романских церквей; такая церковь была задумана как царский дворец, восходивший к царским ротондам Ирана с куполом или абсидой, где стоял трон Пантократора. Эта идея лежала также в основе иконографии Бога во славе, изображавшей его с царскими атрибутами: тронем, солнцем и луной (альфой и омегой знаков всеобъемлющей власти), двором из старцев Апокалипсиса или ангелов, иногда с короной.

<...> Тем временем бок о бок с этим Богом-монархом пролагал себе дорогу в душах людей Богочеловек смиренного и обыденного человечества. Этот близкий к человеку Бог не мог быть Богом-отцом, который даже в своей патерналистской форме Доброго Бога оставался слишком далеким, самое большее — снисходительным. То был Бог-сын. Эволюция образа Христа в средневековом благочестии не проста. Сложной была уже сама его ранняя иконография. Рядом с Христом-агнцем скоро появился антропоморфный Христос: Христос-пастырь, Христос-учитель, глава секты, которую ему надлежало вести и наставлять в окружении преследователей.

<...> Богу противостоял и спорил с Ним за власть на небе и земле могущественный персонаж — дьявол. В Раннее Средневековье Сатана не играл роль первого плана и еще в меньшей мере — роль обвиняемого. Он утвердился в XI в. и был создан феодальным обществом. Вместе со своей опорой, восставшими ангелами, он являл собой сам тип вероломного вассала, предателя.

<...> Во всем мышлении и поведении людей Средневековья доминировало более или менее осознанное и обобщенное манихейство. Для них по одну сторону был Бог, по другую — Дьявол.

<...> Иерархия ангельских чинов, истоки которой можно обнаружить в посланиях апостола Павла, была разработана псевдо-Дионисием Ареопагитом, чей трактат «О небесной иерархии» был переведен в IX в. на латинский язык Иоанном Скотом Эриугеной, но проник в западную теологию и духовную

жизнь лишь во второй половине XII в. Он имел громадный успех, был признан в университетских кругах XIII в. и наложил отпечаток вначале на творчество Альберта Великого и Фомы Аквинского, а затем на Данте. Его мистическая теология легко опускалась до уровня популярных представлений, что обеспечило ему огромный резонанс.

Представление о небесной иерархии сковывало волю людей, мешало им касаться здания земного общества, не расшатывая одновременно общество небесное. Оно зажимало смертных в ячейках ангелической сети и взваливало на их плечи вдобавок к грузу земных господ тяжелое бремя ангелической иерархии серафимов, херувимов и престолов, господств сил и властей, начал, архангелов и ангелов. Человек корчился в когтях дьявола, запутывался среди трепыхания и биения миллионов крыл на земле и на небе, и это превращало его жизнь в кошмар. Ведь реальностью для него было не только представление о том, что небесный мир столь же реален, как и земной, но и о том, что оба они составляют единое целое — нечто запутанное, заманивающее людей в тенета сверхъестественной жизни.

<...> Покаянное бегство от мира было, однако, не единственным выражением устремлений средневековых людей к спасению и вечной жизни. Было и другое, столь же мощное духовное течение, увлекавшее многих страждущих людей надеждой на возможность воцарения небесного блаженства на земле, возвращения золотого века или потерянного рая. Это было милленаристское течение, связанное с мечтой о тысячелетнем царствии Божьем на земле.

<...> ...Милленаризм с его ожиданием возврата золотого века был средневековой формой веры в возможность общества без классов и государства, где не будет места ни королям, ни князьям, ни сеньорам.

Низвести небесное блаженство на землю, обрести здесь небесный Иерусалим — такова была мечта многих на средневековом Западе. И если я излишне задержался, восстанавливая этот миф, впрочем, в весьма упрощенном виде, то сделал это потому, что он, несмотря на всю свою замаскированность и неприятие его официальной церковью, переворачивал души и сердца людей; он обнажил глубинные пласты психологии народных масс Средневековья, напряженность их экономического и физического бытия, подчиненного таким постоянным факторам их существования как капризы природы, голод и эпидемии; он стал выражением бунта против социального порядка, подавляющего слабых, и против заинтересованной в этом порядке и выступающей его гарантом церкви. В своих мечтах, по сути религиозных, эти люди уповали на то, что небеса сойдут на землю, и произойти это должно после невыразимых страданий.

<...> Церковь играла на двойственности королевской власти — главы феодальной иерархии, но также и главы иерархии иной, государственной, публичной власти, чуждой феодальному порядку. Церковь поддерживала ее против опасного противника — власти военной: священник помогал королю смирить воина.

Это делалось, прежде всего чтобы превратить королевскую власть в свое орудие, отведя ей роль защитника церкви — церкви реальной, как духовного сословия, и церкви идеальной, как церкви бедных. Королевской власти отводилась роль «светской руки», исполняющей приказы духовного класса, делающей грязную работу, связанную с насилием, с пролитием крови, — всем тем, от чего церковь умывала руки.

<...> За это церковь освящала королевскую власть и провозглашала необходимость того, чтобы все подданные слепо подчинялись этой власти, поскольку «тот, кто противится сей власти, противится порядку, угодному Богу».

<...> Характерно, что особенно враждебны крестьяне были по отношению к церковным сеньорам. Возможно, их гнев вызывало несоответствие между поведением клириков и проповедуемыми ими же идеалами, но, безусловно», причина была и в том, что церковные сеньоры лучше хранили свои архивы и благодаря грамотам и земельным описям с легкостью могли получать то, что светские феодалы с трудом вырывали у крестьян.

Видимо, надо признать справедливой самокритику анонимного церковного иерарха XII в., иногда ошибочно отождествляемого со св. Бернаром: «Нет, не могу я смотреть без слез — мы, вожди церкви, трусливее неотесанных учеников Христа эпохи ранней Церкви. Мы отрицаем и умалчиваем истину из страха перед светскими властями, мы отрекаемся от Христа, от самой истины! Когда грабитель набрасывается на бедняка, мы отказываем в помощи этому бедняку. Когда сеньор мучает вдов и сирот, мы не препятствуем ему. Христос распят, и мы молчим!»

<...> Часто говорят, что религиозная вера являлась цементом для многих социальных движений, предоставляя им в качестве цели столь необходимые идеалы. Высшей формой революционных движений были ереси. Осознанно или нет, но средневековые ереси отвечали чаяниям социальных категорий, недовольных своим положением. ...Но ереси собирали социально разнородные коалиции приверженцев, чьи противоречия снижали эффективность движений. Для катаризма (во всяком случае, для его альбигойской формы) можно выделить дворянскую фазу, когда руководство движения было в руках аристократии, и фазу городскую, когда купцы, нотариусы, городская верхушка контролировали движение, покинутое дворянами после крестового похода и подписания Парижского мира. К концу XIII в. движение было представлено

уже лишь отдельными группами демократического толка, где городские ремесленники и горцы-пастухи продолжали борьбу в одиночестве.

Но чисто религиозные лозунги в конце концов устраняли социальное содержание этих движений, их революционные программы вырождались в милленаристский анархизм, не оставлявший надежд на исправление дел земных.

<...> Было бы самонадеянным пытаться в нескольких строках определить схоластический метод. Все начиналось с перехода от *lectio* к *questio*, а от *questio* к *disputatio*. Схоластический метод предполагал прежде всего обобщение старой, хорошо известной процедуры, которую раньше применяли главным образом при толковании Библии: *questiones* и *responsiones*, вопросы и ответы. Но ведь если ставились проблемы, если авторам задавались вопросы, значит, эти авторы ставили тот или иной сюжет под сомнение. Схоластика прежде всего занималась разработкой проблематики. Затем она предполагала спор, «диспут», и здесь эволюция состояла в том, что в противовес аргументированию ссылками на авторитет все большее значение приобретала практика логического обоснования аргумента. Наконец, за диспутом следовало заключение, которое делал магистр. Наверняка этот вывод зависел от того, кто его произносил, а коль скоро университетские магистры не чужды были тенденции считать самих себя авторитетами, то и вывод мог становиться источником интеллектуальной тирании. Но это было уже злоупотребление; важнее то, что формулирование вывода вынуждало интеллектуала занять определенную позицию. Невозможно было уже ограничиться лишь сомнением; приходилось подвергаться риску суждения. Так, в конечном счете схоластический метод вел к осознанию личностью ее интеллектуальной ответственности.

<...> Заострение интеллектуального инструментария, происходившее благодаря развитию схоластики, можно проследить, обратившись к трем феноменам.

Первый состоял в более тонком обращении с авторитетами, как, например, у Абеяра, в его знаменитом произведении «Да и нет», этом настоящем «Рассуждении о методе», только из эпохи средних веков. Речь тут шла прежде всего об устранении видимых расхождений в источниках путем установления причин разноречий. Согласно классификации, произведенной отцом Шеню, причины могли корениться в том, что словам придавался неупотребительный смысл или разное значение, в том, что источники были недостоверны или тексты испорчены. Следовало установить, объясняются ли расхождения тем, что в данном пассаже автор лишь передает точку зрения другого или приспособливается к расхожим представлениям, встречаются ли они во фразах догматического содержания или в тех, что заключают в себе

увещевание, совет или указывают на исключение. Обращалось внимание и на то, что разные авторы по-разному понимают смысл одних и тех же слов. И только если разногласие оказывалось неустранимым, надлежало избрать наиболее высокочтимый авторитет, точке зрения которого надо было следовать.

Второе — это то, что *disputatio* помогало осознать и принять возможность существования разных мнений, согласиться с тем, что расхождения здесь законны.

<...> И наконец, третье: новое переставало выглядеть пугающе. ...А биограф св. Фомы Аквинского Гильом из Токко хвалил Фому за его нововведения...

<...> В поисках новых доказательств схоласты (по крайней мере некоторые из них) все шире применяли наблюдение и эксперимент. Чаще всего вспоминают в этой связи имя Роджера Бэкона, который первым, по-видимому, применил термин *scientia experimentalis* и который презирал парижских магистров за чрезмерный догматизм. Исключение он делал лишь для Пьера де Марикура, автора «Трактата о магните», которого называл «мастером эксперимента». Парижанам Бэкон противопоставлял оксфордских магистров, сведущих в науках о природе.

*Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: Пер. с фр. – М., 1992. – С. 144, 147–155, 164–165, 176, 182–183, 253–254, 287–292, 304–305, 323–325.*

### **Пьер Абеляр (1079–1142)**

#### **Вопросы и задания:**

1. Как определяется, согласно П. Абеляру, понятие диалектики? Чем диалектика отличается от софистики?
2. Почему Абеляру приписываются слова: «Прежде чем поверить я должен знать»? Чем они отличаются от высказывания Августина: «Прежде чем знать я должен поверить»?



Некие современные ученые, будучи не в состоянии постичь силу доказательств диалектики, проклинаят ее настолько, что считают все ее положения скорее софизмами и обманом, нежели доводами разума. Эти слепые поводыри слепцов, не знающие, как говорит апостол, ни того, о чем они говорят, ни того, что они утверждают, осуждают то, чего они не знают, и чернят то, чего не постигают. <...> Так обуздаем же дерзость этих лишенных разума людей свидетельствами Священного Писания, на которое, по их признанию, они больше всего опираются, потому что мы не в силах опровергнуть их доводами разума. Пусть они наконец признают искусство диалектики, так сильно порицаемое ими (как противоречащее Священному

Писанию), поскольку церковные учителя восхваляют ее и считают необходимой для этого писания. Ведь блаженный Августин решился превознести это знание великими похвалами и признал, что по сравнению с прочими искусствами только оно одно дает возможность познания и только его одно следовало бы назвать знанием <...>.

Он же во второй книге «О христианском учении» заявляет, что из всех искусств для Священного Писания особенно необходимыми являются диалектика и арифметика. Одна — для разрешения вопросов, другая — для разъяснения аллегорических тайн, которые мы часто находим в природе чисел; и тем более он превозносит диалектику, чем более необходимой считает ее для разъяснения всех сомнений в исследованиях <...>.

Наука рассуждения больше всего имеет значения для проникновения во всякого рода вопросы, имеющиеся в Священном Писании, и для разрешения их <...>. Диалектика и софистика весьма сильно отличаются друг от друга, так как первая заключается в истинности доводов, вторая — в подобии их; софистика учит ложным доказательствам, диалектика же разоблачает их лживость и путем различения истинных доказательств учит опровергать ложные. Однако и то и другое знание, <...> как диалектика, так и софистика, ведут к умению различать доказательства, и только тот сможет разобраться в них, кто будет в состоянии отличить ложные и обманчивые доказательства от истинных <...>.

<...> различие мнений имеет место не только в области диалектики. Даже и в христианской вере имеют место многочисленные заблуждения, так как красноречивые еретики сетями своих утверждений увлекают в различные секты многих простаков, которые, не будучи искушены в доказательствах, принимают подобие за истину и ложь за разумное. Борьба с этой чумой в спорах нас побуждают также сами церковные учителя, чтобы то, чего мы не понимаем в Писании, мы постигали бы не только молясь Господу, но и исследуя это при помощи рассуждений <...>.

Наконец, кто же не знает, что как первые, [диалектики], так и вторые, [софисты], равно получили свое наименование от самого искусства рассуждения? Ведь самого Сына Божьего, которого мы называем Словом, греки называют Логос, т. е. началом божественной мысли, или божественной мудростью, или разумом. Поэтому <...> Иероним в послании к Паулину о Священном Писании говорит: «Вначале было Слово, Логос, обозначающее по-гречески многое. Ибо оно является и словом, и разумом, и исчислением, и первопричиною всех вещей, благодаря коей существует все, что существует. Все это мы правильно мыслим во Христе».

Ведь подобно тому как Господь Иисус Христос называется словом Отца (по-гречески «логос»), точно также Он называется и софией, т. е. мудростью Отца, и потому к Нему, несомненно, больше всего относится та наука, которая

даже по наименованию связана с Ним и по происхождению от слова «логос» названа логикой. И подобно тому как от Христа возникло название «христиане», так и логика получила название от «логоса». Последователи ее тем истиннее называются философами, чем более истинными любителями этой высшей мудрости они являются. Эта величайшая мудрость наивысшего Отца, когда она облекается в нашу природу для того, чтобы просветить нас светом истинной мудрости и обратить нас от мирской любви к любви в отношении Его самого, конечно, делает нас в равной степени христианами и истинными философами <...>.

Сам Господь Иисус Христос побеждал иудеев в частых спорах и подавил их клевету как писанием, так и разумным доказательством и... укрепил веру в Себя не только могуществом чудес, но особенно силой слов. Почему же Он пользовался не только чудесами, делая то, что больше всего подействовало бы на иудеев, просивших у Него знамения, как не потому, что Он решил наставить нас собственным примером, каким образом мы должны привлекать к вере при помощи разумных доказательств тех, которые ищут мудрости? Различая это, апостол говорит: «Ибо иудеи требуют чудес, а эллины ищут мудрости», т. е. последние укрепляются в вере преимущественно доказательствами, подобно тому как первые — чудесами.

*Абеляр П. // Антология мировой философии: В 4т. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. – С. 800–809.*

## **Тема 6. Роль философии эпохи Возрождения и поздней схоластики (XIV – нач. XVI вв.) в идейной подготовке великих научной и социальных революций в Европе (20-е годы XVI – первая половина XVII вв.)**

### **6.1. Социокультурные предпосылки формирования и развития техногенного общества в Западной Европе. Этапы развития техногенного общества**

### **6.2. Феномен социальных и научных революций как сущностная характеристика становления и развития техногенного общества.**

#### **Понятие великого проекта модерна**

**Анатолий Владимирович Кузнецов,  
Виталий Владимирович Кузнецов**

#### ***Вопросы и задания:***

1. Какие этапы развития общества можно выделить с точки зрения коэволюции природы и общества? Что такое техногенное общество?

2. Почему именно Европа явилась колыбелью техногенной цивилизации?
3. Почему социальные и научные революции являются сущностной характеристикой техногенного общества? Как они взаимосвязаны друг с другом?
4. Какую роль в идейной подготовке революций и в осмыслении их итогов и последствий играет философия?
5. Что такое «великий проект модерна»?
6. Как взаимосвязаны этапы развития техногенного общества и великие проекты модерна?



... В Европе XIV–XVIII вв. закладываются социальные и культурные предпосылки возникновения так называемого техногенного общества. Не вдаваясь в детальный анализ, почему именно Европа явилась колыбелью техногенной цивилизации, следует, тем не менее, отметить следующие обстоятельства:

1. Как известно, вплоть до XV в. Западная Европа являлась как бы задворками великих мировых цивилизаций. Даже в эпоху Римской империи, когда отдельные регионы Западной Европы были включены в качестве провинций в состав этой империи, центром ее экономической и культурной жизни была не Западная Европа, а некоторые регионы Южной Европы (Ереция и Италия), бывшие великие цивилизации Ближнего Востока и Северная Африка. Это обстоятельство было вызвано тем, что для успешной хозяйственной деятельности в рамках традиционно-аграрного общества климатические условия Западной Европы (не говоря уже о северной и восточной ее части), были намного хуже, нежели на юге Европы, Ближнем Востоке, тем более в Индии или Южном Китае. Именно этим объясняется основной маршрут великого переселения западноевропейских народов в IV—X вв. и основное направление их экспансии под знаменем крестовых походов в XI—XIII вв. Неудача крестовых походов и аграрное перенаселение, с одной стороны, обрекало Западную Европу на стагнацию в условиях традиционно-аграрного производства, а с другой — толкало ее к созданию новых форм взаимосвязи природы и общества для успешной хозяйственной деятельности.

2. Социальные условия европейского феодализма не создавали необходимых предпосылок для централизации Западной Европы под скипетром императора. Этому противилась и католическая церковь. В свою очередь, наличие социальной децентрализации способствовало конкуренции социальных групп средневековой Европы в поиске выхода из тупика традиционно-аграрного общества.

3. Культурным достоянием Европы являлось христианство как высшее достижение всех древнейших цивилизаций. Несмотря на догматизацию и варваризацию христианства в Средние века, в нем сохранялся мощный

критический потенциал, необходимый для выдвижения новых идей не только в духовно-религиозной сфере, но и в социально-экономической и политической областях.

Итак, техногенное общество характеризуется тем, что человек с помощью новой техники начинает осваивать космические силы природы, т.е. такие силы, которые связаны не только с функционированием биосферы Земли, а определяются закономерностями, действующими во всей Вселенной: силы пара, электричества, химических реакций, ядерной энергии. После первого промышленного переворота конца XVIII — первой половины XIX в. этот тип общества окончательно побеждает. Процесс экономического, а следовательно, и социального развития ускоряется невиданными темпами. Именно в период XVI–XIX вв. и появляется феномен научной и социальной революции, когда социальные структуры и формы духовной жизни традиционно-аграрного общества не способны быстро перестраиваться в соответствии с этими темпами. Они подвергаются беспощадной ломке и заменяются более гибкими социальными структурами, способными к быстрой перестройке, развитию и новым научным идеям.

Каждый новый этап превращения космических сил природы в энергию развития общества связан, с одной стороны, с глобальной научной революцией, меняющей научную картину мира и нормы научного знания, а с другой — с великой социальной революцией, радикально преобразующей социальные институты общества. Именно поэтому глобальные научные и великие социальные революции так синхронны по времени своего протекания (европейская Реформация и коперниканская научная революция XVI–XVII вв., Великая французская революция и вторая глобальная научная революция конца XVIII – первой половины XIX в., третья глобальная научная революция конца XIX – первой половины XX в. и революционный подъем в странах Восточной Европы и Азии). Если научные революции в конечном счете подготавливают технологию освоения фундаментальной космической силы природы, то социальные революции изменяют социальные структуры общества таким образом, чтобы оно сумело включить данную технологию в систему общественного производства.

В свою очередь, социальные и научные революции идейно подготавливаются новыми философскими идеями, в которых синтезируются из всей совокупности гуманитарного и естественнонаучного знания смыслы универсалий культуры данной исторической эпохи, и на основе критики этих смыслов определяются новые пути развития культуры. В сущности, всю европейскую философию Нового и Новейшего времени можно представить как идейную подготовку великих научных и социальных революций и как процесс переосмысления их последствий и результатов.

Сам процесс все ускоряющегося развития, постоянные изменения социальной структуры и политической организации общества заставляют социальных теоретиков не полагаться на традиционные устои существующих социальных отношений и на мудрость предков, а создавать проекты социальных изменений, т. е. проекты модернизации экономических, социальных и политических отношений.

Важно отметить, что все так называемые *великие проекты модерна* тесно связаны и возникают на основе господствующей в данную эпоху парадигмы социального знания. Как уже говорилось, первый проект модерна — Реформация возник на основе теоцентрической парадигмы социального знания. Однако для актуализации тех элементов социального протеста и своеобразного соотношения понятий Человек—Бог—Природа, содержащихся в раннем христианстве и способствующих утверждению техногенного общества, понадобились исключительные интеллектуальные усилия философов эпохи поздней схоластики (У. Оккама, И. Мейстера Экхарта, Д. Уиклифа, Я. Гуса) и мыслителей раннего Возрождения (Л. Валлы, флорентийских неоплатоников, Эразма Роттердамского).

Точно так же, на основе переосмысления итогов и последствий Реформации и Великой английской революции как наиболее радикального выражения реформационного движения усилиями мыслителей XVII в. (Р. Декарта, Ф. Бэкона, Т. Гоббса, Б. Спинозы, Г. Лейбница и Дж. Локка) формируется естественно-правовая парадигма социального знания. А на основе этой парадигмы философами XVIII в. выдвигаются идеи Просвещения как нового проекта модерна, лежащего в основании социальных и научной революций конца XVIII - XIX в.

С точки зрения современного этапа развития техногенного общества, все три великих проекта модерна — *Реформация, Просвещение, марксизм* — являются идейным обоснованием перехода от традиционно-аграрного к техногенному обществу. Но в то же время они являются и идейным отражением трех важнейших стадий развития техногенного общества.

Протестантизм отражает первую фазу его становления, связанную с разрушением средневекового, феодального социального иерархизма, освобождения индивида от отношений и связей традиционно-аграрного общества, сковывающих его инициативу и предприимчивость. Важнейшей идеей протестантизма является *идея духовной и социальной свободы*.

Просвещение отражает фазу формирования социально-политических институтов техногенного общества, необходимых для функционирования этого общества на его собственной основе: верховенства законодательной власти над исполнительной, развитого парламентаризма и др. Главный лозунг эпохи Просвещения — *политическое равенство*.

Марксизм отражает фазу промышленного переворота, ускоренного развития производительных сил, основанного на превращении сил природы в силы самого общества, необходимости на этой основе перераспределения национального дохода между всеми гражданами той или иной страны, контроля общества (через экономические и политические институты) за процессом производства во избежание экономических кризисов и социальных потрясений. Идейный пароль этого проекта — *социальное братство*.

Однако, в процессе осуществления этих проектов, в конкретной социальной обстановке, выявляются такие проблемы, которые невозможно было предвидеть и осмыслить в идейной парадигме данного проекта. Так, Великая английская революция 1642–1660 гг., которая проходила под лозунгами углубления и воплощения в жизнь самых радикальных идей европейской Реформации, в реальности поставила проблемы формирования социально-политических институтов, необходимых для функционирования техногенного общества: института разделения властей, института избираемой законодательной власти, института прав человека как легитимной основы государства и т.п. Все эти проблемы, возникшие в период осуществления протестантской установки на создание богоугодного правления, неизбежно поставили перед тогдашней социальной мыслью задачи секуляризации социально-политической и духовной жизни общества, создания более адекватного новым социальным отношениям проекта политического преобразования общества. Таким новым проектом модернизации явилось европейское Просвещение.

Итак, Реформация как осуществление первого великого проекта модерна европейского общества привела к результатам, которые радикально изменили всю социальную жизнь европейских государств.

*Во-первых*, серьезно были подорваны (а в отдельных странах вообще уничтожены) позиции католической церкви как главного оплота феодального порядка не только в религиозно-духовном, но и в социально-экономическом отношении.

*Во-вторых*, был заложен фундамент самостоятельного национального развития отдельных европейских государств.

*В-третьих*, согласно М. Веберу в процессе реформационного движения возник дух капитализма. Иными словами, в религиозной оболочке сформировалась идеология раннего капиталистического развития Европы, нацелившая многие европейские страны на путь развития техногенного общества.

*Кузнецов А.В., Кузнецов В.В. // Практикум по философии: Социальная философия. – Мн., 2007. – С. 260–263.*

### 6.3. Значение поздней схоластики в идейной подготовке Реформации и коперниканской революции

Уильям Оккам (ок. 1285–1349)

#### Вопросы и задания:

1. Что такое номинализм и каковы его основные положения и представители?
2. Изложите основные принципы номинализма У. Оккама.
3. Что понимает У. Оккам под универсалиями?



В первую очередь надлежит знать, что [термин] «единичное» используется в двух смыслах. Во-первых, имя «единичное» обозначает все то, что едино и не множественно. И если это понимать так, то те, кто придерживается точки зрения, согласно которой универсалия есть некое качество ума, сказывающееся о многих [вещах] и [подразумевающее в суждениях] эти многие [вещи], а не самое себя, должны признать, что любая универсалия есть воистину и подлинно единичное, поскольку как любое слово, независимо от того, что по установлению оно является общим, есть воистину и подлинно единичная [вещь] и одно по числу (ибо оно есть единое, а не многое), так и [любая] интенция души, обозначающая многие вещи вне [души], есть воистину и подлинно единичная [вещь] и одна по числу (ибо она есть единое, а не многое), пусть даже и обозначает многие вещи.

Во-вторых, имя «единичное» употребляется для [обозначения] того, что есть единое и не многое и [при этом] не предназначено быть знаком многого. И в этом смысле «единичного» ни одна универсалия не является единичным, поскольку любая универсалия предназначена быть знаком многого и сказываться о многом. Поэтому, если говорят, что универсалия есть то, что не является одним по числу (определение, которое универсалии дают многие), то я утверждаю, что нет ничего универсального, разве что ты используешь это слово неверно, сказав, что народ есть единая универсалия, поскольку есть не единое, но многое; но это — детское возражение.

<...> Надлежит, тем не менее, знать, что универсалии бывают двух типов. Одна — естественная универсалия — та, которая есть естественный знак, сказывающийся о многом по принципу соответствия (в этом же смысле дым по природе обозначает огонь, стон — страдание больного, смех — внутреннюю радость). И таковая универсалия не есть что-либо иное, кроме интенции души, так что никакая субстанция или акциденция вне души не является таковой универсалией. И о такой универсалии речь пойдет в следующих главах.

Иная универсалия — произвольно установленная. И таковая универсалия есть произносимое слово, поистине единое качество, поскольку оно есть знак, произвольно установленный для обозначения многого. Поэтому как слово

называется общим, так оно может именоваться и универсальным. Но оно обладает этим [т. е. универсальностью] не в соответствии с природой вещей, а лишь по произвольному установлению.

*Оккам У. Эпистемология // Уильям Оккам: Избранное: Пер. с лат. А.В. Анполонова и М.А. Гарнцева; под общ. ред. А.В. Анполонова. – М., 2002. – С. 115, 117, 119.*

#### **6.4. Социокультурные предпосылки и основные этапы развития философии эпохи Возрождения. Значение философии эпохи Возрождения в идейной подготовке Реформации и коперниканской научной революции**

**Николай Кузанский (1401–1464)**

##### ***Вопросы и задания:***

1. Как взаимосвязаны Бог и мир?
2. Какую цель должен преследовать процесс познания?
3. В чем заключается богоподобие человека?
4. Как философия Николая Кузанского повлияла на научную концепцию Николая Коперника?



[Пантеизм]

Бог един, пребывает в единой Вселенной; Вселенная пребывает в универсальной совокупности вещей, определяясь в них. Бог, простейшее единство, существует в единой Вселенной, в порядке следствия через посредство Вселенной пребывает во всех вещах, а множество вещей через посредство единой Вселенной – в Боге <...>.

Философ: Что скажешь ты о душе мира? То, что Платон назвал душой мира и Аристотель – природой, есть Бог, создающий все во всем; и он творит в нас ум.

Простец: Думаю, что душой мира Платон назвал то, что Аристотель – природой. Но я полагаю, что эта душа и природа есть не что иное, как Бог, который все во всем создает и которого мы называем духом всего в совокупности.

[Теория «ученого незнания»]

Знает по-настоящему тот, кто знает свое незнание. И тот почитает истину, кто знает, что без нее не может ни чем бы то ни было обладать, ни существовать, ни жить, ни понимать. <...> Но последняя точность сочетаний в телесных вещах и однозначное приведение неизвестного к известному настолько выше человеческого разума, что Сократ убедился, что он знает только о своем незнании; премудрый Соломон утверждал, что все вещи сложны и неизъяснимы в словах <...>. Поскольку это так <...> то ясно, что все, чего мы

желаем познать, есть наше незнание. Если мы сможем достичь этого в полноте, то достигнем знающего незнания. Для *самого* пытливого человека не будет более совершенного постижения, чем явить высшую умудренность в собственном незнании, всякий окажется тем учнее, чем полнее увидит свое незнание.

[Бог есть свернутый мир. Вселенная есть развернутый Бог]

Бог заключает в Себе все в том смысле, что все – в Нем; Он является развитием всего в том, что сам Он – во всем. Если Бог, бытие которого вытекает из единства, не является абстракцией, извлеченной из вещей посредством разума, и, тем более, не связан с вещами и не погружен в них, как может Он выявляться через множество вещей? <...> Если рассматривать вещи без Него, они — ничто, как число без единства. Если рассматривать Бога без вещей, то Он существует, а вещи не существуют. Отстраните Бога от творения, и останется небытие, ничто; отнимите от сложного субстанцию, и никакой акциденции не будет существовать. <...> Бог – во всех вещах, как все они в нем, и так как Он во всех вещах существует через посредничество Вселенной, все — во всем и любое — в любом <...>.

[О человеке]

Оставаясь человечески конкретным, единство человечности явно свертывает в себе сообразно природе своей определенности все в мире. Сила ее единства все охватывает, все замыкает в пределах своей области, и ничто в мире не избегает ее потенции. Догадываясь, что чувством, или рассудком, или интеллектом достигается все, и замечая, что она свертывает эти силы в собственном единстве, она предполагает в себе способность человеческим образом прийти ко всему. В самом деле, человек есть бог, только не абсолютно, раз он человек; он — человеческий бог. Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек; он — микрокосм, или человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой потенцией бога и весь мир. Человек может быть человеческим богом <...>.

В человечности человеческим образом, как во Вселенной универсальным образом, развернуто все, раз она есть человеческий мир. В ней же человеческим образом и свернуто все, раз она есть человеческий бог. Человечность есть человечески определенным образом единство, оно же и бесконечность, и если свойство единства развертывать из себя сущее, поскольку единство есть бытие, свертывающее в своей простоте все сущее, то человек обладает силой развертывать из себя все в круге своей области, все производить из потенции своего центра. Но единству свойственно ставить конечной целью своих развертываний самого себя, раз оно есть бесконечность; соответственно у творческой деятельности человека нет другой конечной цели, кроме человека.

### [Идея богочеловека]

Бог, творец Вселенной, равен всякому бытию, и Вселенная сотворена по Его подобию. Это высшее равенство каждому бытию будет тогда всеми вещами абсолютным образом, а та — высшая человеческая природа соединится с Ним, и, значит, тот же Бог, приняв в себя человечность, через эту человечность будет каждой вещью также и конкретно, подобно тому как Он равен всякому бытию абсолютно. Человек, благодаря такому соединению существующий, как к своей ипостаси, в этом максимальном равенстве всякого бытия, будет Сыном Бога, то есть Словом, которым все создано, — самым равенством бытия, носящим имя Сына Божия, и все-таки не перестанет быть сыном человеческим <...>.

Поскольку Бог пребывает во всем так, что все в Нем, Он не утрачивает своего равенства всякому бытию при соединении с человечностью Иисуса. Но соединение это максимально, потому что максимальный человек не может пребывать в Боге иначе как тоже максимально. Значит, в Иисусе, который тем самым равен всякому бытию, как в божественном Сыне; среднем лице Троицы, пребывают и вечный Отец, и Святой Дух, и все существует в Нем, как в Слове, и все творение содержится в Его верховной и всесовершенной человечности, которая свернуто включает в себе все, что только может существовать тварного во Вселенной <...>.

*Кузанский Н. // Соч.: В 2 т. – М., 1979. Т. 1. С. 51, 53–54, 285, 258–261, 109, 435.*

*Кузанский Н. Соч.: В 2 т. – М., 1979. Т. 2. – С. 63–64.*

## 6.5. Реформация как великий проект модерна

### Мартин Лютер (1483–1546)

#### **Вопросы и задания:**

1. Почему и как Лютер критикует католическую церковь и римского папу?
2. Как Лютер относится к аристотелевской схоластике и к Яну Гусу?
3. В чем заключается суть концепции М. Лютера об оправдании и спасении души человека одной лишь верой?
4. Каков смысл концепции Лютера всесвященства?
5. Как Лютер рассматривает проблему свободы толкования Писания?
6. Как Лютер относится к самостоятельным действиям народных масс в эпоху Реформации?



Разве не является правдой, что под всеми небесами нет ничего более развращенного, более тлетворного и пагубного, более отвратительного, чем Римская курия? Она превосходит безбожие мусульман настолько, что, хотя она и была некогда вратами небесными, теперь она является пастью ада, такой пастью, которую не может закрыть [даже] гнев Божий. Как я уже говорил, мы

можем предпринять лишь одно: попытаться призвать некоторых из этой разверзающейся бездны и спасти их.

<...> Человек является наместником [заместителем] только в том случае, если тот, кто стоит над ним, отсутствует. Если папа правит, в то время, пока Христос отсутствует, и не обитает в его сердце, то кто же он еще, если не наместник Христа? Что же тогда представляет собой церковь, управляемая таким наместником, если не собрание людей без Христа? Кто же тогда, в самом деле, этот наместник, если не антихрист и не идол? Насколько же более правильно апостолы называли себя слугами существующего Христа, а не наместниками Христа отсутствующего?

<...> Это кощунственная, лживая басня, и они не могут привести ни одной буквы в доказательство того, что лишь папа может истолковывать Писание или утверждать его толкование; они самовольно присвоили это право. И хотя они делают оговорку, будто бы получили власть от святого Петра, которому были переданы ключи, хорошо известно то, что ключи переданы не одному святому Петру, а всей общине; к тому же ключи предназначены не для учения или управления, а единственно для того, чтобы вязать или разрешать грехи.

<...> Я не намерен здесь ни осуждать положения Яна Гуса, ни защищать его заблуждений. Правда, поразмыслив, я не нашел у него ничего ложного. И я с чистой совестью могу считать, что преступившие посредством своих вероломных действий христианскую охранную грамоту и Божью заповедь приняли никудышное решение и осудили [Гуса] несправедливо; несомненно, они больше были одержимы злым духом, чем Духом Святым. Ведь никто не станет сомневаться в том, что Святой Дух не действует вопреки Божьей заповеди; и никто не может быть настолько простодушным, [чтобы не подозревать], как не согласуется с Божьей заповедью нарушение охранной грамоты и заверений, даже если бы они были даны самому дьяволу, не говоря уже о еретике. Но всем известно, что охранная грамота, данная Гусу и богемцам, не была принята во внимание, и он был сожжен. ...Еретиков надо преодолевать Писанием, как делали в старину Отцы [Церкви], а не огнем. Если бы преодоление еретиков огнем относилось к числу искусств, то тогда палачи были бы ученышими докторами на земле; тогда мы могли бы больше не учиться, а [жить по правилу] : кто превосходит другого силой, тот может его сжечь.

<...> В университетах также, пожалуй, стоит [провести] глубокие основательные преобразования. Я обязан сказать это, а там, пусть негодует, кто хочет. Дело в том, что все, учрежденное и предписанное папой, направлено лишь на умножение греха и заблуждений. И если университеты учреждаются по старым образцам, то они представляют собой лишь *Gymnasia Epheborum et*

Grèce glorie, как говорится в книге Маккавеев. В них царит распущенность, Священному Писанию и христианской вере уделяется мало внимания; в них единолично властвует — затмевая Христа — слепой языческий наставник Аристотель.

<...> Аристотеля я знаю так же хорошо, как ты и тебе подобные; я и слушал о нем, и читал его с большим пониманием, чем святой Фома или Скотт. Похваляюсь этим безо [всякого] высокомерия, и если возникнет необходимость, вполне смогу доказать это. Меня не смущает то, что на протяжении многих столетий бесчисленное множество пытливых умов ломало голову над Аристотелем. Доводы такого рода, которые порой приводятся, никогда не действовали на меня, поскольку очевидно, что в течение многих столетий много заблуждений сохранялось в повседневной жизни и в университетах.

<...> Слово Божье не может быть принято и возвращено никакими на свете делами, но только лишь верой. Таким образом, ясно, что как душа нуждается только в Слове Божьем для своей жизни и праведности, так она оправдывается одной лишь верой и не оправдывается никакими делами. Ибо если бы она могла быть оправдана чем-либо другим, она не нуждалась бы в Слове, а следовательно, она не нуждалась бы и в вере.

<...> Вы спросите: «Если все, кто в церкви являются священниками, то чем же те, кого мы называем священниками, отличаются от мирян?» Я отвечаю вам: Это несправедливо, когда слова «священник», «церковник», «духовный» или «духовенство» применяются не ко всем христианам, а лишь к тем немногим, кто сейчас ошибочно и вредно называется «духовенством». Святое Писание не делает различий между ними, хотя оно и дает такие имена, как «служитель», «слуга», «управляющий» тем, кто теперь гордо называет себя папами, епископами и господами и кто должен, в соответствии со своими пастырскими обязанностями, служить другим и учить их вере Христовой и свободе верующих. Хотя все мы являемся равными священниками, мы не можем все публично служить и учить. Нам не следовало бы делать так, даже если бы мы и могли. Павел пишет об этом в 1-м Послании к Коринфянам 4 [1]: «Итак, каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих».

<...> Выдумали, будто бы папу, епископа, священников, монахов следует относить к духовному сословию, а князей, господ, ремесленников и крестьян — к светскому сословию. Все это измышление и надувательство.

<...> У сапожника, кузнеца, крестьянина и у каждого есть свое ремесло, должность и дело, и все же все они в одинаковой мере являются посвященными священниками и епископами; и каждый, исполняя свою должность или занимаясь своим ремеслом, обязан приносить пользу другим и служить им. И

точно так же, как все члены тела служат друг другу, множество занятий сообща направлены на содействие телу и душе.

<...> Глупо и, более того, нечестиво, зная, что в Писании все представлено в ярчайшем свете, говорить о темноте его содержания из-за темноты некоторых слов. Если в одном месте слова темны, то в другом они ясны. Одна и та же вещь, объявленная в Писании самым открытым образом всему свету, выражена то ясными словами, то скрывается под словами темными. Если вся вещь освещена, то неважно, если какие-то ее признаки в это же время находятся во тьме. Разве можно говорить, что общественный колодезь не виден из-за того, что стоящие в переулке не видят того, что видят все, которые стоят на площади?

<...> Такова всегдашняя судьба слова Божьего — быть причиной смятения в мире. Это открыто утверждал Христос: «Не мир пришел Я, — говорит Он, — принести, но меч». И у Луки: «Огонь пришел Я низвесть на землю». И Павел во Втором Послании к коринфянам, глава шестая, говорил: «В мятежах...» и т.д. И пророк во втором псалме тоже ясно свидетельствует, уверяя: «...мятутся народы ... племена ропщут ... восстанут цари, князья совещаются вместе против Господа и против помазанника Его».

<...> Если бы Бог захотел столь милосердно покарать их [папистов] и мятеж мог бы вспыхнуть, он никогда не принес бы того улучшения, какого от него ждут. Ведь в мятеже нет ничего разумного; обычно он причиняет больше бед невинным, чем виновным. Поэтому ни один мятеж нельзя оправдать, даже если само дело и было праведным. Во все времена из него проистекает больше вреда, чем улучшения, что подтверждает и пословица: «Плохое порождает худшее». И власть, и меч учреждены не для чего иного, как для того, чтобы наказывать злых, защищать благочестивых и предотвращать мятеж.

*Лютер М. Избранные произведения. – СПб., 1994. С. 20, 23, 27–28, 33, 36, 38, 57–60, 63, 68, 82–83, 103–107, 123–124, 127, 136, 175, 192, 208.*

### **Алистер Макграт (р. 1953)**

#### **Вопросы и задания:**

1. Чем отличается, с точки зрения А. Макграта, социально-богословская концепция Ж. Кальвина от концепции М. Лютера?
2. В чем заключается суть доктрины Ж. Кальвина о предопределении?
3. Каковы основные характеристики учения Ж. Кальвина о церкви? Почему Кальвина называют Лениным Реформации?
4. Каковы социально-политические следствия теологического учения Ж. Кальвина?
5. Каково влияние учения Ж. Кальвина на процесс развития естествознания?



Если Лютеранская Церковь возникла из озабоченности доктриной оправдания, то Реформатская Церковь родилась из стремления заново установить евангельскую модель апостольской Церкви, которую мы подробнее рассмотрим в главе 9. Сейчас мы обратим внимание на одну из ведущих идей реформатского богословия, имеющую большое значение для его политических и социальных теорий, — на концепцию о божественном суверенитете. Реформатские богословы считали интерес Лютера к личному опыту слишком субъективным и слишком ориентированным на отдельного человека; их волновало, в первую очередь, установление объективных критериев, на основании которых можно было реформировать общество и Церковь.

<...> Хотя некоторые ученые утверждают, что предопределение занимает центральное место в богословских мыслях Кальвина, в настоящее время ясно, что это совершенно не так. Оно является лишь одним из аспектов его доктрины спасения. Основным вкладом Кальвина в развитие доктрины благодати является строгая логичность его подхода. Лучше всего это видно при сравнении взглядов Августина и Кальвина по этой доктрине.

Для Августина человечество после грехопадения является испорченным и бессильным, требующим благодати Божией для спасения. Эта благодать дается не всем. Августин использует термин «предопределение» в значении выборочное™ дарования Божественной благодати. Он указывает на особое Божественное решение и действие, при помощи которых Бог дарует Свою благодать тем, кто будет спасен. Однако возникает вопрос о том, что же происходит с остальными. Бог проходит мимо них. Он не решает специально их осудить, Он лишь не спасает их. Согласно Августину, предопределение относится лишь к Божественному решению об искуплении, а не к оставлению оставшейся части падшего человечества.

Для Кальвина строгая логика требует, чтобы Бог активно решал: искупать или осуждать. Нельзя считать, будто Бог делает что-то по умолчанию: Он активен и суверенен в Своих действиях. Поэтому Бог активно желает спасения тех, кто будут спасены и проклятия тех, кто спасены не будут. Предопределение поэтому является «вечным повелением Божиим, которым Он определяет то, что Он желает для каждого отдельного человека. Он не создает всем равных условий, но готовит вечную жизнь одним и вечное проклятие другим». Одной из центральных функций этой доктрины является подчеркивание милости Божией. Для Лютера милость Божия выражена в том, что Он оправдывает грешников, людей, который недостойны такой привилегии. Для Кальвина милость Божия проявляется в Его решении искупить отдельных

людей, независимо от их заслуг: решение об искуплении человека принимается, независимо от того, насколько данный человек достоин этого.

<...> «Завет милости» провозглашал обязанности Бога по отношению к Своему народу и обязанности народа (религиозные, социальные и политические) по отношению к Нему. Он определял рамки, внутри которых функционировало общество и отдельные люди. Форма, которую приняло это богословие в Англии, — Пуританство — представляет особый интерес. Чувство «богоизбранности» усиливалось по мере того, как новый народ Божий входил в новую «землю обетованную» — Америку. Хотя этот процесс выходит за рамки настоящей работы, важно понять, что социальные, политические и религиозные взгляды, которые характеризовали поселенцев Новой Англии, были взяты из европейской Реформации шестнадцатого века. Международное реформатское социальное мировоззрение основано на концепции богоизбранности и «завета благодати».

<...> Лютеране никогда не имели того чувства «богоизбранности» и, соответственно, были скромнее в своих попытках расширить сферу своего влияния. Замечательный успех «международного кальвинизма» напоминает нам о силе, с какой идея может преобразовывать отдельных лиц и целые группы людей — реформатская доктрина об избранности и предопределении, несомненно, была ведущей силой великой экспансии Реформатской Церкви в семнадцатом веке.

<...> Лютер определил Церковь по ее отношению к проповеди Слова Божиего, что принесло мало пользы в отграничение магистрской Реформации, с одной стороны, от католической позиции, а с другой — от позиции радикалов. Кальвин, сохраняя акцент на важности проповеди слова Божиего, теперь настаивал на том, что это Слово Божие определяло конкретную форму церковного управления. Это был новый смелый шаг в толковании Писания; он дал также Кальвину критерий, по которому он мог судить (в свою пользу) своих католических и радикальных оппонентов. Если взгляд Лютера был расплывчатым, то точка зрения Кальвина была более определенной. Ко времени смерти Кальвина (1564 г.) Реформатская Церковь стала такой же институированной, как и ее католическая соперница, и превратилась в ее самого внушительного оппонента. В немалой степени этим успехом она обязана консистории — вероятно, самому характерному инновационному аспекту кальвиновского плана по структурированию своей Церкви.

<...> Убежденный в необходимости создания дисциплинированной, хорошо организованной Церкви, Кальвин изложил подробные наставления, управляющие каждым аспектом ее жизни. Установление церковного аппарата, соответствующего целям Кальвина, следует считать одним из наиболее существенных аспектов его служения. Оно придает еще больший вес сравнению Кальвина с Лениным; оба прекрасно осознавали важность учреждений для распространения идей своих революций и не теряли времени при организации всего, что было для этого необходимо.

<...> Реформация, как и русская революция, является напоминанием о том, что идеи не являются простым продуктом общества: иногда случается, что они приводят к образованию этих обществ. Эффектное сравнение Кальвина с Лениным, часто встречающееся в последних исследованиях, посвященных этому реформатору, указывает на историческое значение людей с радикальными идеями в поворотные моменты истории.

<...> Интерес представляет еще один аспект политической мысли Кальвина. Как и Цвингли, Кальвин с большим недоверием относился к монархии. Монархи склонны впасть в тиранию; их поступки мотивированы личными интересами, а не благосостоянием народа. Эта тенденция наблюдалась даже у ветхозаветных царей, не говоря уже о монархах шестнадцатого века. Хотя Кальвин больше склонен осуждать монархов, а не монархию, его опасения относительно самой идеи абсолютной власти одного человека очевидны. Последующий вызов, брошенный «кальвинизмом» монархиям по всей Европе, в частности, свержение и последующая казнь Карла I Английского (1649 г.), является свидетельством важности женеvской политической мысли. Относительные достоинства лютеранства и кальвинизма часто оцениваются на основании их политических взглядов: первый считается монархистским, а последний — республиканским. Политические обстоятельства, в которых находились основатели этих религиозных систем, похоже, вознесены до уровня их фундаментальных верований.

<...> Можно утверждать, что Кальвин придал новый религиозный стимул научному исследованию природы, которое теперь стало рассматриваться как средство выявления мудрой руки Божией и, таким образом, способствующее как вере в Его существование, так и уважению, которое Он заслуживает. «Бельгийское кредо» (1561 г.), кальвинистское исповедание веры, пользовавшееся особым влиянием в Нидерландах (области, которой суждено было прославиться своими ботаниками и физиками), объявляло, что природа находится «перед нашими глазами как прекраснейшая книга, в которой все

сотворенное, каким большим или малым оно ни было, является буквами, показывающими нам невидимого Бога». Таким образом, Бога можно увидеть с помощью тщательного исследования Его творения.

Эти идеи были с энтузиазмом подхвачены Королевским Обществом, наиболее значительной организацией, занимающейся научными исследованиями и распространением учения в Англии. Многие из его ранних членов были поклонниками Кальвина, знакомыми с его произведениями и их значения для конкретных областей исследований. Так Ричард Бентли (1662–1742) произнес в 1692 г. ряд лекций, посвященных математическим принципам Ньютона, в которых открытая Ньютоном упорядоченность вселенной трактовалась как доказательство замысла Бога. Здесь встречаются недвусмысленные ссылки на кальвиновский образ вселенной как «театра славы Божией», в котором люди являются понимающими зрителями. Подробное исследование творения приводит к все большей уверенности в мудрости Творца.

<...> Кальвин считает, что основной целью Библии является знание об Иисусе Христе. Это не учебник по астрономии, географии или биологии. Наиболее четко это утверждение звучит в параграфе, добавленном в 1543 г. в кальвиновское предисловие к переводу Нового Завета, сделанному Оливетаном (1534 г.): основной целью Писания является привести нас к знанию об Иисусе Христе. Оно не есть и никогда не было задумано быть источником непогрешимой информации по астрономии или медицине. Естественные науки, таким образом, освобождаются от богословских ограничений.

*Макрат А. Богословская мысль Реформации. Одесса; ОБШ «Богомыслие», 1994. – С. 152, 157–158, 165–166, 237–238, 263, 273, 281–282, 285.*

## **6.6. Итоги и последствия раннебуржуазных социальных революций и коперниканской научной революции.**

### **Кристофер Хилл (1912–2003)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. Какую роль, согласно К. Хиллу, сыграл перевод Библии на английский язык во время революции 1640–1660 гг.?
2. Почему Библия утрачивает свой авторитет во время Английской революции?



С момента публикации в английском переводе Библия стала для Английской революции тем, чем Жан-Жак Руссо стал для Французской революции, а Карл Маркс — для Русской революции. Многие библейские

цитаты казались имеющими прямое отношение к проблемам, встававшим перед англичанами в XVI и XVII вв. «Низложу, низложу, низложу», — говорил пророк Иезекииль (21.27); а Новый Завет побуждал их думать о всеобщем равенстве.

<...> Библия могла иметь различный смысл для разных людей в разные времена и при разных обстоятельствах. Она была огромным сундуком, из которого можно было вынуть все, что угодно. Существует очень мало идей, в поддержку которых нельзя было бы подыскать соответствующего библейского текста. Много можно прочесть не только в ее строках, но и между строк. Когда Лютер бросил вызов Римской церкви и ее праву толковать учение и сделал свой собственный перевод на родной язык, он должен был признать, что «Евангелие нельзя истинно проповедовать, не обличая и не сея смятение». «Слово Божие приходит, когда бы оно ни приходило, чтобы изменить и обновить мир. Результатом были разногласия и распад. Лютеране против цвинглиан и кальвинистов, анабаптисты и либертины против уважаемых граждан — каждая группа еретиков полагала, что они нашли оправдание для своей позиции в священном тексте; почти все провозглашали решающий авторитет Библии.

<...> Англичане столкнулись с совершенно неожиданными революционными ситуациями в 1640-х и 1650-х годах, не имея того теоретического руководства, какое Руссо и Маркс обеспечили их французским и русским последователям, и никакого опыта в таких событиях, которые назывались революциями. Они вынуждены были импровизировать. Библия на английском языке была книгой, к которой они, вполне естественно, обратились за руководством. Это было Слово Божие, авторитет которого никто не мог отрицать. И она была главным наследием английской протестантской нации. Она стала доступной в печатном виде только благодаря конфликтам и мученичеству английской реформации, существенной части предыстории революции.

<...> Генрих VIII жаловался парламенту в 1546 г., что Библию «обсуждают, рифмуют, поют и бренчат в каждой пивной и таверне». Остроумное замечание Айвана Рутса о том, что Реформация началась в английских пивных, выражает непреложную истину. Где же еще простые люди могли встретиться для серьезного разговора?

<...> Как только Писание было переведено на английский язык и отпечатано, ящик Пандоры открылся. Средневековая церковь и то с большими трудностями сдерживала ереси; теперь единство церкви, казалось, исчезло

навсегда. Библия явилась разделяющим фактором в обществе, где копилось социальное напряжение.

<...> Решительный момент настал в 1640 г., когда цензура и церковные суды пали, а с ними и ограничения свободного обсуждения Библии — или чего бы то ни было еще. Группы мужчин и женщин теперь могли собираться вместе, чтобы слушать любого «ремесленного проповедника», который имел талант и думал, что ему есть что сказать. Не стало никакой возможности контролировать ереси, которые теперь можно было проповедовать; оригинальность была единственным способом, с помощью которого самозванный проповедник мог приобрести себе последователей.

<...> Я говорю о «библейской революции» в двух смыслах. Во-первых, чтобы подчеркнуть, что язык и образы Библии использовались для выражения политической и в конечном итоге революционной оппозиции правительству Карла I и поддержания морального состояния во время гражданской войны; во-вторых, потому, что политическая революция и ее последствия полностью разрушили всеобщее принятие Библии как непогрешимого авторитета, которому надо было безоговорочно следовать. Поскольку библейская революция потерпела поражение, саму Библию постигла та же участь. Только закончив эту книгу, я вспомнил слова Маркса: «Кромвель и английский народ воспользовались языком, страстями и иллюзиями, заимствованными из Ветхого Завета... Когда буржуазные преобразования были закончены, Локк сменил пророка Аввакума».

<...> С реставрацией монархии, Англиканской церкви и цензуры в 1660 г. интеллектуальный климат изменился. Скептически настроенный в других отношениях, Карл II, провозглашавший свою преданность Библии, тем не менее сделал каноником Виндзора Исаака Воссюса, который, сказал король, готов был верить во что угодно, если только этого не было в Библии. Карл не требовал библейского божественного права королей; члены парламента больше не ожидали прихода Тысячелетнего царства в ближайшем будущем. Слово «антихрист» стало вульгарным.

<...> Полный развал королевского правления в 1640 г., казалось, заставлял предполагать, что Бог был благосклонен к парламентскому делу. Но бесконечное число переворотов и перемен после гражданской войны показало, что провиденциалистская теория истории была ненадежным способом толкования Божиих предназначений. Равным образом падение армейского правления в 1659—60 гг., несмотря на героические усилия квакеров и других радикалов его спасти, казалось, указывало на то, что божественное Провидение теперь благоволил к монархии.

<...> Библия потеряла свою универсальную силу, как только было продемонстрировано, что с ее помощью можно доказать все, что угодно, и что нет способа решить этот вопрос, если не прибегать к насильственной власти церкви. (Как прав был Рим!) Попытка Гоббса предложить взамен земной авторитет не удалась. Распадение на мелкие группы — как интеллектуалов, так и конгрегации — было одним из наиболее важных последствий религиозной терпимости. Многие все еще продолжали верить, что истина может и должна быть найдена в Библии, но не могли прийти к согласию о том, в чем она состояла. (Мы можем сравнить с этим разорительные последствия отмены авторитарной позиции Коммунистической партии и ее идеологии в Восточной Европе в 1989—90 гг.) Библия стала историческим документом, который можно было толковать, как любой другой. Сегодня прежний авторитет ее существует только в медвежьих углах вроде Северной Ирландии или в «библейском поясе» США.

<...> Было открыто, что сама Библия являлась для всех величайшим идолом. Она не была опрокинута, как статуи Сталина в Восточной Европе: она все еще почиталась как священная реликвия, как боги классической Греции и Рима; но она потеряла свою политическую власть.

*Хилл К. Английская Библия и революция XVII века. – М., 1998. – С. 8, 18–22, 30, 34, 50, 56, 70, 421, 436–438, 452–453, 455.*

## **Тема 7. Новоевропейская философия XVII–XVIII вв. Формирование и развитие естественно-правовой парадигмы социального знания**

### **7.1. Социокультурные предпосылки формирования и развития новоговропейской философии**

### **7.2. Роль философии XVII века в формировании классического естествознания и естественно-правовой парадигмы социального знания**

#### **Фрэнсис Бэкон (1561–1626)**

#### **Вопросы и задания:**

1. Какое место опыту в процессе познания отводит Бэкон? Чем его взгляд отличается от распространенного прежде подхода?
2. В чем Бэкон видит принципиальное отличие предлагаемого им метода от традиционных представлений об индукции?
3. По Бэкону, есть три метода научного познания. Один – метод муравья, который тащит в муравейник все, что попадает ему по дороге. Это –

«ползучий» эмпиризм. Второй – метод паука, который вытягивает нить из самого себя. Это – рационалистическая схоластика. Наконец, метод пчелы, которая собирает в улей нектар цветов и превращает их в мед. Это – метод индукции. Объясните метафорические сравнения, которые привел Ф. Бэкон.

 До сих пор опыт <...> или совсем не имел основания, или имел весьма ненадежное. До сих пор не было отыскано и собрано изобилие частных, способное дать разуму знание, в какой бы то ни было мере достаточное по своему количеству, роду, достоверности. Напротив того, ученые (нерадивые и легкомысленные) приняли для построения или укрепления своей философии какие-то слухи об опыте и как бы молву о нем или его отголосок и приписали им все же значение законного свидетельства. <...> Надежду на дальнейшее движение наук вперед только тогда можно обосновать, когда естественная история получит и соберет многочисленные опыты, которые сами по себе не приносят пользы, но содействуют открытию причин и аксиом. Эти опыты мы называем *светоносными* в отличие от *плодоносных* <...>.

Не следует все же допускать, чтобы разум перескакивал от частных к отдельным и почти самым общим аксиомам (каковы так называемые начала наук и вещей) и по их непоколебимой истинности испытывал бы и устанавливал средние аксиомы <...>. Для наук же следует ожидать добра только тогда, когда мы будем восходить по истинной лестнице, по непрерывным, а не прерывающимся ступеням — от частных к меньшим аксиомам и затем к средним, одна выше другой, и, наконец, к самым общим. Ибо самые низшие аксиомы немногим отличаются от голого опыта. Высшие и самые общие аксиомы (какие имеются) умозрительны и абстрактны, и в них нет ничего твердого. Средние же аксиомы истинны, тверды и жизненны, от них зависят человеческие дела и судьбы. А над ними, наконец, расположены наиболее общие аксиомы — не абстрактные, но правильно ограниченные этими средними аксиомами <...>. Для построения аксиом должна быть придумана иная форма индукции, чем та, которой пользовались до сих пор. Эта форма должна быть применена не только для открытия и испытания того, что называется началами, но даже к меньшим и средним и, наконец, ко всем аксиомам <...>. Индукция, которая совершается путем простого перечисления, есть детская вещь: она дает шаткие заключения и подвергнута опасности со стороны противоречащих частных, вынося решения большей частью на основании меньшего, чем следует, количества фактов, и притом только тех, которые имеются налицо. Индукция, которая полезна для открытия и доказательства наук и искусств, должна разделять природу посредством

должных разграничений и исключений. И после достаточного количества отрицательных суждений она должна заключать о положительном. <...> Пользоваться помощью этой индукции следует не только для открытия аксиом, но и для определения понятий.

*Бэкон Ф. Новый Органон // Соч.: В 2 т. – М., 1978. Т. 2. – С. 58–61.*

## **Рене Декарт (1596–1650)**

### ***Вопросы и задания:***

1. Чем отличаются преобразования в области научного познания от преобразований в общественных отношениях?
2. Почему Декарт отрицательно относится к радикальным изменениям в области общественных отношений?



... Мы не наблюдаем того, чтобы разрушали все дома в городе с единственной целью переделать их и сделать улицы красивее; но мы видим, что многие ломают свои собственные дома, чтобы их перестроить, а иногда и вынуждены это сделать, если фундамент их непрочен и дома могут обрушиться. На этом примере я убедился, что вряд ли разумно отдельному человеку замышлять переустройство государства, изменяя и переворачивая все до основания, чтобы вновь его восстановить, либо затевать преобразование всей совокупности наук или порядка, установленного в школах для их преподавания. Однако, что касается взглядов, воспринятых мною до того времени, я не мог предпринять ничего лучшего, как избавиться от них раз и навсегда, чтобы заменить их потом лучшими или теми же, но согласованными с требованиями разума. И я твердо уверовал, что этим способом мне удастся прожить свою жизнь гораздо лучше, чем если бы я строил ее только на прежних основаниях и опирался только на те начала, которые воспринял в юности, никогда не подвергая сомнению их истинность. Ибо, хотя я и предвидел в этом разные трудности, они вовсе не были неустранимыми и их нельзя было сравнивать с теми, которые обнаруживаются при малейших преобразованиях, касающихся общественных дел. Эти громады слишком трудно восстанавливать, если они рухнули, трудно даже удержать их от падения, если они расшатаны, и падение их сокрушительно. Далее, что касается их несовершенств, если таковые имеются — в том, что они существуют, нетрудно убедиться по их разнообразию, — то привычка, без сомнения, сильно сгладила их и позволила безболезненно устранить и исправить многое, что нельзя было предусмотреть заранее ни при каком благоразумии. Наконец, почти всегда их несовершенства легче переносятся, чем их перемены. Так, большие дороги, извивающиеся между гор, из-за частой езды мало-помалу становятся настолько гладкими и удобными, что гораздо лучше следовать по

ним, чем идти более прямым путем, карабкаясь по скалам и спускаясь в пропасти.

Поэтому я никоим образом не одобряю беспокойного и вздорного нрава тех, кто, не будучи призван ни по рождению, ни по состоянию к управлению общественными делами, неумолимо тщится измыслить какие-нибудь новые преобразования. И если бы я мог подумать, что в этом сочинении есть хоть что-нибудь, на основании чего меня можно подозревать в этом сумасбродстве, я очень огорчился бы, что опубликовал его.

<...> Что касается нравов, то каждый в избытке наделен собственным мнением о них, и нашлось бы столько реформаторов, сколько голов, если бы было позволено совершать здесь перемены кому-либо, кроме тех, кого Бог поставил государями над народами или кому он дал благодать и силу быть пророками.

*Декарт Р. Сочинения: в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т. 1. – М., 1989. – С. 257–258, 286.*

### Томас Гоббс (1588–1679)

#### **Вопросы и задания:**

1. Какова природа человека, по Т. Гоббсу?
2. Что Т. Гоббс понимает под естественным правом и естественным законом?
3. Что такое естественное состояние? Почему и как возникает государство?
4. Как должно быть устроено государство, с точки зрения Т. Гоббса?
5. Каковы права человека в государстве?

 Природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей, ибо хотя мы наблюдаем иногда, что один человек физически сильнее или умнее другого, однако если рассмотреть все вместе, то окажется, что разница между ними не настолько велика, чтобы один человек, основываясь на ней, мог претендовать на какое-нибудь благо для себя, а другой не мог бы претендовать на него с таким же правом. В самом деле, что касается физической силы, то более слабый имеет достаточно силы, чтобы путем тайных махинаций или союза с другими, кому грозит та же опасность, убить более сильного.

<...> Отсюда видно, что, пока люди живут без общей власти, держащей всех их в страхе, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех. Ибо *война* есть не только сражение, или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения.

<...> Состояние войны всех против всех характеризуется также тем, что при нем ничто не может быть несправедливым. Понятия *правильного* и *неправильного*, *справедливого* и *несправедливого* не имеют здесь места.

<...> Естественное право, называемое обычно писателями *jus naturale*, есть свобода всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т. е. собственной жизни, и, следовательно, свобода делать все то, что, по его суждению и разумению, является наиболее подходящим для этого средством.

Под *свободой*, согласно точному значению слова, подразумевается отсутствие внешних препятствий, которые нередко могут лишить человека части его власти делать то, что он хотел бы, но не могут мешать использовать оставленную человеку власть сообразно тому, что диктуется ему его суждением и разумом.

Естественный закон, (*lex naturalis*), есть предписание, или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни.

<...> Естественные законы неизменны и вечны. Ибо несправедливость, неблагодарность, надменность, гордость, криводушие, лицепрятие и остальные пороки никогда не могут стать правомерными, так как никогда не может быть, чтобы война сохраняла жизнь, а мир ее губил.

<...> И наука об этих законах есть истинная и единственная моральная философия. Ибо моральная философия есть не что иное, как наука о том, что такое *добро* и *зло* в поступках и в человеческом обществе.

<...> Конечной причиной, целью или намерением людей (которые от природы любят свободу и господство над другими) при наложении на себя уз (которыми они связаны, как мы видим, живя в государстве) является забота о самосохранении и при этом о более благоприятной жизни. Иными словами, при установлении государства люди руководствуются стремлением избавиться от бедственного состояния войны, являющегося... необходимым следствием естественных страстей людей там, где нет видимой власти, держащей их в страхе и под угрозой наказания, принуждающей их к выполнению соглашений и соблюдению естественных законов...

<...> Иначе говоря, для установления общей власти необходимо, чтобы люди назначили одного человека или собрание людей, которые явились бы их представителями; чтобы каждый человек считал себя доверителем в отношении всего, что носитель общего лица будет делать сам или заставит делать других в целях сохранения общего мира и безопасности, и признал себя ответственным за это; чтобы каждый подчинил свою волю и суждение воле и суждению носителя общего лица. Это больше чем согласие или единодушие. Это реальное единство, воплощенное в одном лице посредством соглашения, заключенного каждым человеком с каждым другим таким образом, как если бы каждый человек сказал другому: *я уполномочиваю этого человека или это собрание лиц и передаю ему мое право управлять собой при том условии, что ты таким же*

*образом передашь ему свое право и санкционируешь все его действия.* Если это совершилось, то множество людей, объединенное таким образом в одном лице, называется государством, по-латыни — *civitas*.

*...Государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей, с тем чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех их так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты.*

...К верховной власти относится вся власть предписывать правила, указывающие каждому человеку, какими благами он может пользоваться и какие действия он может предпринять, не оказываясь стесненным в этом отношении кем-либо из своих сограждан. И именно это люди называют *собственностью*. Ибо до установления верховной власти (как уже было показано) все люди имели право на все, каковое право необходимо вело к войне, и поэтому эта собственность, которая необходима для мира и зависит от установления верховной власти, есть акт этой власти в целях установления гражданского мира. Эти правила о собственности (или о моем и твоём), о добре, зле, закономерном и незаконном в человеческих действиях суть гражданские законы...

...Если суверен требует или берет что-нибудь на основании своей власти, то такие случаи не подлежат обжалованию. Ибо все, что суверен делает в силу своей власти, он делает в силу полномочий, данных ему каждым подданным, а, следовательно, тот, кто подает жалобу на своего суверена, подает жалобу на самого себя.

<...> Собственность подданного исключает право пользования ею другим подданным, но не сувереном.

<...> Свобода подданных заключается поэтому лишь в тех вещах, которые суверен при регулировании их действия обошел молчанием, как, например, свобода покупать и продавать и иным образом заключать договоры друг с другом, выбирать свое местопребывание, пищу, образ жизни, наставлять детей по своему усмотрению и т.д.

<...> Каждый подданный имеет свободу в отношении всего, право на что не может быть отчуждено соглашением. ...Соглашения, обязывающие человека не защищать свою собственную жизнь, недействительны. Поэтому: если суверен приказывает человеку (хотя бы и по праву осужденному) убить, ранить или изувечить себя, или не оказывать сопротивление тому, кто на него покушается, или воздержаться от пищи, пользования воздухом, употребления лекарств или какой-либо другой вещи, без которой он не может жить, то такой человек свободен не повиноваться;

<...> Обязанности подданных по отношению к суверену предполагаются существующими лишь в течение того времени, и не дольше, пока суверен в состоянии защищать их. Ибо данное людям природой право защищать себя,

когда никто другой не в состоянии их защитить, не может быть отчуждено никаким договором.

<...> Лишь монарх или верховное собрание имеют полномочия непосредственно от Бога учить и наставлять людей, и никто, кроме суверена, не получает своей власти просто *Dei gratia*, т.е. по милости одного лишь Бога.

<...> Имеется шестое учение, ясно и прямо направленное против сущности государства. Оно гласит: *верховная власть может быть делима*. Ибо делить власть государства — значит разрушать ее, так как разделенные власти взаимно уничтожают друг друга. И этими учениями люди обязаны главным образом некоторым из профессиональных юристов, стремящимся делать людей зависимыми от их собственных учений, а не от законодательной власти.

*Гоббс Т. Избранные произведения в 2-х томах. – М., 1964. – С. 149, 150, 152, 154–157, 169, 184–185, 192–193, 196–197, 203, 208, 234–235, 241, 254–255, 267, 281, 339*

### **7.3. И. Ньютон, Д. Локк, Г. Лейбниц: завершение классической европейской философии XVII в. и формирование идейных основоположений европейского и американского Просвещения**

**Джон Локк (1632–1704)**

#### **Вопросы и задания:**

1. В чем заключаются причины появления концепций «врожденных идей»?
2. Почему методология познания в области математики и обществознания отличается от методологии в области естествознания?
3. Почему в области этики и политики истина так же доказуема, как и в области математики?
4. Почему свобода и равенство являются естественными правами человека?
5. Что делает собственность естественным правом человека?
6. Почему возникло имущественное неравенство между людьми?
7. Как возникло гражданское общество и государство?
8. Почему абсолютная монархия не может считаться законной формой политического устройства общества?
9. Каково должно быть устройство государственной власти?
10. При каких условиях возможна революция и переустройство государственной власти?
11. Как вы считаете, почему гносеологическое и социально-политическое учение Локка стали философской основой европейского Просвещения?



...То, что люди нашли несколько общих положений, в которых могли не сомневаться сразу, как только их поняли, это, на мой взгляд, *прямо и легко вело к заключению, что они врожденны*. Это, будучи однажды принято, избавило ленивого от мук исканий и остановило сомневающегося в его исследованиях и коснулось всего, что было однажды названо врожденным. А

для тех, кто претендовал на роль ученых и учителей, было немалой выгодой установить в качестве принципа *принципов* то положение, что нельзя подвергать сомнению принципы. Ибо, установив раз принцип, что есть врожденные принципы, они внушили своим последователям необходимость принять некоторые учения как такие принципы, чтобы отвлечь людей от пользования собственным разумом и способности суждения, заставив принимать все на веру и слово, без дальнейшего исследования. При такой слепой доверчивости легче было ими управлять и сделать их полезными для тех, кто обладал умением и имел задачу наставлять их и руководить ими. Обладать авторитетом диктатора принципов и наставника неоспоримых истин и понуждать других на веру принимать за врожденный принцип все, что может служить целям учителя,— это немалая власть человека над человеком. Между тем, если бы люди изучили пути, которыми они пришли к знанию многих всеобщих *истин*, они нашли бы, что эти истины появились в уме людей в результате должного рассмотрения существа самих вещей и что они были открыты путем надлежащего применения способностей, дарованных природой с целью воспринимать эти истины и судить о них.

<...> Идея верховного существа бесконечной силы, благодати и мудрости, которым мы созданы и от которого зависим, и идея человека как существа понимающего, разумного при той ясности, какой эти идеи у нас отличаются, могли бы, на мой взгляд, в случае надлежащего рассмотрения и следования им дать нашим обязанностям и правилам поведения основания, способные поставить *нравственность* *вряд доказуемых наук*, и я не сомневаюсь, что при этом можно было бы установить мерилла добра и зла исходя из самоочевидных положений путем выводов столь же необходимых, сколь и бесспорных, как выводы в математике, установить их для всякого, кто займется нравственностью с тем же беспристрастием и вниманием, с каким он занимается науками математическими. *Отношение* других *модусов* может быть воспринято с такой же достоверностью, как отношение модусов числа и протяженности; и я не вижу, почему бы другие модусы не могли быть доказуемы, если бы подумали о надлежащих методах изучения и прослеживания их соответствия или несоответствия. Положение «Где нет собственности, там нет и несправедливости» столь же достоверно, как и любое доказательство у Евклида: ибо если *идея собственности* есть право на какую-нибудь вещь, а идея, которой дано название «*несправедливость*», есть посягательство на это право или нарушение его, то ясно, что, коль скоро эти идеи установлены таким образом и связаны с указанными названиями, я могу познать истинность этого положения так же достоверно, как и того, что три угла треугольника равны двум прямым. Еще пример: «Никакое государство не дает полной свободы». Если идея государства есть устройство общества по

определенным правилам или законам, которые требуют, чтобы их соблюдали, а идея полной свободы заключается для каждого в том, чтобы делать, что ему угодно, то я могу быть уверенным в истине этого положения не менее, чем в истине любого положения в математике.

<...> Общие и достоверные истины основаны исключительно на свойствах и отношениях отвлеченных идей. Проницательное и методическое применение наших мыслей для выявления этих отношений есть единственный путь обнаружить все то, что с истинностью и достоверностью можно свести к общим положениям о них. Тому, с какой последовательностью нужно при этом продвигаться вперед, нужно учиться у математиков, которые от очень ясных и легких начал постепенно, непрерывной цепью рассуждений переходят к открытию и доказательству истин, с первого взгляда кажущихся превосходящими человеческие способности. Искусство математиков находить доказательства и выработанные ими замечательные методы выделения и выстраивания в порядок посредствующих идей, доказывающих равенство или неравенство несоответственных величин,— вот что продвинуло их так далеко вперед и привело к таким удивительным и неожиданным открытиям. Но возможно ли со временем выявить нечто подобное и в отношении других идей, как в отношении идей величины, я не хочу решать здесь. Мне думается, однако, я могу сказать, что если бы и другие идеи, представляющие собой как реальные, так и номинальные сущности своих видов, изучались обычным для математиков путем, то они повели бы наши мысли дальше, и притом с большей очевидностью и ясностью, чем мы можем себе вообразить.

*Таким же образом и нравственность можно сделать более ясной.* Это дало мне основание выдвинуть высказанное мной в 3-й главе предположение о том, что *в нравственности доказательство возможно* точно так же, как и в математике. Все рассматриваемые в этике идеи суть реальные сущности, взаимная связь и соответствие друг другу которых, на мой взгляд, могут быть обнаружены. Поэтому, поскольку мы можем выявить их свойства и отношения, постольку мы можем обладать достоверными, реальными и общими истинами. И для меня несомненно, что при наличии правильного метода значительную часть этики можно было бы построить с такою ясностью, которая мыслящему человеку оставляла бы так же мало оснований для сомнений, как мало их для сомнений в истинность доказанных ему математических положений.

*Но знание тел можно расширить только посредством опыта.* При поисках знания *субстанций* недостаток идей, подходящих для такого способа движения вперед, заставляет нас следовать совершенно иному методу. Здесь мы идем вперед не так, как в других случаях (где наши отвлеченные идеи являются как реальными, так и номинальными сущностями), не путем созерцания своих идей и рассмотрения их отношений и соответствий; это

оказывает нам очень небольшую помощь по причинам, подробно изложенным нами в другом месте. Отсюда, я думаю, очевидно, что субстанции доставляют очень мало материала для общего знания и что простое рассмотрение их отвлеченных идей продвинет нас очень немного в поисках истины и достоверности. Что же нам делать для расширения нашего знания *субстанциальных существ*? Здесь мы должны взять прямо противоположное направление: отсутствие идей реальной *сущности* субстанций отсылает нас от наших мыслей к самим вещам, как они существуют. *Здесь опыт должен научить меня* тому, чему не может научить разум. Лишь посредством опыта я могу узнать с достоверностью, какие другие качества существуют совместно с качествами моей сложной идеи, узнать, например, *ковко* или нет то *желтое, тяжелое, плавкое тело*, которое я называю *золотом*. Но такой опыт (независимо от того, что бы он ни доказал в отношении данного исследуемого тела) не дает мне уверенности в том, что то же самое имеет место во всех или любых других *желтых, тяжелых, плавких* телах помимо тела, исследуемого мной.

\*\*\*

...Для правильного понимания политической власти и определения источника ее возникновения мы должны рассмотреть, в каком естественном состоянии находятся все люди, а это — *состояние полной свободы* в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они считают подходящим для себя в границах закона природы, не испрашивая разрешения у какого-либо другого лица и не завися от чьей-либо воли.

Это также *состояние равенства*, при котором вся власть и вся юрисдикция являются взаимными,— никто не имеет больше другого. Нет ничего более очевидного, чем то, что существа одной и той же породы и вида, при своем рождении без различия получая одинаковые природные преимущества и используя одни и те же способности, должны также быть равными между собой без какого-либо подчинения или подавления, если только господь и владыка их всех каким-либо явным проявлением своей воли не поставит одного над другим и не облечет его посредством явного и определенного назначения бесспорным правом на господство и верховную власть.

Это природное *равенство* людей рассудительный Гукер считает самоочевидным и неоспоримым настолько, что делает его основанием того долга взаимной любви меж людьми, на котором он строит наши обязанности по отношению друг к другу и откуда он производит великие принципы *справедливости* и *милосердия*.

Но хотя это есть *состояние свободы*, это тем не менее *не состояние своеволия*; хотя человек в этом состоянии обладает неограниченной свободой распоряжаться своей личностью и собственностью, у него нет свободы уничтожить себя или хотя бы какое-либо существо, находящееся в его владении, за исключением тех случаев, когда это необходимо для более благородного использования, чем простое его сохранение. *Естественное состояние* имеет закон природы, которым оно управляется и который обязателен для каждого; и разум, который является этим законом, учит всех людей, которые пожелают с ним считаться, что, поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого...

<...> Хотя земля и все низшие существа принадлежат сообща всем людям, все же каждый человек обладает некоторой *собственностью*, заключающейся в его собственной *личности*, на которую никто, кроме него самого, не имеет никаких прав. Мы можем сказать, что *труд* его тела и *работа* его рук по самому строгому счету принадлежат ему. Что бы тогда человек ни извлекал из того состояния, в котором природа этот предмет создала и сохранила, он сочетает его со своим *трудом* и присоединяет к нему нечто принадлежащее лично ему и тем самым делает его своей *собственностью*. Так как он выводит этот предмет из того состояния общего владения, в которое его поместила природа, то благодаря своему *труду* он присоединяет к нему что-то такое, что исключает общее право других людей. Ведь, поскольку этот *труд* является неоспоримой собственностью трудящегося, ни один человек, кроме него, не может иметь права на то, к чему он однажды его присоединил, по крайней мере в тех случаях, когда достаточное количество и того же самого качества [предмета труда] остается для общего пользования других.

<...> Вначале весь мир был подобен Америке, и в еще большей степени, чем теперь, ведь тогда нигде не знали такой вещи, как *деньги*. Но стоит только найти нечто, что могло бы *использоваться* и цениться в качестве *денег* среди его соседей, и вы увидите, что тот же самый человек сразу начнет *увеличивать* свои *владения*.

<...> Но поскольку золото и серебро, которые лишь в незначительной степени необходимы для существования человека в сравнении с пищей, одеждой и средствами передвижения, имеют свою *стоимость* лишь благодаря соглашению людей, причем все же труд главным образом является *мерилом*, то очевидно, что люди согласились на непропорциональное и неравное владение землей, обнаружив благодаря молчаливому и добровольному согласию способ, посредством которого человек может честно иметь гораздо большее количество земли, нежели то, с которого он может использовать продукт; он состоит в том, чтобы получать в обмен на свои излишки золото и серебро, которые можно

накапливать без ущерба для кого-либо: эти металлы не портятся и не разрушаются в руках владельцев. Подобный раздел вещей на неравные частные владения люди осуществили вне рамок общества и без какого-либо договора, только лишь приписав стоимость золоту и серебру и молчаливо согласившись на применение денег, потому что при государственном правлении законы регулируют право собственности и владение землей определяется действующими конституциями.

<...> И здесь мы имеем первоначало *законодательной* и *исполнительной* власти гражданского общества, которой надлежит определять на основании постоянных законов, в какой мере должны наказываться преступления, когда они совершены внутри государства, а также определять с помощью решений, принимаемых в каждом отдельном случае на основании обстоятельств данного дела, в какой мере должен возмещаться ущерб, нанесенный извне, и в обоих этих случаях употреблять силу всех членов общества, когда это потребуется.

<...> Отсюда очевидно, что *абсолютная монархия*, которую некоторые считают единственной формой правления в мире, на самом деле *несовместима с гражданским обществом* и, следовательно, не может вообще быть формой гражданского правления.

<...> Во всех случаях, пока существует правление, *законодательная власть является верховной*. Ведь то, что может создавать законы для других, необходимо должно быть выше их; а поскольку законодательная власть является законодательной в обществе лишь потому, что она обладает правом создавать законы для всех частей и для каждого члена общества, предписывая им правила поведения и давая силу для наказания, когда они нарушены, постольку *законодательная власть* по необходимости должна быть *верховой* и все остальные власти в лице каких-либо членов или частей общества проистекают из нее и подчинены ей.

<...> *Исполнительная власть*, если она находится где угодно, но только не в руках лица, которое участвует также и в законодательном органе, явно является подчиненной и подотчетной законодательной власти и может быть по желанию изменена и смещена.

<...> Если *законодательный орган* или какая-либо часть его состоят из представителей, избранных на этот срок народом, которые впоследствии возвращаются в обычное состояние подданных и не принимают участия в законодательном органе, кроме как по новому выбору, то это право выбора должно также осуществляться народом либо в определенные назначенные сроки, либо же тогда, когда он будет призван к этому. В этом последнем случае право созывать законодательный орган обычно дается исполнительной власти и имеет одно из следующих двух ограничений в отношении срока: либо первоначальная конституция требует, чтобы представители *собирались и*

*действовали через* определенные промежутки, и тогда исполнительная власть не делает ничего, кроме официального издания руководств к их выбору и созыву в соответствии с должными формами, или же благоразумию исполнительной власти предоставляется выносить решение об их созыве путем новых выборов, когда обстоятельства или острые нужды народа требуют изменения старых законов, или создания новых, или же устранения либо предотвращения любых неудобств, которые терпит народ или которые ему угрожают.

<...> Здесь могут спросить: что произойдет, если исполнительная власть, обладая силой государства, использует эту силу, чтобы воспрепятствовать созыву и работе законодательного органа, в то время как первоначальная конституция или народные нужды требуют этого? Я утверждаю, что применение силы в отношении народа без всякого на то права и в противоречие доверию, оказанному тому, кто так поступает, представляет собой состояние войны с народом, который обладает правом *восстановить* свой законодательный орган, чтобы он осуществлял его власть. Ибо народ создал законодательный орган для того, чтобы он осуществлял его законодательную власть либо в определенное время, либо тогда, когда в этом есть необходимость, а когда ему мешает какая-либо сила делать то, что необходимо для общества и от чего зависит безопасность или сохранение народа, народ вправе устранить эту силу силой же. Во всех положениях и состояниях лучшее средство против силы произвола — это противодействовать ей силой же. Применение силы без полномочий всегда ставит того, кто ее применяет, в состояние войны как агрессора и дает право поступать с ним соответствующим образом.

*Локк Д. Сочинения в 3-х т.: Т. 1. – М., 1985. – С. 150–153; Т. 2. – С. 26–27, 122–17, 424–425; Т. 3. – С. 263–265, 277, 290, 312–313, 350–353, 400–401, 404–405.*

#### **7.4. Развитие идей Просвещения в европейской философии XVIII в.**

##### **Жан-Жак Руссо (1712–1778)**

###### **Вопросы и задания:**

1. Как понимает Ж.-Ж. Руссо человеческую природу и естественное состояние?
2. Как возникает и развивается общество и государство?
3. Что лежит в основе человеколюбия и добродетели в общественном состоянии: разум или чувство?
4. Как должно быть устроено разумное и справедливое общество?



...Как удастся человеку увидеть себя таким, каким создала его природа, через все те изменения, которые должна была произвести в его

изначальной организации последовательная смена времен и вещей, и отделить то, что было ему присуще с самого начала, от того, что обстоятельства и развитие прибавили к первоначальному его состоянию или изменили в нем? Подобно статуе Главка<sup>1</sup>, которую время, море и бури настолько обезобразили, что она походила не столько на бога, сколько на дикого зверя, душа человеческая, извращающаяся в обществе в силу тысячи причин, беспрестанно вновь возобновляющихся, вследствие приобретения множества знаний и заблуждений, изменений в телосложении и постоянного столкновения страстей, переменила, так сказать, свою внешность почти что до неузнаваемости, и мы находим теперь в ней вместо существа, действующего всегда по определенным и неизменным принципам, вместо той небесной и величественной простоты, которую запечатлел в ней ее творец, лишь безобразное противоречие между страстью, полагающей, что она рассуждает, и разумом в бреду.

Еще более жестоко то, что все успехи человеческого рода беспрестанно отдаляют его от первоначального его состояния, и, следовательно, чем более накапливаем мы новых знаний, тем более отнимаем мы у себя средств приобрести самое важное из всех; так что, по мере того, как мы углубляемся в изучение человека, мы, в известном смысле, утрачиваем способность его познать.

Нетрудно видеть, что именно в этих последовательных изменениях природы человека и следует искать первые истоки различий между людьми, которые, по общему мнению, были так же равны между собою, как равны были животные каждого вида, прежде чем различные физические причины вызвали среди некоторых видов образование отмечаемых нами теперь в них разновидностей. В самом деле, было бы непостижимо, если бы все эти изменения, чем бы они ни были вызваны, сразу же и одинаковым образом переиначили всех индивидуумов этого вида; однако тогда как одни стали совершеннее или выродились и приобрели различные новые качества, хорошие или дурные, которые не были присущи их природе, другие долгие оставались в первоначальном своем состоянии.

<...> Если бы мы захотели предположить, что дикий человек столь же далеко ушел в искусстве мышления, каким нам представляют его наши философы; если бы мы, по их примеру, сделали его самого философом, самостоятельно открывающим возвышеннейшие истины, создающим себе путем целого ряда отвлеченных рассуждений принципы справедливого и разумного, основанные на любви к порядку вообще или на познанной воле Создателя его: словом, если бы мы предположили, что у него в голове столько же смысла, сколько в действительности там оказывается непонятности и

---

<sup>1</sup> Главк — морское божество в мифологии древних греков. Скульптурные изображения представляют его в образе получеловека-полурыбы.

тупости,— то какую пользу извлек бы род человеческий из такого рода умственного развития, которое не могло бы передаваться от одного индивидуума к другому и умирало бы вместе с тем, кто проделал его? Каковы могли бы быть успехи рода человеческого, рассеянного в лесах среди животных? И до какой степени могли бы взаимно совершенствоваться и взаимно просвещать друг друга люди, которые, не имея ни постоянного жилища, ни какой бы то ни было нужды один в другом, встречались бы, быть может, не более двух раз в своей жизни, не узнавая друг друга и не вступая друг с другом в разговор?

<...> Но вскоре он столкнулся с трудностями; нужно было научиться их преодолевать. Высота деревьев, мешавшая человеку добираться до плодов; соперничество животных, которые хотели питаться этими же плодами; свирепость тех из них, которые угрожали его собственной жизни,— все заставляло его настойчиво упражнять свое тело; надо было стать ловким, быстрым в беге, сильным в борьбе. Естественные орудия — ветки деревьев и камни — вскоре попали ему под руку. Он научился преодолевать естественные препятствия, сражаться в случае необходимости с другими животными, оспаривать свою пищу даже у других людей или находить себе новую пищу взамен той, которую приходилось уступать более сильному.

<...> Вот каким образом люди могли незаметно для самих себя приобрести некоторое грубое понятие о взаимных обязательствах и о том, сколь выгодно их исполнять; но лишь постольку, поскольку этого могли требовать интересы насущные и ощутимые, ибо они не знали, что такое предусмотрительность...

<...> До тех пор, пока люди довольствовались своими убогими хижинами, пока они ограничивались тем, что шили себе одежды из звериных шкур с помощью древесных шипов или рыбьих костей, украшали себя перьями и раковинами, расписывали свое тело в различные цвета, совершенствовали или украшали свои луки и стрелы, выдалбливали с помощью острых камней какие-нибудь рыбачьи лодки или грубые музыкальные инструменты, словом, пока они были заняты лишь таким трудом, который под силу одному человеку, и только такими промыслами, которые не требовали участия многих рук, они жили, свободные, здоровые, добрые и счастливые, насколько они могли быть такими по своей природе, и продолжали в отношениях между собою наслаждаться всеми радостями общения, не нарушавшими их независимость. Но с той минуты, как один человек стал нуждаться в помощи другого, как только люди заметили, что одному полезно иметь запас пищи на двоих, — исчезло равенство, появилась собственность, труд стал необходимостью; и обширные леса превратились в радующие глаз нивы, которые надо было

орошать человеческим потом и на которых вскоре были посеяны и выросли вместе с урожаем рабство и нищета.

<...> Люди не могли в конце концов не задуматься над этим столь бедственным положением и над несчастиями, на них обрушившимися. Богатые в особенности должны были вскоре почувствовать, насколько невыгодна для них эта постоянная война, все издержки которой падали на них и в коей опасность для жизни была общей, а для имущества — односторонней.

<...> С этой целью, показав предварительно своим соседям все ужасы такого состояния, которое вооружало их всех друг против друга, делало для них обладание имуществами столь же затруднительным, как и удовлетворение потребностей; состояния, при котором никто не чувствовал себя в безопасности, будь он беден или богат, — он легко нашел доводы, на первый взгляд убедительные, чтобы склонить их к тому, к чему он сам стремился. «Давайте объединимся,— сказал он им,— чтобы оградить от угнетения слабых, сдерживать честолюбивых и обеспечить каждому обладание тем, что ему принадлежит: давайте установим судебные уставы и мировые суды, с которыми все обязаны будут сообразоваться, которые будут нелицеприятны и будут в некотором роде исправлять превратности судьбы, подчиняя в равной степени могущественного и слабого взаимным обязательствам.

<...> Таково было или должно было быть происхождение общества и законов, которые наложили новые путы на слабого и придали новые силы богатому, безвозвратно уничтожили естественную свободу, навсегда установили закон собственности и неравенства, превратили ловкую узурпацию в незыблемое право и ради выгоды нескольких честолюбцев обрекли с тех пор весь человеческий род на труд, рабство и нищету.

<...> Я говорю о жалости, о естественном сочувствии к существам, которые столь же слабы, как мы, и которым грозит столько же бед, как и нам: добродетель эта тем более всеобъемлюща и тем более полезна для человека, что она предшествует у него всякому размышлению, и столь естественна, что даже животные иногда обнаруживают явные ее признаки.

<...> ...Таков чисто естественный порыв, предшествующий всякому размышлению, такова сила естественного сострадания, которое самым развращенным нравам еще так трудно уничтожить...

<...> ...Несмотря на все свои моральные принципы, люди навсегда остались бы нечем иным, как чудовищами, если бы природа не дала им сострадание в помощь разуму; но он не увидел, что уже из этого одного качества возникают все общественные добродетели, в которых хочет он отказать людям. В самом деле, что такое великодушие, милосердие и человечность, как не сострадание к слабым, к виновным иди к человеческому роду вообще? Благожелательность и даже дружба суть, если взглянуть на это

как следует, результат постоянного сострадания, направленного на определенный предмет; ибо желать, чтобы кто-нибудь не страдал — разве это не значит желать, чтобы он был счастлив? Если верно, что сострадание есть всего лишь такое чувство, которое ставит нас на место того, кто страдает, — чувство безотчетное и сильное у человека дикого, развитое, но слабое у человека в гражданском состоянии, — то истинность моих слов получает новое подтверждение. В самом деле, сострадание будет тем сильнее, чем теснее отождествит себя животное — зритель с животным страдающим. Ведь очевидно, что отождествление это должно было бы быть несравненно более полным в естественном состоянии, чем в таком состоянии, когда люди уже рассуждают. Разум порождает самолюбие, а размышление его укрепляет; именно размышление заставляет человека обратить свои мысли на самого себя, именно размышление отделяет человека от всего, что стесняет его и удручает. Философия изолирует человека; именно из-за нее говорит он втихомолку при виде страждущего: «Гибни, если хочешь, я в безопасности».

<...> ...Если мы устраним из общественного соглашения то, что не составляет его сущности, то мы найдем, что оно сводится к следующим положениям: *Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого.*

Немедленно вместо отдельных лиц, вступающих в договорные отношения, этот акт ассоциации создает условное коллективное Целое, состоящее из стольких членов, сколько голосов насчитывает общее собрание. Это Целое получает в результате такого акта свое единство, свое общее я, свою жизнь и волю.

<...> Каким бы путем ни происходило это приобретение, право, которое каждое частное лицо имеет на свою собственную землю, всегда подчинено тому праву, которое община имеет на все земли, без чего не было бы ни прочности в общественных связях, ни действительной силы в осуществлении суверенитета.

Я закончу эту главу и эту книгу замечанием, которое должно служить основой всей системы отношений в обществе. Первоначальное соглашение не только не уничтожает естественное равенство людей, а, напротив, заменяет равенством как личностей и перед законом все то неравенство, которое внесла природа в их физическое естество; и хотя люди могут быть неравны по силе или способностям, они становятся все равными в результате соглашения и по праву. При дурных Правлениях это равенство лишь кажущееся и обманчивое; оно служит лишь для того чтобы бедняка удерживать в его нищете, а за богачом сохранять все то, что он присвоил. На деле законы всегда приносят пользу имущим и причиняют вред тем, у кого нет ничего: отсюда следует, что

общественное состояние выгодно для людей лишь поскольку они все чем-либо обладают и поскольку ни у кого из них нет ничего из лишнего.

<...> Что могло побудить людей добровольно соединиться в общественный организм, если не их общая польза? Общая польза и есть, следовательно, основание гражданского общества. Установив это, что еще остается нам сделать, чтобы отличить Государства, имеющие законное основание, от насильственно образованных и ничем не узаконенных скопищ, как не рассмотреть предмет или цель тех и других. Если форма общества ведет к общему благу, она следует духу его создания, если же она отвечает лишь интересу правителей, то она незаконна в силу права разума и человеческой природы; ибо если бы даже общественные интересы и оказывались иногда согласны с интересами тирании, то этого преходящего согласия не было бы достаточно для того, чтобы узаконить Правление, коего оно не являлось бы принципом.

*Руссо Ж.-Ж. Тракаты. – М., 1969. – С. 40–41, 45–46, 57–58, 65–66, 72–78, 83–84, 97–98, 161, 167, 170–171, 243–244, 325.*

## **7.5. Просвещение как великий проект модерна. Роль философии Просвещения в идейной подготовке великих социальных революций (конец XVIII – первая пол. XIX вв.) и второй глобальной научной революции**

**«Декларация прав человека и гражданина» как важнейший документ Великой французской революции была принята Национальным учредительным собранием 26 августа 1789 года**

**Вопросы и задания:**

1. Чем отличаются права человека от прав гражданина?
2. Какие принципы регулируют систему государственной власти?



### **ДЕКЛАРАЦИЯ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА И ГРАЖДАНИНА**

Представители французского народа, образовав Национальное собрание и полагая, что невежество, забвение прав человека и пренебрежение к ним являются единственными причинами общественных бедствий и пороков правительств, приняли решение изложить в торжественной декларации естественные, неотъемлемые и священные права человека, чтобы такая декларация, неизменно пребывая перед взорами всех членов общественного союза, постоянно напоминала им их права и обязанности; чтобы действия законодательной и исполнительной властей при возможном сопоставлении в любой момент с целями каждого политического учреждения встречали большее уважение; чтобы притязания граждан, основанные отныне на простых и

непререкаемых началах, устремлялись к соблюдению конституции и к всеобщему благополучию.

Вследствие этого Национальное собрание подтверждает и провозглашает перед лицом высшего существа и с его благоволения следующие права человека и гражданина:

1. Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах. Общественные отличия могут основываться лишь на соображениях общей пользы.

2. Цель каждого политического союза составляет обеспечение естественных и неотъемлемых прав человека. Таковы свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению.

3. Источник суверенитета зиждется по существу в нации. Никакая корпорация, ни один индивид не могут располагать властью, которая не исходит явно из этого источника.

4. Свобода состоит в возможности делать все, что не приносит вреда другому. Таким образом, осуществление естественных прав каждого человека имеет лишь те границы, которые обеспечивают прочим членам общества пользование теми же самыми правами. Границы эти могут быть определены только законом.

5. Закон может воспрещать лишь деяния, вредные для общества. Все же, что не воспрещено законом, то дозволено, и никто не может быть принужден к действию, не предписываемому законом.

6. Закон есть выражение общей воли. Все граждане имеют право участвовать лично или через своих представителей в его образовании. Он должен быть равным для всех как в тех случаях, когда он оказывает свое покровительство, так и в тех, когда он карает. Всем гражданам ввиду их равенства перед законом открыт в равной мере доступ ко всем общественным должностям, местам и службам сообразно их способностям и без каких-либо иных различий, кроме обуславливаемых их добродетелями и способностями.

7. Никто не может подвергнуться обвинению, задержанию или заключению иначе, как в случаях, предусмотренных законом, и при соблюдении форм, предписанных законом. Тот, кто испросит, издаст произвольный приказ, приведет его в исполнение или прикажет его выполнить, подлежит наказанию; но каждый гражданин, вызванный (органами власти. — *Ред.*) или задержанный в силу закона, должен беспрекословно повиноваться: в случае сопротивления он подлежит ответственности.

8. Закон может устанавливать наказания, лишь строго и бесспорно необходимые, и никто не может быть наказан иначе, как в силу закона, надлежаще примененного, изданного и обнародованного до совершения правонарушения.

9. Так как каждый предполагается невиновным, пока не установлено обратное, то в случае задержания лица всякая излишняя строгость, не вызываемая необходимостью в целях обеспечения его задержания, должна сурово караться законом.

10. Никто не должен испытывать стеснений в выражении своих мнений, даже религиозных, поскольку это выражение не нарушает общественного порядка, установленного законом.

11. Свободное выражение мыслей и мнений есть одно из драгоценнейших прав человека; каждый гражданин поэтому может высказываться, писать и печатать свободно, под угрозой ответственности лишь за злоупотребление этой свободой в случаях, предусмотренных законом.

12. Обеспечение прав человека и гражданина влечет необходимость применения вооруженной силы; эта сила, следовательно, установлена в интересах всех, а не в частных интересах тех, кому она вверена.

13. На содержание вооруженной силы и на расходы по содержанию администрации необходимы общие взносы; они должны распределяться равномерно между всеми гражданами сообразно их состоянию.

14. Все граждане имеют право устанавливать сами или через своих представителей необходимость государственного обложения, свободно давать согласие на его взимание, следить за его расходом и определять его долевой размер, основание, порядок и продолжительность взимания.

15. Общество имеет право требовать отчета у каждого должностного лица по вверенной ему части управления.

16. Любое общество, в котором не обеспечено пользование правами и не проведено разделение властей, не имеет конституции.

17. Так как собственность есть право неприкосновенное и священное, то никто не может быть лишен ее иначе, как в случае установленной законом несомненной общественной необходимости и при условии справедливого и предварительного возмещения.

Национальное собрание, намереваясь утвердить Французскую конституцию на началах, только что признанных и провозглашенных им, отменяет бесповоротно установления, причинявшие ущерб свободе и равенству прав.

Нет более ни дворянства, ни пэрства, ни наследственных, ни сословных отличий, ни феодального порядка, ни вотчинной юстиции, никаких титулов, званий и преимуществ, проистекавших из этого порядка, никаких рыцарских орденов, ни корпораций или знаков отличия, для которых требовалось доказательство дворянства или благородства происхождения, и никаких иных преимуществ, кроме отличий, присвоенных общественным должностным лицам при исполнении их обязанностей.

Не существует более ни продажности, ни наследственности каких-либо государственных должностей.

Ни для какой части нации, ни для одного индивида не существует более никаких особых преимуществ или изъятий из права, общего для всех французов.

Не существует более ни сословных цеховых управ, ни профессиональных, художественных или ремесленных корпораций.

Закон не признает более ни религиозных обетов, ни каких-либо иных обязательств, противных естественным правам или конституции.

*Документы истории Великой французской революции: Том первый. – М., 1990. – С. 112–114.*

### **Вячеслав Семёнович Стёпин (1934–2018)**

#### ***Вопросы и задания:***

Каковы особенности и характерные черты второй глобальной научной революции?

 Радикальные перемены в этой целостной и относительно устойчивой системе оснований естествознания произошли в конце XVIII — первой половине XIX века. Их можно расценить как вторую глобальную научную революцию, определившую переход к новому состоянию естествознания — дисциплинарно организованной науке.

В это время механическая картина мира утрачивает статус общенаучной. В биологии, химии и других областях знания формируются специфические картины реальности, нередацируемые к механической.

Одновременно происходит дифференциация дисциплинарных идеалов и норм исследования. Например, в биологии и геологии возникают идеалы эволюционного объяснения, в то время как физика продолжает строить свои знания, абстрагируясь от идеи развития. Но и в ней, с разработкой теории поля, начинают постепенно размываться ранее доминировавшие нормы механического объяснения. Все эти изменения затрагивали главным образом третий слой организации идеалов и норм исследования, выражающий специфику изучаемых объектов. Что же касается общих познавательных установок классической науки, то они еще сохраняются в данный исторический период.

Соответственно особенностям дисциплинарной организации науки видоизменяются ее философские основания. Они становятся гетерогенными, включают довольно широкий спектр смыслов тех основных категориальных схем, в соответствии с которыми осваиваются объекты (от сохранения в определенных пределах механицистской традиции до включения в понимание

«вещи», «состояния», «процесса» и другие идеи развития). В эпистемологии центральной становится проблема соотношения разнообразных методов науки, синтеза знаний и классификации наук. Выдвижение ее на передний план связано с утратой прежней целостности научной картины мира, а также с появлением специфики нормативных структур в различных областях научного исследования. Поиск путей единства науки, проблема дифференциации и интеграции знания превращаются в одну из фундаментальных философских проблем, сохраняя свою остроту на протяжении всего последующего развития науки.

Стёпин В.С. *Теоретическое знание*. – М., 2000. – С. 621–622.

## **Тема 8. История Западной философии конца XVIII – начала XX вв. Формирование и развитие культурно-исторической парадигмы социального знания**

### **8.1. Социокультурные предпосылки формирования и развития немецкой классической философии (конец XVIII – начала XIX вв.). И. Кант: «коперниканский переворот» в философии**

**Иммануи́л Кант (1724–1804)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. В чем заключается, по И. Канту, основная задача философии?
2. Каковы границы познания мира вещей? Как мыслитель относится к старой метафизике?
3. Что понимает Кант под практическим разумом? Как ставится и решается им философская проблема человека?
4. Какова концепция Канта об обществе и государстве?
5. Как немецкий мыслитель рассматривает исторический процесс? В чем смысл истории?



Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. *Религия* на основе своей *святости* и *законодательство* на основе своего *величия* хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием. [...] Такой суд есть не что иное, как *критика* самого *чистого разума*.

Я разумею под этим не критику книг и систем, а критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться

*независимо от всякого опыта*, стало быть, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение источников, а также объема и границ метафизики на основании принципов.

[... ] Во всех своих начинаниях разум должен подвергать себя критике и никакими запретами не может нарушать ее свободы, не нанося вреда самому себе и не навлекая на себя нехороших подозрений. Здесь нет ничего столь важного по своей полезности и столь священного, что имело бы право уклоняться от этого испытующего и ревизующего исследования, не признающего никаких авторитетов. На этой свободе основывается само существование разума, не имеющего никакой диктаторской власти, и его приговоры всегда есть не что иное, как согласие свободных граждан, из которых каждый должен иметь возможность выразить свои сомнения и даже без стеснения налагать свое veto.

[...] Величайшая и, быть может, единственная польза всякой философии чистого разума только негативна: эта философия служит не органом для расширения, а дисциплиной для определения границ, и, вместо того чтобы открывать истину, у нее скромная заслуга: она предохраняет от заблуждений.

<...> До сих пор считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразоваться с нашим познанием, — а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны. Здесь повторяется то же, что с первоначальной мыслью Коперника: когда оказалось, что гипотеза о вращении всех звезд вокруг наблюдателя недостаточно хорошо объясняет движения небесных тел, то он попытался установить, не достигнет ли он большего успеха, если предположить, что движется наблюдатель, а звезды находятся в состоянии покоя. Подобную же попытку можно предпринять в метафизике, когда речь идет о *созерцании* предметов. Если бы созерцания должны были согласоваться со свойствами предметов, то мне не понятно, каким образом можно было бы знать что-либо а priori об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания.

Я не могу, следовательно, даже *допустить* существование *Бога, свободы и бессмертия* для целей необходимого практического применения разума, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания, так как, добиваясь этих знаний, разум должен пользоваться такими

основоположениями, которые, будучи в действительности приложимы только к предметам возможного опыта, все же применяются к тому, что не может быть предметом опыта, и в таком случае в самом деле превращают это в явления, таким образом объявляя невозможным всякое *практическое расширение чистого* разума. Поэтому мне пришлось ограничить (*aufheben*) *знание*, чтобы освободить место *вере*, а догматизм метафизики, т.е. предрассудок, будто в ней можно преуспеть без критики чистого разума, есть истинный источник всякого противоречащего моральности неверия, которое всегда в высшей степени догматично.

<...> Каждому необходимо согласиться с тем, что закон, если он должен иметь силу морального закона, т.е. быть основой обязательности, непременно содержит в себе абсолютную необходимость; что заповедь *не лги* действительна не только для людей, как будто другие разумные существа не должны обращать на нее внимание, и что так дело обстоит со всеми другими нравственными законами в собственном смысле; что, стало быть, основу обязательности должно искать не в природе человека или в тех обстоятельствах в мире, в какие он поставлен, а а priori исключительно в понятиях чистого разума [...].

[...] Из всего практического познания моральные законы вместе с их принципами не только существенно отличаются от всего прочего, в чем заключается что-то эмпирическое, но вся моральная философия всецело покоится на своей чистой части. Будучи применима к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем (из антропологии), а дает ему как разумному существу априорные законы, которые, конечно, еще требуют усиленной опытом способности суждения, для того чтобы, с одной стороны, распознать, в каких случаях они находят свое применение, с другой стороны, проложить им путь к воле человека и придать им силу для их исполнения [...].

[...] Все эмпирическое не только совершенно непригодно как приправа к принципу нравственности, но в высшей степени вредно для чистоты самих нравов; ведь в нравах подлинная и неизмеримо высокая ценность безусловно доброй воли как раз в том и состоит, что принцип [совершения] поступков свободен от всех влияний случайных причин, которые могут быть даны только опытом.

<...> Разумное существо должно поэтому рассматривать себя как мыслящее существо (*Intelligenz*) (следовательно, не со стороны своих низших сил), как принадлежащее не к чувственно воспринимаемому, а к умопостигаемому миру; стало быть, у него две точки зрения, с которых оно может рассматривать себя и познавать законы приложения своих сил, т.е. законы всех своих действий: *во-первых*, поскольку оно принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, оно может рассматривать себя как подчиненное законам природы (*гетерономия*); *во-вторых*, поскольку оно

принадлежит к умопостигаемому миру, — как подчиненное законам, которые, будучи независимы от природы, основаны не эмпирически, а только в разуме.

Как разумное, стало быть принадлежащее к умопостигаемому миру, существо, человек может мыслить причинность своей собственной воли, только руководствуясь идеей свободы; ведь независимость от определяющих причин чувственно воспринимаемого мира (какую разум необходимо должен всегда приписывать самому себе) есть свобода. С идеей же свободы неразрывно связано понятие *автономии*, а с этим понятием — всеобщий принцип нравственности, который в идее точно так же лежит в основе всех действий разумных существ, как закон природы в основе всех явлений.

Моральный закон *свят* (ненарушим). Человек, правда, не так уж свят, но *человечество* в его лице должно быть для него святым. Во всем сотворенном все что угодно и для чего угодно может быть употреблено *всего лишь как средство*; только человек, а с ним каждое разумное существо есть *цель сама по себе*. Именно он субъект морального закона, который свят в силу автономии своей свободы. Именно поэтому каждая воля, даже собственная воля каждого лица, направленная на него самого, ограничена условием согласия ее с автономией разумного существа, а именно не подчиняться никакой цели, которая была бы невозможна по закону, какой мог бы возникнуть из воли самого подвергающегося действию субъекта; следовательно, обращаться с этим субъектом следует не только как с средством, но и как с целью. Это условие мы справедливо приписываем даже божественной воле по отношению к разумным существам в мире как его творениям, так как оно основывается на личности их, единственно из-за которой они и суть цели сами по себе.

<...> Так выявляется система способностей души в их соотношении с природой и свободой, каждая из которых имеет отличительные *определяющие* априорные принципы, и потому они составляют две части (теоретическую и практическую) философии как доктринальной системы [...].

[...] Человек и вообще всякое разумное существо *существует* как цель сама по себе, а *не только как средство* для любого применения со стороны той или другой воли; во всех своих поступках, направленных как на самого себя; так и на другие разумные существа, он всегда должен рассматриваться *также как цель*.

<...> *Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа, — достижение всеобщего правового гражданского общества*. Только в обществе, и именно в таком, в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть существует полный антагонизм и тем не менее самое точное определение и обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других, — только в таком обществе может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех ее задатков, заложенных

в человечестве; при этом природа желает, чтобы эту цель, как и все другие предначертанные ему цели, оно само осуществило. Вот почему такое общество, в котором максимальная *свобода под внешними законами* сочетается с непреодолимым принуждением, т.е. совершенно *справедливое гражданское устройство*, должно быть высшей задачей природы для человеческого рода, ибо только посредством разрешения и исполнения этой задачи природа может достигнуть остальных своих целей в отношении нашего рода. Вступать в это состояние принуждения заставляет людей, вообще-то расположенных к полной свободе, беда, и именно величайшая из бед — та, которую причиняют друг другу сами люди, чьи склонности приводят к тому, что при необузданной свободе они не могут долго ужиться друг с другом. Однако в таком ограниченном пространстве, как гражданский союз, эти же человеческие склонности производят впоследствии самое лучшее действие подобно деревьям в лесу, которые именно потому, что каждое из них старается отнять у другого воздух и солнце, заставляют друг друга искать этих благ все выше и благодаря этому растут красивыми и прямыми; между тем как деревья, растущие на свободе, обособленно друг от друга, выпускают свои ветви как попало и растут уродливыми, корявыми и кривыми. Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство — все это плоды необщительности, которая в силу собственной природы сама заставляет дисциплинировать себя и тем самым посредством вынужденного искусства полностью развить природные задатки.

*<...> Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество. Это положение вытекает из предыдущего. Мы видим, что философия также может иметь свой хилиазм, но такой, проведению которого сама ее идея может, хотя и весьма отдаленно, содействовать и который вовсе не фантастичен.*

*Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как возможная и даже как содействующая этой цели природы. Правда, писать историю, исходя из идеи о том, каким должен быть обычный ход вещей, если бы он совершался сообразно некоторым разумным целям, представляется странным и нелепым намерением; кажется, что с такой целью можно создать только роман. Если, однако, мы вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели, то эта идея могла бы стать весьма полезной; и хотя мы теперь слишком близоруки для того, чтобы проникнуть*

взором в тайный механизм ее устройства, но, руководствуясь этой идеей, мы могли бы беспорядочный *агрегат* человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как *систему*. В самом деле, если начать с *греческой* истории как той, благодаря которой для нас сохранилась всякая другая, более древняя либо современная ей или по крайней мере засвидетельствована; если проследить влияние греков на создание и разложение *Римской* империи, поглотившей греческое государство, и влияние *римлян* на варваров, в свою очередь разрушивших Римскую империю, и так далее вплоть до нашего времени, причем, однако, государственную историю других народов, поскольку сведения о них постепенно дошли до нас именно через эти просвещенные нации, присовокупить как *эпизод*, то в нашей части света (которая, вероятно, со временем станет законодательницей для всех других) будет открыт закономерный ход улучшения государственного устройства. Далее, если только повсеместно обращать внимание на гражданское устройство, на его законы и на внешние политические отношения, поскольку они благодаря тому доброму, что содержалось в них, в течение долгого времени способствовали возвышению и прославлению народов (и вместе с ними также наук и искусств), в то время как то порочное, что было им присуще, приводило эти народы к упадку, однако так, что всегда оставался зародыш просвещения, который, развиваясь все больше после каждого переворота, подготавливал более высокую ступень совершенствования, — то, я полагаю, будет найдена путеводная нить, способная послужить не только для объяснения столь запутанного клубка человеческих дел или для искусства политического предсказания будущих государственных изменений (польза, которую уже когда-то извлекли из истории человечества, когда ее рассматривали как бессвязное действие произвольной свободы!), но и для открытия утешительных перспектив на будущее (надеяться на что, не предполагая плана природы, нет основания): когда-нибудь, не очень скоро, человеческий род достигнет наконец того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиваться и его назначение на земле будет исполнено.

*Кант И. // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 3. — М., 1971. — С. 100–102, 150–151, 153, 156, 159, 160, 162, 166–167, 176, 189, 191–193.*

## **8.2. Развитие идей немецкого классического идеализма (И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель)**

**Фредерик Коплстон (1907–1994)**

### **Вопросы и задания:**

1. В каком направлении развивают критическую философию И. Канта его ученики – И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель?

2. Каковы основные идеи немецкой классической философии?
3. Каковы идеи исторического развития человечества в немецкой классической философии? Какова роль философии в историческом развитии человечества, с точки зрения Гегеля и Маркса?

 ...С одной стороны, непосредственный философский фон идеалистического движения был задан критической философией Иммануила Канта, атаковавшего притязания метафизиков на теоретическое знание о реальности. С другой стороны, немецкие идеалисты считали себя истинными духовными последователями Канта, а не теми, кто просто реагирует на его идеи. Стало быть, мы должны объяснить, как метафизический идеализм мог развиться из системы мыслителя, чье имя навсегда связано со скептицизмом относительно метафизического притязания на теоретическое знание о реальности в целом или вообще о любой реальности, кроме априорной структуры человеческого знания и опыта<sup>1</sup>.

Самым удобным исходным пунктом для объяснения развития метафизического идеализма из критической философии является кантовское понятие вещи в себе. По мнению Фихте, Кант поставил себя в исключительно трудное положение, твердо отказываясь отбросить это понятие. С одной стороны, если бы Кант утверждал существование вещи в себе как причины наличного или материального элемента в ощущении, он был бы повинен в очевидной непоследовательности. Ведь согласно его же собственной философии понятие причины не может быть использовано для расширения нашего познания за пределы сферы явлений. С другой стороны, если Кант сохранил идею вещи в себе просто как проблематическое и ограничительное понятие, то это было равносильно сохранению фантастического остатка того самого догматизма, в преодолении которого и состояла миссия критической философии. Коперниканская революция Канта была значительным шагом вперед, и для Фихте здесь не может быть и речи о возвращении к докантовской позиции. Если у человека есть понимание развития философии и запросов современной мысли, он может идти только вперед и завершить дело Канта. А это означает устранение вещи в себе. Ибо при кантовских предпосылках не оставалось места для непознаваемой скрытой сущности, которая, как предполагается, независима от ума. Иными словами, критическая философия должна быть трансформирована в последовательный идеализм; и это означало, что вещи обязаны были рассматриваться исключительно как продукты мысли.

<...> Фихте, отталкиваясь от позиции Канта и развивая ее в идеализм, вполне естественно начал с провозглашения своим первым принципом Я,

---

<sup>1</sup> Я говорю «мог развиться», так как рефлексия по поводу кантовской философии может вести к различным путям мысли, соответственно подчеркиваемым аспектам.

превращая кантовское трансцендентальное Я в метафизический или онтологический принцип. Но он объяснял, что под этим он понимает абсолютное, а не индивидуальное конечное Я. Правда, у других идеалистов (и у самого Фихте в его поздней философии) слово «Я» в этом контексте не используется. У Гегеля первопринципом является бесконечный разум, бесконечный дух. И мы можем сказать, что для метафизического идеализма в целом реальность есть процесс самовыражения или самопроявления бесконечного мышления или разума.

<...> И немецким идеалистам удалось пойти дальше Канта, развив и трансформировав его философию. Ведь если реальность — это единый процесс, через который проявляет себя абсолютное мышление или разум, то он постижим. И он постижим человеческим умом, если допустить, что этот ум можно рассматривать в качестве, так сказать, проводника абсолютного мышления, размышляющего о себе.

<...> Стало быть, философия, представляющая собой рефлексию человеческого ума, не может рассматриваться в качестве рефлексивного самосознания абсолютного мышления, если человеческий ум не способен возвышаться до абсолютной точки зрения и становиться, так сказать, проводником рефлексивного осознания абсолютным мышлением или разумом своей собственной деятельности.

<...> В таком случае история философии есть история саморефлексии абсолютного разума. Иными словами, Универсум познает себя в человеческом уме и посредством него. И философия может быть истолкована как самопознание Абсолюта.

<...> Акцент на творческом Я был, однако, лишь одним из аспектов романтизма. Другой его важной стороной была романтическая концепция природы. Вместо понимания природы просто как механической системы — и в этом случае они были бы вынуждены проводить резкое различие (как в картезианстве) между человеком и природой, — романтики были склонны смотреть на природу как на живое органическое целое, отчасти родственное духу, прекрасное и таинственное. И некоторые из них явно симпатизировали Спинозе, т.е. романтизированному Спинозе.

Этот взгляд на природу как на органическое целое, родственное духу опять-таки связывает романтиков с Шеллингом. Идея этого философа о природе до человека как о спящем духе и о человеческом духе как органе самосознания природы была всецело романтической по своему звучанию.

<...> Вполне естественно, что идеалистические философы разделяли эту высокую оценку исторического развития и преемственности. Ведь история была для них разработкой во времени духовной Идеи, телоса, или цели. Каждый из великих идеалистов имел свою философию истории — самая

значительная была у Гегеля. Поскольку Фихте рассматривал природу главным образом как инструмент моральной деятельности, он, естественно, придавал большее значение сфере человеческого духа и истории как движению к осуществлению идеального нравственного миропорядка. В философии религии Шеллинга история предстает как рассказ о возвращении к Богу падшего человечества, человека, отчужденного от подлинного центра своего бытия. У Гегеля важнейшее место занимает идея диалектики национальных духов, хотя она сопровождается подчеркиванием роли, которую играют так называемые всемирно-исторические личности. И ход истории в целом показывается им как движение к осуществлению духовной свободы. В общем мы можем сказать, что великие идеалисты считали свою эпоху временем, в котором человеческий дух осознал значимость своей деятельности в истории и смысл или направление всего исторического процесса.

<...> Вернемся к Гегелю, величайшему из немецких идеалистов. Его анализ человеческого общества и его философия истории, конечно, очень впечатляющи. У многих из тех, кто слушал его лекции по истории, должно было остаться ощущение, что им раскрывалась значимость прошлого и смысл исторического процесса. Кроме того, Гегеля интересовало не только познание прошлого. Как уже отмечалось, он хотел привить своим студентам социальное, политическое и этическое сознание. И он, несомненно, считал, что его анализ разумного государства может предложить стандарты и цели политической жизни, особенно германской политической жизни. Но акцент сделан на познании. Гегель — автор знаменитого изречения о том, что сова Минервы вылетает лишь с наступлением сумерек и что, когда философия покрывает серое серым, жизненная форма уже замерзла. Он живо понимал тот факт, что политическая философия имеет тенденцию, так сказать, канонизировать социальные и политические формы общества или культуры, находящиеся на грани уничтожения. Когда культура или общество вышли из детства или вступили в зрелый возраст, а то и перезрели, они начали осознавать себя в философской рефлексии и через нее, т.е. именно в тот момент, когда движение жизни требует и порождает новые сообщества или новые социальные и политические формы.

У Карла Маркса мы находим иную позицию. Дело философа — понять исторический процесс, дабы изменить существующие институты и формы социальной организации в соответствии с запросами телеологического движения истории. Маркс, конечно, не отрицает необходимости и ценности познания, но он подчеркивает его революционную функцию. В каком-то смысле Гегель смотрит назад, Маркс — вперед.

*Коплстон Ф. От Фихте до Ницше. – М., 2004. – С. 24–26, 28–29, 32, 36, 38–40.*

### **8.3. Роль немецкой классической философии в формировании культурно-исторической парадигмы социального знания и концепций глобальной эволюции в естествознании. Противоречия немецкой классической философии**

#### **8.4. Отличительные черты классического и неклассического типа философствования. Социокультурные предпосылки формирования неклассического типа философствования (2-я пол. XIX – нач. XX вв.)**

**Фрédерик Кóплстон (1907–1994)**

##### ***Вопросы и задания:***

1. Каковы основные направления развития философии XIX – первой половины XX в.?
2. Как формируется проблематика позитивизма и материализма?
3. В чем заключается эпигонский характер стремлений сохранить старую метафизику?
4. Каковы характерные черты философии жизни?
5. Каковы основные идеи философии С. Кьеркегора? Как он повлиял на формирование философии экзистенциализма?
6. Как проявляются метафизические черты в философии феноменологии и экзистенциализма?



...Для оправдания претензии философии на то, чтобы быть чем-то большим, нежели простой служанкой наук, она должна быть метафизической. Если мы допускаем, что те аспекты мира, в которых он рассматривается конкретными науками, являются единственными аспектами, в которых его можно по праву рассматривать, то философия, если она вообще должна продолжить существование, обязана заниматься либо логикой и методологией наук, либо анализом обыденного языка. Ведь очевидно, что она не может конкурировать с науками на их собственной территории. Чтобы иметь собственную область, отличную от анализа языка наук или обыденного языка, она должна рассматривать сущее просто как сущее. Но если она ограничивается, как у Николая Гартмана, исследованием категорий различных уровней конечного бытия в их явленности в опыте, решающий вопрос о бытии или экзистенции сущего просто оставляется без внимания. Однако в той мере, в какой этот вопрос не исключается как бессмысленный, для такого игнорирования не может быть оправдания. Но стоит лишь допустить этот вопрос в качестве подлинного философского вопроса, на первый план вновь выходит проблема Абсолюта.

<...> В эволюции философской мысли эти расходящиеся установки или тенденции возвращаются, принимая различные исторические и исторически

объяснимые формы. Так, немецкий идеализм был одной из исторически обусловленных форм метафизической тенденции или стремления. Индуктивная метафизика была другой. И мы можем видеть, как та же самая фундаментальная тенденция вновь утверждает себя различными путями в философских учениях Ясперса и Хайдеггера.

<...> Эффективное исключение метафизической философии требует утверждения двух дополнительных тезисов. Должно быть показано, что метафизические проблемы не могут найти решения в принципе, а не просто в том смысле, что мы не в состоянии решить их здесь и теперь. И кроме того, должно быть показано, что в принципе неразрешимые проблемы являются псевдопроблемами в том смысле, что они вообще представляют собой не реальные вопросы, а вербальные выражения, лишенные какого-либо ясного смысла.

Именно это намеревались продемонстрировать неопозитивисты Венского кружка и их единомышленники в 20-е гг. XX столетия, разрабатывая критерий осмысленности, так называемый принцип верификации, который эффективно исключил бы метафизические проблемы и утверждения из класса осмысленных проблем и утверждений.

<...> В «Материализме и эмпириокритицизме» (1909) Ленин утверждал, что феноменализм Маха и Авенариуса неизбежно ведет к идеализму и, стало быть, к фидеизму. Ведь если вещи сводятся к ощущениям или чувственным данным, они должны зависеть от сознания. И поскольку они едва ли могут зависеть просто от индивидуального человеческого сознания, они должны относиться к божественному сознанию.

Исторически феноменализм Маха и Авенариуса был частью той линии мысли, которая вылилась в неопозитивизм Венского кружка в 20-е гг. XX в. Вряд ли можно сказать, что она вела к возрождению идеализма, а тем более теизма. Из этого, однако, не следует, что точка зрения Ленина совершенно безосновательна. К примеру, поскольку Авенариус не собирался отрицать некоего существования вещей до появления человека, он заявлял, что ощущения могли бы существовать до сознаний как возможные ощущения. Однако если сведение вещей к ощущениям не приравнивается к утверждению, с которым не стал бы спорить даже самый решительный реалист, а именно к тому, что физические объекты в принципе могут быть ощущаемы при наличии какого-либо ощущающего субъекта, то становится непросто отвести заключение, подобное тому, какое делает Ленин.

<...> Несмотря на то, что Шопенгауэр все время поносит Фихте, Шеллинга и Гегеля, его система в некоторых важных отношениях несомненно принадлежит движению немецкого спекулятивного идеализма. Действительно, воля занимает место фихтевского Я, гегелевского логоса или идеи, а

различение феномена и ноумена и теория субъективной и феноменальной природы пространства, времени и причинности базируется на Канте. И вполне обоснованным будет охарактеризовать систему Шопенгауэра в качестве трансцендентального волюнтаристического идеализма.

<...> Если посмотреть на систему Шопенгауэра с более современных исторических позиций, мы можем увидеть в ней переходную стадию от идеалистического движения к более поздним учениям философии жизни. Очевидно, что, с одной стороны, эта система есть лишь она сама, а не какая-то «переходная стадия». Но это не исключает точки зрения, соотносящей данную систему с общим движением мысли и видящей ее в качестве моста между рационалистическим идеализмом и философией жизни в Германии и Франции.

<...> Фейербах сам утверждал, что главной темой его сочинений является религия и теология. Но этим утверждением он не хотел сказать, что верит в объективное существование Бога вне человеческого мышления. Он имел в виду, что его больше всего интересует прояснение реального значения и функции религии в человеческой жизни и в свете мышления в целом. Он не считал религию маловажным феноменом, неудачным примером предрассудка, о котором можно сказать, что было бы лучше, если бы он никогда не существовал, и что его действие состояло исключительно в сдерживании развития человека. Наоборот, религиозное сознание было для Фейербаха существенным этапом развития человеческого сознания в целом. В то же время он рассматривал идею Бога в качестве проекции идеала самого человека, а религию — как преходящую, пусть и важную, стадию в развитии человеческого сознания. Можно поэтому сказать, что он заменил теологию антропологией.

<...> С исторической точки зрения его философия обладает действительной значимостью. В общем, она составляет часть движения от теологической интерпретации мира к интерпретации, в которой центральное место занимает сам человек, рассматривающийся как социальное существо. Замена Фейербахом теологии антропологией есть явное признание этого. И до определенной степени он прав, считая гегельянство промежуточной станцией в ходе этой трансформации. В частности же, философия Фейербаха является этапом того движения, кульминацией которого оказался диалектический материализм и экономическая теория истории Маркса и Энгельса.

<...> Маркс ссылается на анализ Фейербахом религии как самоотчуждения человека и спрашивает, почему оно происходит. Почему человек создает иллюзорный мир сверхъестественного и проецирует в него свое собственное истинное Я? Ответ в том, что религия отражает или выражает искажение, возникающее в человеческом обществе. Политическая, социальная и экономическая жизнь человека не способна реализовать его подлинное Я, и

он создает иллюзорный мир религии, ища здесь свое счастье, так что религия есть опиум, который человек дает сам себе. В той мере, в какой религия не позволяет человеку искать счастья там, где его только и можно найти, она действительно заслуживает критики. Но критика религии имеет мало ценности, если она оторвана от политической и социальной критики, так как она нападает на действие, игнорируя причину. Кроме того, критика сама по себе в любом случае неадекватна. Мы не можем изменить общество, просто философствуя о нем. Мысль должна перетекать в действие, т.е. в социальную революцию. Ибо философская критика поднимает проблемы, которые могут быть решены только таким путем. Говоря языком Маркса, философия должна быть преодолена, и это преодоление является также ее реализацией (*Verwirklichung*). Она должна оставить уровень теории и проникнуть в массы. И когда она делает это, она уже больше не философия, но принимает вид социальной революции, которая должна быть делом самого угнетенного класса, а именно пролетариата.

<...> Но были и философы, пришедшие в философию из той или иной области эмпирической науки и убежденные, что научная картина мира требует завершения в метафизической рефлексии. Они не считали, что действенная система метафизики может быть выработана априори или безотносительно к нашему научному знанию. И на метафизические теории они обычно смотрели как на гипотетические и обладающие большей или меньшей степенью вероятности. Поэтому в их случае мы можем говорить об индуктивной метафизике.

Конечно, индуктивная метафизика имеет своих заметных представителей. Прежде всего, возможно, это Анри Бергсон. Но, вероятно, лишь немногие будут готовы утверждать, что немецкие индуктивные метафизики второй половины XIX столетия были на одном уровне с великими идеалистами. И одним из слабых мест индуктивной метафизики вообще является то, что она обычно оставляет неисследованными и неустановленными базисные принципы, на которых она основывается.

<...> С одной стороны, объяснение Кьеркегором точки зрения веры и энергичный протест против того, как спекулятивная философия, главным образом гегельянство, затемняет различие между Богом и человеком и рационализирует христианские догматы, превращая их в философски доказуемые выводы. В гегелевской системе «качественное различие между человеком и Богом пантеистически упраздняется». Эта система действительно открывает привлекательную перспективу «иллюзорной земли, которая может показаться глазу смертного более надежной, чем вера». Но этот мираж разрушает веру, и его претензия на то, чтобы представлять христианство, фиктивна. «Полная антисократичность современной философии состоит в том, что она хочет заставить себя и нас верить в то, что она и есть христианство».

Иными словами, Кьеркегор отказывается признать, что в этой жизни может быть более высокая точка зрения, чем позиция веры. Хвастливое превращение веры в спекулятивное знание — иллюзия.

<...> Кьеркегор был прежде всего и главным образом религиозным мыслителем. И хотя для его современников он во многом был гласом вопиющего в пустыне, его представление о христианской религии оказало мощное воздействие на влиятельные движения современной протестантской теологии.

<...> С другой стороны, можно представить себе возможность того, чтобы его сочинения вообще способствовали отходу людей от христианства. Вообразим, как человек говорит: «Да, я понимаю, о чем идет речь. Кьеркегор совершенно прав. Я и в самом деле не христианин. И, кстати говоря, не хочу им быть. Прыжки, страстное объятие объективных недостоверностей — это не для меня».

Не так уж удивительно поэтому, если в развитии современного экзистенциалистского движения мы обнаруживаем некоторые кьеркегоровские темы отделенными от их первоначального религиозного окружения и нашедшими применение в какой-нибудь атеистической системе. Известно, что так обстоит дело в философии Сартра. Конечно, у Карла Ясперса, который из всех философов, обычно классифицирующихся как экзистенциалисты, ближе всего Кьеркегору, религиозный контекст понятия существования во многом сохранен. Однако философия Сартра напоминает нам о том, что понятия подлинного существования, свободной самореализации и страха могут быть изъяты из этого контекста.

<...> Подлинным основателем феноменологического движения был, однако, не Brentano или Meinhong, а Эдмунд Гуссерль (1859–1938). После получения докторской степени по математике Гуссерль посещал лекции Brentano в Вене (1884—1886), и именно влияние Brentano подвигло его к тому, чтобы посвятить себя философии. Он стал профессором философии в Гёттингене, а впоследствии — во Фрейбурге, где одним из его учеников был Хайдеггер.

<...> В своих «Логических исследованиях» («logische Untersuchungen», 1900—1901) Гуссерль четко заявил, что логика несводима к психологии.

Логика имеет дело со сферой смысла, т.е. с тем, что имеется в виду (*gemeint*) или интендируется, а не с последовательностью реальных психических актов. Иными словами, мы должны проводить различие между сознанием как комплексом психических фактов, событий или переживаний (*Erlebnisse*) и предметами сознания, которые имеются в виду или интендируются. Последние «являются» сознанию или для сознания: в этом смысле они — феномены. Первые же не являются: они переживаются (*erlebt*)

или испытываются. Это, очевидно, не означает, что сами, психические акты не могут быть сведены к феноменам при помощи рефлексии; но в таком случае, рассматриваясь именно в качестве являющихся сознанию, они больше не представляют собой реальных психических актов.

<...> В чистой математике, к примеру, имеется созерцание сущности, дающее начало положениям, которые являются не эмпирическими обобщениями, а принадлежат другому роду, роду априорных положений. И феноменология в целом есть описательный анализ сущностей или идеальных структур. Может существовать, к примеру, феноменология ценностей. Но может быть и феноменологический анализ фундаментальных структур сознания, допуская, конечно, что эти структуры «сведены» к сущностям или *eide*.

Гуссерль настаивает на воздержании от суждений (так называемом *epoché*) относительно онтологического или экзистенциального статуса или соотношения объектов сознания. Утверждается, что посредством этого воздержания существование «заключается в скобки». Предположим, к примеру, что я захотел проделать феноменологический анализ эстетического опыта прекрасного. Я прекращаю все суждения о субъективности или объективности прекрасного в онтологическом смысле и направляю свое внимание исключительно на сущностную структуру эстетического опыта в качестве «являющегося» сознанию.

<...> Само по себе методологическое использование *epoché* не обрекает Гуссерля на идеализм. Говорить, что существование сознания является единственным существованием, которое нельзя отрицать или оспаривать, не обязательно означает говорить, что существует только сознание. Но фактически Гуссерль в дальнейшем переходит к идеализму, пытаясь вывести сознание из трансцендентального Я и делая реальность мира соотносительной сознанию. Ничто не может быть представлено, кроме как в качестве объекта сознания. Поэтому объект должен быть конституирован сознанием.

<...> Призыв к философии мыслить бытие (*das Sein*) представлен в современной немецкой мысли главным образом таким загадочным мыслителем, как Мартин Хайдеггер (1889—1976). Согласно Хайдеггеру вся западная философия забыла бытие и утонула в исследовании сущего. И идея бытия означала либо пустое и неопределенное понятие, получаемое путем отмысливания всех конкретных характеристик сущего, либо высшее бытие в иерархии сущего, а именно Бога. Бытие как бытие сущего, как то, что прикрито сущим и основывает дуальность субъекта и объекта, предполагающуюся при изучении сущего, игнорируется или забывается: оно остается скрытым, завуалированы М. Хайдеггер спрашивает поэтому о смысле бытия. Для него это не грамматический вопрос. Речь идет о требовании раскрыть бытие сущего.

<...> В поздних сочинениях Хайдеггера мы много слышим об открытости человека бытию и о необходимости ее сохранения, но едва ли можно сказать, что он преуспел в раскрытии бытия. Да он и не претендовал на то, что сделал это. По сути, хотя Хайдеггер заявляет, что мир в целом и философы в частности забыли бытие, он, кажется, не способен внятно объяснить, что именно они забыли или почему это забвение должно быть столь губительным, как он об этом говорит.

Высказывания Хайдеггера о бытии, сделанные вне рамок его экзистенциального анализа человека, настолько напоминают пророчества, что не могут быть причислены к науке о бытии.

Коллстон Ф. *От Фихте до Ницше*. – М., 2004. – С. 327–341, 349, 358, 363, 373–399, 403–491.

## Основные направления неклассической философии. Неклассическая философия и неклассическая наука первой половины XX века

Мишель Фуко (1926–1984)

### Вопросы и задания:

1. Чем, с точки зрения М. Фуко, принципиально отличается классическое мышление XVIII в. от социально-гуманитарного знания XIX – первой половины XX в.?
2. Как отличаются друг от друга классическая и современные эпистемы социально-гуманитарного знания в области теории познания?
3. Почему философию И. Канта можно считать одним из идейных источников современной эпистемы социального знания?
4. Чем отличается классическая и современная эпистемы в области антропологии?



Классический порядок распределял в непрерывном пространстве тождества и неколичественные различия, которые разъединяли и объединяли вещи; этот порядок властвовал безраздельно (но каждый раз в несколько иных формах и по несколько иным законам) над речью людей, таблицей естественных существ и обменом богатств. Начиная с XIX века История разворачивается во временном ряде аналогий, сближающих различные организованности друг с другом. Именно эта История последовательно диктует свои законы анализу производства, живым организмам и, наконец, лингвистическим группам. История *дает место* аналогичным организациям, тогда как Порядок открывает путь *последовательным* тождествам и различиям.

Несомненно, однако, что в Истории здесь не следует видеть собрание фактических последовательностей, как они могли бы быть составлены; это основной способ бытия эмпиричностей, исходя из которого они утверждают,

полагают и размещают себя в пространстве знания для возможного познания или возможных наук. Подобно тому как Порядок для классической мысли не был лишь видимой гармонией вещей, их слаженностью, их законосообразностью или же их установленной симметрией, но пространством их собственного бытия, тем, что еще до всякого действительного познания устанавливает вещи в пространстве знания, подобно этому История, начиная с XIX века, определяет то место рождения всего эмпирического, из которого, вне всякой установленной хронологии, оно черпает свое собственное бытие. Несомненно, что именно поэтому История так рано раздваивается, в непреодолимой двусмысленности, на эмпирическую науку о событиях и коренной способ бытия, предписывающий судьбу и всем вообще эмпирическим существам, и нам самим во всей нашей специфике.

<...> Таким образом, это немного загадочное глубинное событие, которое произошло в конце XVIII века во всех трех областях, единым движением произведя во всех один и тот же разрыв, можно теперь определить в его единстве, лежащем в основе его различных форм. Мы видим, сколь поверхностно было бы искать это единство в прогрессе рациональности или открытии новой темы в культуре. Дело не в том, что в последние годы XVIII века сложные явления биологии, истории языков или промышленного производства стали подчиняться новым формам рационального анализа, которые дотоле были им чужды; не в том, что под «влиянием» неведомо какого зарождающегося романтизма вдруг пробудился интерес к сложным формам жизни, истории и общества; дело не в том, что во всех этих проблемах мы отходим от рационализма, подчиненного механической модели, правилам анализа и законам рассудка. Конечно, все это — перемены и сдвиги культурных интересов, перетасовки мнений и суждений, возникновение новых форм в научной речи, первые морщины на просветленном лице знания — было, но лишь как поверхностное изменение. В более глубоком смысле на том уровне, где познание укореняется в своей позитивности, событие это касается не рассматриваемых, анализируемых и объясняемых сознанием объектов и даже не способа их познания и рационализации, но отношения представления к тому, что в нем дается. У Адама Смита, у первых филологов, у Жюлье, Вик д'Азира или Ламарка произошел именно этот небольшой, но чрезвычайно существенный сдвиг, который опрокинул всю западную мысль: представление потеряло способность обосновывать, исходя из самого себя, в своем собственном развертывании и игре самоудвоения, те связи, которые могли бы соединить его различные элементы воедино. Никакое сочленение или расчленение, никакой анализ тождеств и различий не способен отныне обосновать взаимосвязь представлений, а сам порядок, сама таблица, в которой он пространственно локализуется, те соседства, которые он определяет,

последовательности, которые он санкционирует, а также всевозможные переходы от одной точки его поверхности к другой — все это уже не способно связать между собою представления или их элементы. Условие всех этих связей помещается теперь вне представления, по ту сторону непосредственной видимости, в некоем закулисном мире, который глубже и шире, чем оно само. Для того чтобы достичь той точки, где воссоединяются видимые формы всего существующего — структура всего живого, стоимость богатств, синтаксис слов, — приходится устремляться к той вершине, к той необходимой, не недоступной точке, которая уходит за пределы нашего взгляда в самую глубину вещей.

<...> Идеология простирала свою рефлексию на все поле познания — от первоначальных впечатлений и до политической экономии, включая логику, арифметику, науки о природе и грамматику; она стремилась охватить в форме представления все то, что постоянно создавалось и воссоздавалось вне ее.

<...> В противоположность Идеологии кантовская критика означает, напротив, порог современной эпохи, она вопрошает представление, исходя уже не из бесконечного движения, которое строит из простейших элементов все возможные их комбинации, но исходя из его законных границ. Таким образом, она впервые санкционирует важное событие европейской культуры конца XVIII века: уход знания и мысли за пределы пространства представления. Оно оспаривается в самой своей основе, в своем первоначале, в своих границах; безграничное поле представления, которое установила классическая мысль и которое Идеология стремилась шаг за шагом обойти с помощью научной дискуссии, обернулось теперь метафизикой — но такой метафизикой, которая никогда не вышла бы за свои собственные рамки, которая выступала бы в качестве неискнутого догматизма, которая никогда не ставила бы прямо вопроса о своих правах. В этом смысле Критика выделяет то метафизическое измерение, с которым философия XVIII века стремилась покончить простым анализом представления. В это же время, однако, она открывает возможность другой метафизики, цель которой — вопрошание всего того, что лежит за пределами всякого представления и является его источником и первоначалом; именно она сделала возможными те философии Жизни, Воли, Слова, которые XIX век развернул, следуя по стопам «Критики».

<...> Когда естественная история становится биологией, анализ богатств — экономией, размышление о языке, что важнее всего, превращается в филологию, а классическая *дискурсия*, в которой находили свое общее место бытие и представление, исчезает вовсе, тогда в глубине этого археологического изменения появляется человек в его двусмысленном положении познаваемого объекта и познающего субъекта; разом и властитель и подданный, наблюдатель и наблюдаемый, он возникает в том самом предуказанном ему в «Менинах»

королевском месте, где его реальное присутствие столь долго было невозможно.

<...> Человек в своем собственном бытии, со своей способностью образовывать представления возникает во впадине, оставленной живыми существами, предметами обмена и словами, когда, покинув представление, которое доселе было их исконным местом, они отступают в глубину вещей, замыкаются на самих себя по законам жизни, производства, языка. Посреди них, замкнутый в образованном ими круге, и намечается — более того, требуется — человек, поскольку именно человек говорит, поскольку именно он определяет свое место среди других животных (причем место не только особое, но даже господствующее над совокупностью, которую они образуют: даже если человек и не венец эволюции, то он крайняя точка длинного эволюционного ряда), поскольку, наконец, само отношение потребностей человека и средств их удовлетворения непременно требует, чтобы он сам был основой и средством всякого производства. Однако это гордое слово имеет и другой смысл. В известной мере человек подчинен труду, жизни и языку: ими определяется его конкретное существование, добраться до него можно лишь через посредство его слов, его организма, производимых им предметов, будто прежде всего в них (быть может, только в них) и содержится истина. При этом сам человек, который мыслит, предстает собственному взгляду лишь в облике существа, которое в толще подосновы, в неустранимой изначальности выступает как живой организм, как средство производства, как носитель слов, предшествующих ему.

*Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — М., 1977. — С. 293–294, 316–322, 342–344, 402–404.*

## Николай Орбел

### **Вопросы и задания:**

1. В чем заключается противоречивость философии Ницше? Почему эта философия являлась идеологией так называемых консервативных революций XX в.?
2. Кто такой сверхчеловек?
3. В чем заключается значение духовного наследия Ницше для будущего развития философии?



...Сам Ницше дал основания для того, чтобы нацизм объявил его своим идейным спонсором. Он самым категорическим и тревожащим образом превозносил войну и насилие. Безоговорочно ненавидел демократию, христианство, социализм, феминизм. С беспримерной страстью и

аргументацией развенчивал все «добрые чувства» — сострадание, смирение, жертвенность — и громогласно провозгласил себя глашатаем философии зла.

<...> Так, Деррида отмечает: «... Нет ничего совершенно случайного в том факте, что единственной политикой, которая на деле размахивала им как главным, официальным стягом, была политика нацистская. Тем самым я не говорю, что эта «ницшеанская» политика остается навсегда единственно возможной, ни что она соответствует прочтению наследия, — ни даже, что те, на кого здесь не было ссылок, прочли его лучше. Нет. Будущее Ницше-текста не закрыто. Но если в еще открытых контурах какой-либо эпохи единственная так называемая, так себя называющая ницшеанская политика оказывается нацистской, это обязательно значимо и должно быть допрошено во всех своих значениях».

<...> Неудивительно, что для поколений, участвовавших во Второй мировой войне по обе стороны линии фронта, Ницше представлялся вполне нацистским философом, а «Майн Кампф» — адаптированной для массы агитационной выжимкой «высоколобого» ницшеанства. «Гитлер — это толпа, прочитавшая Ницше» — таково было общее мнение эпохи.

<...> В самом деле, Ницше не был ни германским националистом, ни социалистом, ни расистом. Доживи он до прихода Гитлера к власти, то вполне мог оказаться в Бухенвальде по причине своих антипатриотических взглядов. Пожалуй, именно в вопросе о государстве радикальней всего расходятся ницшеанство, для которого государство — «холодное чудовище», и фашизм, устами Бенито Муссолини возвещающий: «...Для фашиста все — в государстве, и ничто человеческое или духовное не существует и тем более не имеет ценности вне государства. В этом смысле фашизм тоталитарен и фашистское государство как синтез и единство всех ценностей истолковывает и развивает всю народную жизнь».

<...> Ницше первым провидчески предсказал, что тоталитаризм XX века (как в сталинской, так и в фашистской версиях) явится чудовищным взрывом ressentimentа наиболее обездоленных масс, которые восстанут против всей тысячелетней системы ценностей, запретов и институтов, освящающих их угнетенное и подчиненное состояние. Пророческий дар этого мыслителя поражает; пройдет едва полтора десятилетия после его смерти, как история начнет точно следовать его прозрениям!

<...> Ницшеанская критика морали сострадания тем не менее справедлива, потому что понятие сострадания подспудно оправдывает, санкционирует негативное состояние бессилия человека, к которому испытывают сострадание. То есть речь не идет о том, что жалкое состояние, которому сострадают, необходимо изменить; наоборот, это состояние,

включенное, как это имеет место у Шопенгауэра, в мораль в качестве ее основы, гипостазируется и рассматривается как вечное.

<...> Как ни неприятно это звучит для либерал-демократов, приходится тем не менее признать, что Ницше, безусловно, выступил как подстрекатель масс, толкнувший их (пусть и, как мы увидим дальше, против своей воли, но вполне осознавая это) к восстанию. Это восстание было воспринято многими левыми и правыми интеллектуалами как проект свободы, а сам Ницше — как его идейный спонсор, как глашатай революционных движений XX в.

<...> Демократия, как ложное — по Ницше — средство лечения ressentимента, всегда будет чревата тоталитаризмом. Именно это отрицание массовой демократии помешало увидеть антифашизм ницшеанства, воспринимающего фашизм как доведенную до пределов демократию, как ее высшую стадию.

<...> Социальная революция, согласно Ницше, — совершенно бессмысленна, ибо лишь по видимости пытается решить проблему ressentимента. На самом же деле она лишь вводит в заблуждение, поскольку проблема лежит в иной плоскости: в плоскости духовного усиления «группы одиночек».

<...> Но — кто же он, ницшеанский сверхчеловек? Фюрер и дуче? Железные дивизии штурмовиков, огненным смерчем прошедшие по Европе? Команды СС, безжалостно сжигавшие миллионы евреев в газовых камерах? Послушаем Заратустру: сверхчеловек — тот, чья воля к могуществу полностью очистилась от ressentимента и духа мщениия. Это тот, кто могуч духом и волей настолько, чтобы не мстить. Как радикально отличается ницшеанский сверхчеловек от тоталитарных масс, одержимых духом мести, будь то классовая или национальная! И как радикально отличается Ницше-философ освобождения и сверхчеловека от Ницше-идеолога «Вафен СС»!

Центральный пункт ницшеанской революции — освобождение и возвышение индивида, воссоединение его с природой, завоевание им максимальной способности к творчеству и одариванию. В отличие от национал-социализма и раннего коммунизма, цель Ницше — не растворение индивида в безликой массе, а демассификация индивида, развитие всех его способностей до уровня сверхчеловека. Но он лишь на первый взгляд рупор и «возгонщик» индивидуалистических тенденций. Его форсирование индивидуализма имеет более высокую и тяжкую цель — преодоление индивидуализма. Но не через регрессию на уровень стада за счет нивелировки и деградации индивида. А, напротив, преодоление индивидуализма путем максимального личностного роста человека. Задача Ницше в том, чтобы человек вырос до масштабов Космоса. Вот его антропологическая революция. Вот его проект будущего. Никак не меньше!

<...> Ницшеанское понятие ресентимента, марксистская категория отчуждения и фрейдистская концепция невроза обозначают разные модусы состояния утраты человеком собственной сущности. По-видимому, будущее социальной теории связано с интеграцией воедино этих трех концепций.

<...> Ницше решительно и бесповоротно отвергает предательство, трусость, любую низость. Его главный вопрос, обращенный к человеческой породе: «Можно ли сделать людей благородными?». Благородство по Ницше — это доблесть, храбрость, независимость, честность, верность. Все это качества, мало востребованные в «самую вульгарную эпоху» рыночных отношений. Сегодня очевидно: Ницше и поздний капитализм — вещи абсолютно несовместные. Не свидетельствуют ли поэтому настойчивые попытки фагоцитоза ницшеанства либерализмом о тайном страхе за судьбы капитализма, над которым вновь нависает тень вечно возвращающегося Ницше?

<...> Сегодня очевидно, что большая «мирная» эпоха, начавшаяся после II Мировой войны и разгрома III Рейха, подходит к своему завершению. Все это время Ницше как бы пребывал в подполье истории. О нем мало вспоминали, он скромканно присутствовал в университетских курсах, пылился на книжных полках провинциальных магазинов, едва заметно тлел в культурном гетто. Более или менее напряженно он жил лишь в сознании горстки отборных, как правило, не очень успешных, но всегда малочисленных маргинальных интеллектуалов, враждующих с господствующей культурой.

Но сегодня история подходит к крутому повороту, чреватому невиданными прежде катастрофами. Ибо внутренний потенциал напряжений, агрессивности и конфликтов, присущих человечеству, никуда не исчез. Напротив, он стремительно возрастает. В недрах нашей эпохи вновь слышен тектонический танец плит, раскалывающий основы цивилизации, и в возникающих раздвигах закручивается тайфун чудовищной силы. Когда же он вырвется наружу и социальные ураганы вновь охватят планету, тогда Ницше выйдет из подполья, и нам придется дать этому тайфуну его имя.

<...> Сегодня линия фронта между будущим и современностью пролегает по водоразделу между ницшеанством и нигилистическим позитивизмом, между дионисовской политикой новых перспектив жизни и аполлоновским морально-властным комплексом позднего капитализма, стремящегося увековечить наличный порядок вещей. Взрывной потенциал ницшеанства к XXI веку вновь приближается к критической массе. В самой структуре ницшевской мысли изначально заложена неискоренимая непримиримость к любой действительности, препятствующей становлению сверхчеловека, свободного творца. «Воля к власти» — это настезь распахнутая дверь нашей планеты,

через которую рвутся космические ветра, разгоняя протухший спертый воздух, превративший нас в бледных и чахлых «последних людей».

*Орбел Н. Esse liber. Опыт ницшеанской апологии // Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. – М., 2005. – С. 622–637, 640, 643–646, 652, 684, 704–714, 733–734.*

## 8.5. Марксизм как проект модерна

### Карл Маркс (1818–1883) и Фридрих Энгельс (1820–1895)

#### **Вопросы и задания:**

1. Что такое материалистическое понимание истории? Что, с точки зрения К. Маркса и Ф. Энгельса, отличает их собственное понимание истории от предшествующих концепций исторического развития?
2. Как осуществляется исторический процесс?
3. Что такое общественно-экономические формации? Какими характерными чертами они отличаются? Как происходит смена общественно-экономических формаций?
4. Что такое базис и надстройка общественно-экономических формаций? Как они взаимосвязаны в процессе развития общества?
5. Как осуществляется общественный прогресс в антагонистических общественно-экономических формациях?
6. Что такое коммунистическая общественно-экономическая формация?



Итак, это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения — т.е. гражданское общество на его различных ступенях — как основу всей истории ; затем необходимо изобразить деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т.д. и т.д., и проследить процесс их возникновения на этой основе, благодаря чему, конечно, можно будет изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие между его различными сторонами). Это понимание истории, в отличие от идеалистического, не разыскивает в каждой эпохе ту или иную категорию, а остается все время на *почве* действительной истории, объясняет не практику из идей, а идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит также к тому выводу, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, (не растворением их в «самосознании» или превращением их в «привидения», «призраки», «причуды» и т.д., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из

которых произошел весь этот идеалистический вздор,— что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и прочей теории. Эта концепция показывает, что история не растворяется в «самосознании», как «дух от духа», но что каждая ее ступень застаёт в наличии определенный материальный результат, определенную сумму производительных сил, исторически создавшееся отношение людей к природе и друг к другу застаёт передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколением массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его собственные условия жизни и придают ему определенное развитие, особый характер. Эта концепция показывает, таким образом, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства.

<...> Все прежнее понимание истории или совершенно игнорировало ...действительную основу истории, или же рассматривало ее лишь как побочный фактор, лишенный какой бы то ни было связи с историческим процессом. При таком подходе историю всегда должны были писать, руководствуясь каким-то лежащим вне ее масштабом; действительное производство жизни представлялось чем-то доисторическим, аисторическое — чем-то оторванным от обыденной жизни, чем-то стоящим вне мира и над миром. Этим самым из истории исключается отношение людей к природе, в результате чего создается противоположность между природой и историей. Эта концепция могла видеть в истории поэтому только громкие политические деяния и религиозную, вообще теоретическую, борьбу, и каждый раз при изображении той или другой исторической эпохи она вынуждена была *разделять иллюзии этой эпохи*.

<...> Общий результат, к которому я пришел и который послужил затем руководящей нитью в моих дальнейших исследованиях, может быть кратко сформулирован следующим образом. В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими

производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче — от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления.

<...> В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Буржуазные производственные отношения являются последней антагонистической формой общественного процесса производства, антагонистической не в смысле индивидуального антагонизма, а в смысле антагонизма, вырастающего из общественных условий жизни индивидуумов; но развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают вместе с тем материальные условия для разрешения этого антагонизма. Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества.

<...> Каковы бы ни были общественные формы производства, рабочие и средства производства всегда остаются его факторами. Но находясь в состоянии отделения друг от друга, и те и другие являются его факторами лишь в возможности. Для того чтобы вообще производить, они должны соединиться. Тот особый характер и способ, каким осуществляется это соединение, отличает различные экономические эпохи общественного строя.

Такую же важность, какую строение останков костей имеет для изучения организации исчезнувших животных видов, останки средств труда имеют для изучения исчезнувших общественно-экономических формаций. Экономические эпохи различаются не тем, что производится, а тем, как производится, какими средствами труда. Средства труда не только мерило развития человеческой рабочей силы, но и показатель тех общественных отношений, при которых совершается труд.

<...> Та форма, в которой <...> прибавочный труд выжимается из непосредственного производителя, из рабочего, отличает экономические формации общества, например общество, основанное на рабстве, от общества наемного труда.

<...> Я определяю Ваше первое основное положение так: согласно, материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом *в конечном счете* является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркса большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является *будто единственно* определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую, абстрактную, бессмысленную фразу. Экономическое положение — это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно *форму* ее различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и ее результаты — государственный строй, установленный победившим классом после выигранного сражения, и т.п., правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм. Существует взаимодействие всех этих моментов, в котором экономическое движение как необходимое в конечном счете прокладывает себе дорогу сквозь бесконечное множество случайностей (то есть вещей и событий, внутренняя связь которых настолько отдалена или настолько трудно доказуема, что мы можем пренебречь ею, считать, что ее не существует). В противном случае применять теорию к любому историческому периоду было бы легче, чем решать простое уравнение первой степени.

<...> Низкая алчность была движущей силой цивилизации с ее первого до сегодняшнего дня; богатство, еще раз богатство и трижды богатство, богатство не общества, а вот этого отдельного жалкого индивида было ее единственной, определяющей целью. Если при этом в недрах этого общества все более развивалась наука и повторялись периоды высшего расцвета искусства, то только потому, что без этого невозможны были бы все достижения нашего времени в области накопления богатства.

Так как основой цивилизации служит эксплуатация одного класса другим, то все ее развитие совершается в постоянном противоречии. Всякий шаг вперед в производстве означает одновременно шаг назад в положении угнетенного класса, то есть огромного большинства. Всякое благо для одних необходимо является злом для других, всякое новое освобождение одного класса новым угнетением для другого. Наиболее ярким примером этого является введение машин, последствия которого теперь общеизвестны. И если у варваров, как мы видели, едва можно было отличить права от обязанностей, то цивилизация даже круглому дураку разъясняет различие и противоположность между ними, предоставляя одному классу почти все права и взваливая на другой почти все обязанности.

<...> В обществе, основанном на началах коллективизма, на общем владении средствами производства, производители не обменивают своих продуктов; столь же мало труд, затраченный на производство продуктов, проявляется здесь как *стоимость* этих продуктов, как некое присущее им вещественное свойство, потому что теперь, в противоположность капиталистическому обществу, индивидуальный труд уже не окольным путем, а непосредственно существует как составная часть совокупного труда. Выражением «трудовой доход», неприемлемое и в настоящее время из-за своей двусмысленности, теряет таким образом всякий смысл.

Мы имеем здесь дело не с таким коммунистическим обществом, которое *развилось* на своей собственной основе, а, напротив, с таким, которое только что *выходит* как раз из капиталистического общества и которое поэтому во всех отношениях, в экономическом, нравственном и умственном, сохраняет еще родимые пятна старого общества, из недр которого оно вышло.

<...> Здесь, очевидно, господствует тот же принцип, который регулирует обмен товаров, поскольку последний есть обмен равных стоимостей. Содержание и форма здесь изменились, потому что при изменившихся обстоятельствах никто не может дать ничего, кроме своего труда, и потому что, с другой стороны, в собственность отдельных лиц не может перейти ничто, кроме индивидуальных предметов потребления. Но что касается распределения последних между отдельными производителями, то здесь господствует тот же принцип, что и при обмене товарными эквивалентами: известное количество труда в одной форме обменивается на равное количество труда в другой.

Поэтому *равное право* здесь по принципу все еще является *правом буржуазным*, хотя принцип и практика здесь уже не противоречат друг другу, тогда как при товарообмене обмен эквивалентами существует лишь *в среднем*, а не в каждом отдельном случае.

<...> Поэтому оно по своему содержанию есть право неравенства, как всякое право. По своей природе право может состоять лишь в применении

равной меры; но неравные индивиды (а они не были бы различными индивидами, если бы не были неравными) могут быть измеряемы одной и (той же мерой лишь постольку, поскольку их рассматривают под одним углом зрения, берут только с одной *определенной* стороны, как в данном, например, случае, где их рассматривают *только как рабочих* и ничего более в них не видят, отвлекаются от всего остального. Далее: один рабочий женат, другой нет, у одного больше детей, у другого меньше, и так далее. При равном труде и, следовательно, при равном участии в общественном потребительном фонде один получит на самом деле больше, чем другой, окажется богаче другого и тому подобное. Чтобы избежать всего этого, право, вместо того чтобы быть равным, должно бы быть неравным.

Но эти недостатки неизбежны в первой фазе коммунистического общества, в том его виде, как оно выходит после долгих мук родов из капиталистического общества. Право никогда не может быть выше, чем экономический строй и обновленное им культурное развитие общества.

На высшей фазе коммунистического общества, после того как исчезнет порабощающее человека подчинение его разделению труда; когда исчезнет вместе с этим противоположность умственного и физического труда; когда труд перестанет быть только средством для жизни, а станет сам первой потребностью жизни; когда вместе с всесторонним развитием индивидов вырастут и производительные силы и все источники общественного богатства польются полным потоком, лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазной права, и общество сможет написать на своем знамени: Каждый по способностям, каждому по потребностям!

Так называемое «социалистическое общество» не является, по моему мнению, какой-то раз навсегда данной вещью, а как и всякий другой общественный строй его следует рассматривать как подверженное постоянным изменениям и преобразованиям. Решающее его отличие от нынешнего строя состоит, конечно, в организации производства на основе общей собственности сначала отдельной нации на все средства производства.

*Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В.И. О диалектическом и историческом материализме. – М., 1984. – С. 280–283, 287, 356, 361, 385–387, 416–417, 421, 423, 425–426, 610–611.*

### **Эвальд Васильевич Ильёнков (1924–1979)**

#### **Вопросы и задания:**

1. Почему марксизм является порождением западной культуры?
2. Каковы основные вехи развития социальной философии марксизма?
3. Чем отличаются идеи Маркса о «реальном гуманизме» от «грубого коммунизма»?

4. В чем заключается справедливость западной критики «реального социализма» и почему она диалектически превращается в критику капитализма?



Я вполне согласен с утверждением, из которого исходи ли авторы проспекта данного симпозиума. А именно: Маркс — такой же «сын Запада», как Платон и Аристотель, как Декарт и Спиноза, как Руссо или Гегель, как Гёте или Бетховен. Иными словами, система идей, именуемая «марксизмом», — это, естественно, созревший результат развития традиций «западной культуры», или, если быть совсем точным, — западноевропейской цивилизации.

<...> Стало быть, отказ «западной культуры» от Маркса — это отказ ее от известных — на наш взгляд — лучших, передовых традиций своего собственного прошлого.

<...> Россия, где в силу сложившихся обстоятельств марксизм впервые утвердился в качестве официально узаконенной идеологии, была интегральной частью «западного мира», и революция 1917 года была вынуждена решать типично «западную» проблему. Именно поэтому ее теоретиком и лидером оказался Ленин — такой же «сын Запада», как и Маркс.

Политические противники Ленина совсем не случайно упрекали его именно в упрямом «западничестве», в противоестественном стремлении насадить на русской почве якобы чуждые ей — «немецкие» — идеи. Наиболее грубые и злобные из них прямо называли его «германским диверсантом» и «агентом Вильгельма». Для них что Маркс, что Вильгельм — одинаково были «немцами».

Так что пытаться объяснять торжество идей Маркса в России 1917 года специфическими особенностями «восточной психики» — значит попросту выдавать черное за белое.

За эти «специфические особенности» и так называемые «традиции» русского духа цеплялись как раз противники марксизма, а «отсталость» экономического и культурного развития не только не способствовала утверждению идей марксизма на русской почве, но, как раз наоборот, была той наиболее косной силой, которая всячески этому сопротивлялась. С отсталостью была связана не «легкость», а, наоборот, трудность реализации этих идей — как в сознании, так и в экономике.

Победа идей Маркса в России была прямым следствием того факта, что Россия — при всей ее отсталости — была втянута в орбиту наиболее острых противоречий мира частной собственности. Именно мир частной собственности превратил тогда Россию, находившуюся на географической «периферии» западного мира, в центр и средоточие всех имманентных антиномий этого мира. Они-то и вызвали революционный взрыв.

<...> Что вся «западная культура», развивалась и расцвела на почве «частной собственности» — это исторически достоверный факт. «Декларация прав человека и гражданина 1789 года» и «Декларация независимости» Джефферсона, юридически зафиксировавшие эту форму собственности как основной принцип всего законодательства, были величайшими документами революционного значения. Они освобождали от оков сословно-бюрократической регламентации колоссальные ресурсы человеческих способностей и создавали более широкие рамки для личной инициативы. В этом смысле вся материально-техническая и научно-теоретическая культура Европы и Северной Америки обязана своим существованием частной собственности, как своему условию *sine qua non*. Этого не отрицал и не отрицает ни один здравомыслящий марксист. Напротив, теория марксизма всегда по справедливости оценивала исторически прогрессивную роль частной собственности, подчеркивая ее преимущества по сравнению с добуржуазными, сословно-феодальными формами организации человеческой жизнедеятельности.

И Маркс, и Энгельс начинали свою биографию именно в качестве наиболее радикальных теоретиков буржуазной демократии, в качестве наиболее решительных защитников принципа «частной собственности», которая сливалась тогда и в их глазах с принципом полной и безоговорочной свободы личной инициативы.

В качестве лидера революционной демократии Маркс, естественно, выступал против идей «обобществления собственности». «*Rheinische Zeitung*», которая не признает даже *теоретической реальности* за коммунистическими идеями в их теперешней форме, а следовательно, еще менее может желать их *практического осуществления* или же хотя бы считать его возможным, — «*Rheinische Zeitung*» подвергнет эти идеи основательной критике».

<...> Для позиции Маркса чрезвычайно характерно здесь следующее признание: «Мы твердо убеждены, что по-настоящему *опасны не практические опыты, а теоретическое обоснование коммунистических идей*; ведь на практические опыты, если они будут *массовыми*, могут ответить *пушками* как только они станут опасными; *идеи же*, которые овладевают нашей мыслью, подчиняют себе наши убеждения и к которым разум приковывает нашу совесть, — это узы, из которых нельзя вырваться, не разорвав своего сердца, это демоны, которых человек может победить, лишь подчинившись им».

С идеями вообще нельзя расправиться ни пушками, ни бранными словами, с другой же стороны, неудачные практические опыты реализации идей еще вовсе не довод против самих этих идей. И если вам какие-то идеи не нравятся, то вы должны проанализировать ту реальную почву, на которой эти идеи возникают и распространяются, т.е. найти теоретическое разрешение той

реальной коллизии, того реального конфликта, внутри которого они возникают. Покажите, каким образом можно удовлетворить ту напряженную социальную потребность, которая высказывает себя в виде этих идей. Тогда — и не раньше — исчезнут и антипатичные вам идеи...

<...> Итак, именно критика коммунистических идей — поскольку она мыслилась Марксом как серьезно-теоретическая, а не как демагогически-идеологическая критика — оборачивалась критикой тех реальных условий жизни, внутри которых возникают и распространяются эти идеи.

Марксу с самого начала — даже тогда, когда эти идеи были ему антипатичны, — был чужд взгляд, согласно которому широкое распространение тех или иных идей можно объяснить деятельностью злоумышленников-агитаторов. Маркс считал — и я думаю, что это остается справедливым и по сей день, — что сочувствие и распространение получают лишь такие идеи, которые согласуются с реальными — независимо от этих идей вызревшими — социальными потребностями более или менее широких категорий населения. В противном случае самая красивая и заманчивая идея в сознание масс доступа не найдет, они останутся к ней глухи.

Именно поэтому факт распространения коммунистических идей во Франции и Англии Маркс и расценивает как симптом реальной коллизии, назревающей в недрах социального организма Франции и Англии, т.е. в тех именно странах, где частная собственность получила максимальную свободу развития всех своих возможностей, там, где с частной собственности были сняты все ограничения.

Поэтому именно «коммунизм» и рассматривается молодым Марксом как идейное течение, рождаемое движением самой «частной собственности». Поэтому до конца доведенная критика коммунизма и оборачивается критикой частной собственности, как «земной основы» коммунистических идей...

<...> Поэтому-то Маркс и принимает коммунистические идеи как необходимый феномен движения самой частной собственности, несмотря на то что эти идеи по-прежнему остаются для него неприемлемыми со стороны «положительной программы», в них выраженной.

<...> «Грубый и непродуманный» коммунизм, т.е. движение, возникающее совершенно стихийно и независимо от каких бы то ни было теорий и не освещенное светом теории, и есть это прагматически нацеленное на ближайшую, ситуативно диктуемую ему задачу, умонастроение. Оно вызвано совершенно стихийной силой давления «отчуждения», нагнетаемого движением частной собственности.

Но этот «грубый коммунизм», верно осознающий свою ближайшую цель — отрицание частной собственности, сочетается с иллюзией, будто бы эта

чисто негативная акция и есть «позитивное разрешение» всех проблем современной цивилизации.

Попросту говоря, эта иллюзия заключается в представлении, будто чисто формальное превращение материального и духовного богатства, находящегося в собственности частных лиц («собственников»), в «общественную собственность», в «собственность всего общества», уже автоматически снимает и «отчуждение», что в этом «суть коммунизма».

(Эта иллюзия, естественно, может воспроизводиться нынче в головах непосредственных участников социалистических революций.)

Согласно же Марксу, формально-юридическое «обобществление собственности», учреждаемое политической революцией, есть всего-навсего первый (хотя и необходимо первый) шаг, есть лишь первый этап действительного «обобществления». Он создает лишь формальные — юридические и политические — условия *sine qua non* реального «присвоения человеком отчужденного от него богатства».

Подлинная же задача, составляющая «суть» марксизма, только тут и встает перед ним во весь свой рост, во всем своем объеме, хотя на первом этапе эта задача может вообще ясно не осознаваться. Эта задача — действительное освоение *каждым индивидом* всего накопленного в рамках «частной собственности» (т.е. «отчужденного от него») богатства.

При этом «богатство», которое тут имеется в виду, — это не совокупность «вещей» (материальных ценностей), находящихся в формальном владении, а богатство тех деятельных способностей, которые в этих вещах «овеществлены», «опредмечены», а в условиях частной собственности — «отчуждены».

Превратить «частную собственность» в собственность «всего общества» — это значит превратить ее в реальную собственность *каждого индивида, каждого члена* этого общества, ибо в противном случае «общество» рассматривается еще как нечто абстрактное, как нечто отличное от реальной совокупности всех составляющих его индивидов.

В этом и заключается подлинное отличие теоретического коммунизма Маркса (и вовсе не только «молодого», а и «старого») от того «грубого и непродуманного» коммунизма, который полагает, что коммунизм исчерпывается превращением частной собственности в собственность «общества как такового», т.е. безличного организма, противостоящего каждому из составляющих его индивидов и олицетворенного в «государстве».

<...> Дело в том, что такие — всесторонне развитые — индивиды способны на деле осуществить организацию самоуправления и не будут нуждаться в управлении собой «сверху» — со стороны особого, противостоящего им государственного аппарата. С другой же стороны, только

такие индивиды будут выведены из-под контроля слепых и стихийных сил рынка, рыночной формы взаимоотношений между человеком и человеком, чего не в состоянии обеспечить мир частной, тем более частнокапиталистической собственности.

<...> Да, это, к сожалению, факт, что даже и в среде «руководящих индивидов» — в среде работников аппарата управления общественными делами — и при социализме могут возникать и возникают бюрократические тенденции. Да, может быть, и бывает, что индивиды, волею судеб исполняющие руководящую роль в аппарате социалистической государственности, начинают мнить себя «элитой», а соответствующие им теоретики их в этом мнении укрепляют, и потому начинают рассматривать вверенное им ведомство как свою *частную собственность*. Эдаких удельных князей, весьма склонных к старинной — еще докапиталистической — болезни «местничества», мы, к сожалению, знаем. Эти удельные князья и питают, как правило, склонность к «экспериментам, понятным лишь для самой элиты». Иногда к очень храбрым экспериментам, «непонятым не только для широких масс, но даже и для большинства современников».

<...> Адам Шафф полагает, будто «массы» не понимают и не приемлют некоторых храбрых «экспериментов» исключительно в силу своей неразвитости и невежества.

А не потому ли эти «массы» не видят в некоторых чересчур «новаторских» «экспериментах» никакого смысла, что эти «эксперименты» ни в какой степени и ни в какой мере не удовлетворяют назревших и наболевших «массовых потребностей», «массовых запросов»? А удовлетворяют только запросы и потребности самой «элиты»? Не потому ли «массы» остаются к этим экспериментам равнодушными и непонятливыми?

Мы все-таки по старинке думаем, что «массы» поймут и примут любой самый смелый «эксперимент», ежели эксперимент направлен на удовлетворение самых широких и наболевших массовых запросов и потребностей.

А «эксперименты, понятные лишь самой элите» и смысл коих недоступен массам и даже «большинству современников», вовсе не кажутся нам столбовой дорогой развития социалистической культуры. Ни в области искусства, ни в области экономики, ни в области политики. И пусть уж Адам Шафф не обижается на нас, если мы никак не можем усмотреть особой «левизны» и особой «прогрессивности» в тех требованиях, которые он выдвигает. Слишком много мы испытали на своей шкуре храбрых «экспериментов», «понятных лишь для самой элиты», чтобы желать еще и новых, еще более храбрых.

<...> В какой мере западная критика коммунизма, понятая в ее справедливом содержании, оборачивается против самого Запада и его традиций, т.е. имплицитно оказывается самокритикой?

— Это весьма интересный вопрос. Я думаю, что если такая критика имеет в виду те эмпирические явления внутри современного коммунистического мира, которые подлежат осуждению и преодолению также и с точки зрения марксистской теории (а только такую критику мы и согласны считать справедливой), то она неизбежно возвращается рикошетом, как бумеранг, в адрес «западной культуры», в принцип «частной собственности».

Дело в том, что такая критика, как правило, направляется не на принципы коммунизма, которых она совершенно не касается, а прежде всего на те явления, которые в составе современного коммунизма представляют собой не преодоленное еще «наследие» мира отчуждения, мира частной собственности, — на те черты «грубого и непродуманного коммунизма», который только что рождается из мира частной собственности и потому носит еще на себе следы своего рождения.

<...> Это рассуждение можно и обернуть: коммунистическая критика «Запада» имеет в виду не только «Запад», но и те еще не преодоленные им феномены мира «частной собственности» внутри своей собственной структуры, которые находятся в процессе исчезновения, но еще, к сожалению, не исчезли и потому мешают изнутри процессу созревания коммунизма.

Это и анархия «частных» (местных и ведомственных) интересов, и тенденция к формально-бюрократической регламентации, и многие другие тенденции, коммунизму органически чужеродные, поскольку они унаследованы именно от мира частной собственности и его традиций.

И чем более зрелым будет становиться современный коммунизм, тем меньше оснований для «справедливой» критики он будет предоставлять Западу, тем более ясно будет обнажаться та истина, что «западная критика коммунизма» является на все сто процентов (поскольку она не демагогична) самокритикой самого Запада, критикой его собственных тенденций, ведущих к усилению и углублению отчуждения, «дегуманизации» и тому подобных феноменов.

*Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 156–163, 167–170, 179–180, 196.*

## **Тема 9. Философия и национальное самосознание**

### **9.1. Национальное и общечеловеческое в историческом развитии философии. Социокультурные особенности исторического пути восточнославянских народов**

## Семён Александрович Подокшин (1931–2004)

### Вопросы и задания:

1. Почему понятие свободы являлось лейтмотивом белорусской философской и общественной мысли?
2. Чем отличается понимание свободы в христианстве и язычестве?
3. Какова роль Ф. Скорины в решении проблемы духовной свободы?



Так склаўся шматвяковы жыццёвы лёс беларускага народа, што імкненне да свабоды, барацьба за свабоду з'яўляюцца асноўным зместам яго гістарычнага быцця. Дастаткова назваць толькі некаторыя імёны — вялікамучаніцы Рагнеды; няўрымслівага князя Усяслава Чарадзея; нацыянальнага генія Скарыны; палітычнага мысліцеля, апярэдзіўшага ў трактоўцы гэтага паняцця амерыканскіх і еўрапейскіх айцоў лібералізма, Сапегі; рэвалюцыянера і народнага ідэолага Каліноўскага; вялікага беларускага песняра Янкі Купалы; аўтара «Новай зямлі», у якой выкладзена сапраўдная філасофія свабоды беларускага селяніна, Якуба Коласа — каб зразумець, што свабода ва ўсе часы з'яўлялася найвышэйшай каштоўнасцю беларускага народа і перш за ўсё яго інтэлектуальнай, грамадска-палітычнай эліты.

Як фундаментальны цывілізацыйны прынцып свабода прыйшла ў духоўнае жыццё ўсходнеславянскіх народаў з увядзеннем і распаўсюджаннем хрысціянства. Яе адрозненне ад паганскай свабоды, або свавольства, грунтавалася на шэрагу характэрных для хрысціянскай філасофіі і этыкі абмежаваннях, менавіта, Боскіх заветах, маральным законе Ісуса Хрыста, вучэнні аб замагільнай адплаце і адказнасці чалавека за свае ўчынкі, любові да бліжняга і г.д. Што тычыцца свабоды як грамадска-палітычнай рэальнасці, дык мы маем гонар канстатаваць асноўным яе айчыннае паходжанне. Яна зарадзілася і ўзнікла ў трох кропках усходнеславянскага свету: Полацку, Ноўгарадзе Вялікім і Пскове.

Першапачатковым праяўленнем грамадска-палітычнай свабоды ва ўмовах Беларусі быў полацкі вечавы ўстрой. <...> Полацкае веча было вельмі ўплывовым прадстаўнічым інстытутам, органам не толькі гарадскога, але і дзяржаўнага кіравання Полацкай зямлёй, з якім вымушаны былі лічыцца крывіцкія князі, а нярэдка і падпарадкоўвацца яму. <...> Веча дэманстравала князям, што дыялог нярэдка больш эфектыўны сродак у палітыцы, чым сіла зброі, што, калі гэта магчыма, трэба дамаўляцца, а не ваяваць. <...> Калі ў Рускай дзяржаве рэспубліканска-вечавая традыцыя Ноўгарада Вялікага і Пскова была задаўлена маскоўскім самадзяржаўем (карныя экспедыцыі Івана III і Івана Грознага), то інакш склаўся лёс вечавога вопыту Полацкай дзяржавы.

Ён быў акумуляваны, выкарыстаны ў новай дзяржаўна-палітычнай сістэме ВКЛ, выяўляўся ў абмежаванні вялікакняжацкай улады прадстаўнічымі інстытутамі (сеймікамі і Сеймам) і правам (прывілеямі, Статутамі 1529, 1566, 1588).

Духоўная культура Вялікага княства Літоўскага, Рускага і Жамойцкага XVI — першай паловы XVII ст. была пранізана ідэямі Адраджэння і Рэфармацыі. Асноватворнай ідэяй Адраджэння была ідэя свабоды, што было знітавана з пачаткам духоўнага аднаўлення і вызвалення індывіда, асобы, станаўлення самасвядомасці чалавека новага часу. Матэрыяльны і духоўны вопыт Адраджэння надзвычай наглядна дэманстраваў высокую эфектыўнасць свабоднай чалавечай дзейнасці, пераконваў, што поспех і ўзвышэнне чалавека залежаць ад яго індывідуальных якасцяў, энергіі, розуму, мужнасці, таленту, прафесіяналізму, гандлёвай дасціпнасці і г.д. Менавіта пачынаючы з эпохі Адраджэння свабода зацвярджаецца ў якасці «анталагічнай першаасновы чалавечага жыцця». На працягу XVI — першай паловы XVII ст. ідэя свабоды рашуча ўваходзіць у сацыяльную, палітычную, прававую, маральную, рэлігійную свядомасць беларуска-украінска-літоўскага грамадства. <...>

Неацэнны ўклад фарміраванне ідэі індывідуальнай свабоды ўнесла Рэфармацыя, якая ў другой палове XVI ст. ахапіла шырокія колы грамадскасці ВКЛ. <...> У цэнтры ўвагі найбольш відных прадстаўнікоў беларускай думкі аказваюцца праблемы сацыяльнай, палітыка-прававой, духоўна-культурнай свабоды, дзяржаўнага суверэнітэту, верацярпімасці, справядлівага грамадскага ладу і г.д. І гэта не здзіўляе, таму што найбольш відныя сацыяльна-палітычныя мысліцелі і дзяржаўныя дзеячы ВКЛ, і ўпрыватнасці Беларусі, былі ці блізкія да Рэфармацыі (Ф. Скарына, М. Літвін), ці з'яўляліся адкрытымі кальвіністамі і нават антытрынітарыямі (Мікалай Радзівіл Чорны, Мікалай Радзівіл Руды, Астафій Валовіч, Леў Сапега, Мікалай Монвід-Дарагастайскі, Андрэй Волан, Сымон Будны, Васіль Цяпінскі, Якуб з Калінаўкі і інш). Тэарэтычнае абгрунтаванне сваіх ідэяў беларускія мысліцелі, палітычныя і рэлігійныя дзеячы знаходзілі не толькі ў Бібліі і багаслоўскай літаратуры, але і ў антычнай думцы (Платон, Арыстоць, Цыцэрон), вучэннях еўрапейскіх філосафаў <...>.

Вучэнні беларускіх палітычных мысліцеляў, выхаваных Адраджэннем і Рэфармацыяй, насілі антытэакратычны характар, сцвярджалі прыярытэт свецкага пачатку над царкоўным. Дзяржаўныя, нацыянальныя інтарэсы важней за інтарэсы царкоўныя — менавіта так ставіў пытанне Васіль Цяпінскі ў сваёй прадмове да Евангелля, а Леў Сапега ў сваім лісце да Іосіфа Кунцэвіча. Такая пастаноўка праблемы садзейнічала фарміраванню грамадзянскай і нацыянальнай свядомасці, разуменню чалавека не толькі як належачага да таго або іншага веравызнання, але і як члена адзінага грамадства, сына адзінага народа, надзеленага пэўнымі правамі і абавязкамі. І, нарэшце, у айчынным

рэфармацыйным руху змяшчалася ідэя нацыянальнай, незалежнай ад улады папы царквы, якой Мікалаю Радзівілу Чорнаму, Астафею Валовічу, Льву Сапегу (да прыняцця ім у 1588 г. каталіцызму) уяўлялася беларуская евангеліцка-рэфарматарская або кальвінісцкая царква.

<...> Адною з адметных рысаў ментальнасці, духоўнай і палітычнай культуры ВКЛ другой паловы XVI — пачатку XVII ст. была адносная рэлігійная свабода, або верацярпімасць, што з'яўлялася прамым вынікам айчыннага Адраджэння і Рэфармацыі. Роўнасць усіх хрысціянскіх веравызнанняў — праваслаўя, каталіцтва, пратэстантызму — была зафіксавана ў шэрагу прывілеяў, Варшаўскай канфедэрацыі 1573 г., Статуце ВКЛ 1588 г., карацей кажучы, стала канстытуцыйнай нормай.

Звычайна, разважаючы пра значэнне дзейнасці **Скарыны**, у першую чаргу адзначаюць яго пераклад Бібліі на народную мову. <...> Справа ў тым, што пераклад Бібліі на родную мову рабіў яе даступнай шырокаму, дэмакратычнаму чытачу, які ўпершыню ў айчыннай гісторыі атрымаў магчымасць непасрэднага, свабоднага вывучэння «Свяшчэннага пісання». Па сутнасці ануліравалася афіцыйнае, царкоўнае пасрэдніцтва паміж «Боскім адкрыццём» і «простым паспалітым чалавекам», сцвярджаўся ў сваёй падставе рэфармацыйны прынцып — асабістых адносін чалавека да веры. Пастуліруючы прынцып суб'ектыўнасці веры, Скарына тым самым рыхтаваў пералом у свядомасці і характары мыслення сваіх суайчыннікаў, адкрываў перад імі магчымасць свабоднага, незалежнага ад аўтарытэтаў багаслоўствавання і філасофствавання.

<...> Скарына ўпершыню ва ўсходнеславянскай культуры паставіў праблему свабоднага даследавання Бібліі, спрабаваў тэарэтычна абгрунтаваць права шырокага, дэмакратычнага чытача на індывідуальнае вывучэнне «Свяшчэннага пісання» і па сутнасці на духоўную свабоду <...>.

У сваёй прадмове да Статута 1588 года Леў Сапега адзначаў: мы «за шчаслівы народ сабе быти почитаем», бо пан Бог даў нам такіх гаспадароў, якія былі не самаўладнымі і не самавольнымі правіцелямі, а з'яўляліся прыкладам законапаслухмянасці, карысталіся ўладай у тых межах, у якіх ім гэта дазваляла права. З увядзеннем у жыццё першага Статута (1529) пачаўся якасна новы этап у развіцці айчыннай палітычнай і прававой культуры, падставай якой з'яўляўся прынцып свабоды. Сутнасць гэтага этапа ў тым, што этнічныя супольнасці ВКЛ сталі на шлях фармавання прававой дзяржавы. Асноватворнай ідэяй Статутаў была ідэя вяршэнства закона. Статуты юрыдычна фіксавалі некаторыя правы і свабоды, якія ў будучым сталі асноватворнымі прынцыпамі еўрапейскай і амерыканскай дэмакратыі: гэта права на абарону сродкамі закона і ўлады жыцця, уласнасці, годнасці, духоўнай — перш за ўсё рэлігійнай — свабоды

чалавека. Найбольш яскравым увасабленнем гэтых ідэй з'яўляўся трэці, сапегаўскі Статут (1588).

У прадмовах да гэтага Статута **Сапега** падкрэсліваў, што ўлада закона не есць сама мэта, што гэта толькі сродак для вырашэння асноўнай сацыяльна-этычнай задачы — абараніць жыццё, здароўе, уласнасць, годнасць чалавека. «Цель и скуток усих прав, — піша ён, — мает бытм на свете, абы кождый добрую славу, здоровье и маетность в целостн мел, а на том жадного ущирбку не терпел». Менавіта да гэтага, сцвярджаў Сапега, і зводзіцца наша свабода, якою мы ганарымся і адрозніваемся ад іншых хрысціянскіх народаў <...>

**Волан** укладваў у паняцце «свабода» пераважна правы сэнс, г. зн. ён лічыў свабодным такое грамадскае жыццё, пры якім закон і ўлада гарантуюць чалавеку любога саслоўя недатыкальнасць асобы і прыватнай уласнасці. Волан меркаваў, што патэнцыяльна любы чалавек павінен мець магчымасць рэалізаваць сваё права на свабоднае жыццё і матэрыяльны дабрабыт. Аднак у сілу сваіх біялагічных адрозненняў людзі не могуць у аднолькавай ступені зрабіць гэта. Акрамя таго, у выніку грэхападзення пашкодзілася ідэальная маральная прырода чалавека, ён зрабіўся схільным да зайздрасці, уладалюбства, сквапнасці, што прывяло да насілля, войнаў, у тым ліку і грамадзянскіх, і ў канчатковым выніку да страты свабоды, да няволі, г. зн. да прававой неабароненасці асобы і ўласнасці.

Адным з арыгінальных момантаў палітыка-прававой філасофіі Волана з'яўляецца яго трактоўка дыялектыкі свабоды і несвабоды: свабода і несвабода выступаюць у якасці супрацьлегласцей, якія пераходзяць адна ў адну. Ператварэнне свабоды ў несвабоду, на думку мысліцеля, адбываецца ў выніку парушэння меры, імкнення да залішняга карыстання свабодай; «падобна да таго, як непамернае спажыванне ператвараецца ў загану, так і тыя, хто карыстаецца празмернай свабодай, могуць з поўнай падставай ганарыцца разбэшчаным свавольствам, а не высокароднай справай свабоды». Гэтая сітуацыя, заўважае Волан, «вельмі добрапаказана Платонам у кнізе «Пра дзяржаву»: падобна да таго, як усялякая край-насць ператвараецца ў сваю процілегласць, так і празмерная свабода дэгенерыруе ў празмернае рабства» <...>.

Каталіцкі рэванш, які пачаўся ў Заходняй Еўропе ў пачатку 40-х гг. XVI ст., або Контррэфармацыя, адной з галоўных сваіх задач лічыў неабходнасць вярнуць усе хрысціянскія веравызнанні, што адкалоліся ад каталіцтва, у ранейшае, адзінае ўлонне. У канцы 60-х гг. ён дакаціўся да ВКЛ і азнаменаваўся прыходам у краіну іезуітаў, якія разгарнулі гіганцкую працу па ўзяццю пад свой кантроль царкоўнага і палітычнага жыцця краіны, адукацыі і выхавання, кнігадрукавання і нават прыватнага сямейнага жыцця магнатаў і шляхты. Менавіта ў гэты перыяд пачалася масіраваная паланізаваная беларускага

жышца. У першую чаргу пачаўся наступ натак цяжказаваёваную прагрэсіўнай шляхтай рэлігійную свабоду, а таксама на свабоду інтэлектуальную.

Адной з праяў Контррэфармацыі была царкоўная унія. Унія — з'ява неадназначная і супярэчлівая. З аднаго боку, яна прадугледжвала прымусовую, аднабаковую пераарыентацыю духоўна-культурнага жыцця беларускага і ўкраінскага народаў на Захад, ліквідацыю на Беларусі і Украіне праваслаўя як самастойнага веравызнання; з другога — вызваленне ад царкоўнага і палітычнага ўплыву маскоўскага патрыяршства і расійскага самадзяржаўя, утварэнне самастойнай нацыянальнай царквы. Галоўнай заганай царкоўнай уніі быў прымус, адмова ад рэлігійнай свабоды, верацярпімасці, якія ўсталяваліся ў ВКЛ у часы Адраджэння і Рэфармацыі. Уніяцкія іерархі, у прыватнасці Іпацій Пацей, намагаліся таксама раз і назаўсёды пакончыць з пратэстантызмам, зрабіць уніяцтва і каталіцтва адзінымі, манапольнымі веравызнаннямі ў краіне. Гэтыя намеры і надышоўшыя за імі прымусовыя дзеянні і насілі ўступілі ў страшэнную супярэчлівасць з існуючым правам, Статутам ВКЛ 1588 г., якія санкцыянавалі роўнасць усіх хрысціянскіх веравызнанняў, і наогул з усім ладам талерантнага быцця народаў ВКЛ. Адной з галоўных небяспек уніяцкага руху з'яўлялася тое, што ён дэстабілізаваў грамадскае жыццё, правакаваў рэлігійныя і сацыяльныя канфлікты (Віцебская трагедыя 1623 г.), падрываў у народзе павагу да закону. <...> Разам з тым межканфесійная барацьба стымулявала развіццё грамадска-філасофскай думкі, прыцягнула пільную ўвагу да праблемы свабоды. У прыватнасці, праблема свабоды разглядаецца ў «Суплікацыі» Смятрыцкага. «Самая дарагая свабода — гэта свабода веры і багаслужэння», — лічыў Смятрыцкі. <...> Аднак там, дзе парушаецца рэлігійная свабода, такая згода немагчыма. <...> Трэба адзначыць, што Смятрыцкі трактуе паняцце свабоды даволі шырока. Свабода ў яго разуменні, гэта не толькі права на рэлігійны выбар, але і на «жыццё ў адпаведнасці з дабраахвотна прынятымі законамі».

<...> Супрацьлеглую, уніяцкую пазіцыю прадстаўляў Іпацій Пацей. У сваіх творах «Унія» (1595) і «Гармонія» (1608) ён прапанаваў сваеасаблівую канцэпцыю грамадскага і духоўнага жыцця беларускага і ўкраінскага народаў, асноўнымі кампанентамі якой былі: 1) пераарыентацыя рэлігійнага, духоўна-культурнага і палітычнага жыцця беларускага і ўкраінскага народаў на Захад; 2) разрыў з маскоўскім праваслаўем; 3) адмова ад царкоўнай улады канстанцінопальскага патрыярха і падпарадкаванне ўладзе рымскага папы; 4) бескампрамісная барацьба з Рэфармацыяй, пратэстантызмам; 5) рэлігійна-царкоўнае і духоўна-культурнае аднаўленне жыцця беларускага народа, развіцця адукацыі, навукі, кнігадрукавання, удасканаленне багаслоўскай эрудыцыі святароў; 6) пераўтварэнне уніяцкай царквы ў царкву агульнанацыянальную. Сам Пацей з'яўляўся эрудзіраваным багасловам і

арыгінальным рэлігійна-палітычным мысліцелем, выдатным пісьменнікам-публіцыстам, дасканалым майстрам роднай беларускай мовы <...>.

*Падокшын С.А. Беларусь: Фрагменты гісторыі свабоды // Фрагменты. – 2001. – № 8.*

## 9.2. Социально-философские и гуманистические идеи философской мысли Беларуси

### Сымон Будный (1530–1593)

#### *Вопросы и задания:*

1. В чем, по мнению просветителя, состоят мировоззренческие основания индивидуального самосознания?
2. Покажите проявления антиавторитарной и антиклерикальной позиции автора.
3. Зачем, с точки зрения С. Будного, нужна личная свобода в толковании Священного Писания?



Прежде всего следует остерегаться, чтобы зависть, ссора или какое-либо другое чувство не довели нас до вспыльчивости, ибо правильна та мысль, хотя и философская, что чувства мешают суждению <...>. Лютер и его приверженцы порицали их у папы и его льстецов, но сами вели себя не лучше против Цвингли, Эхолампадиуса и его учеников, когда обзывали их причастниками, мечтателями-утопистами, ослиами, собаками и другими недостойными словами; и, что еще хуже, Лютер осудил их как еретиков. <...>.

А что делали милые цвинглиане? Оказавшись правыми в своем споре с Лютером и его учениками, они вели себя добропорядочно, тихо, терпеливо до тех пор, пока не затеяли спора с катобартистами (catobartistos) относительно второго причастия <...>. Последние вследствие своей неотесанности не смогли подкрепить свои взгляды священным писанием; цвинглиане же стали <...> расправляться с ними путем различных видов казни. Таким же в дальнейшем оказался и Кальвин <...>. Он порицал жестокость как папы, так и лютеран, но сам не был свободен от того, что порицал у других. Мигеля Сервета он осудил как еретика за то, что тот писал и выступал против троичности бога, и подстрекнул женевские власти к тому, чтобы сжечь его.

Приверженцы Сервета были злы на Кальвина <...>. Но сами они, как только всемогущий бог дал им возможность <...>, взялись за то же самое, в чем упрекали Кальвина. Они напустились на нас и на науку, которую мы исповедуем, с язвительными писаниями и даже осудили нас как еретиков. <...>

Следовало бы, чтобы у нас уже была свобода говорить о божественных делах не только ученым, но и простым людям, не только учителям, но и ученикам, не только пастырям, но и овечкам или слушателям, не только

богатым, но и бедным — лишь бы правильно (как пишет апостол), следует, чтобы во всех наших церковных собраниях (zborzech) была свобода говорить о святых делах, о делах спасения, знание которых необходимо всем верующим.

*Будный С. // Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избранные произведения XVI — нач. XIX в. — Мн., 1962. — С. 69–70.*

### **Максим Богданович (1891–1917)**

#### **Вопросы и задания:**

Раскройте причины упадка белорусской культуры в XVIII в.

 <...> Белорусская культура отнюдь не является простым вариантом культуры великорусской. Наоборот, в их лице перед нами находятся два самостоятельных культурных комплекса, с самого же начала росших и развивавшихся независимо друг от друга. Разнясь между собою и по бытовым первоосновам, и по влияниям, направленным извне, и по событиям дальнейшей исторической жизни, они, естественно, пришли к далеко не тождественным конечным результатам. <...>

Что касается великорусского народа, то ход его развития общеизвестен. Ассимилировав массу финских племен, усвоив их приспособленный к окружающим условиям бытовой уклад и, следовательно, отклонившись от исконного славянства как антропологически, так и культурно, он в довершение всего пережил эпоху татарщины и оказался почти совершенно отрезанным от Западной Европы.

Судьбы Белоруссии сложились иначе. Войдя полностью в состав Великого Княжества Литовского, она ощутительно перетянула тяжестью своей культуры на весах истории Литву и, приобретя над ней приоритет, продолжала развиваться на своих древнеславянских корнях. «Писар земски (т. е. государственный канцлер) маеть по-руску (т. е. по-белорусски) литерами и словы рускими вей выписы, листы и позвы писати, а не иным езыком и словы», — гласила знаменитая фраза тогдашнего закона (статут 1588), а это значило, что государственная жизнь Великого Княжества Литовского должна была проявляться в белорусских национальных формах. На белорусском языке творился суд, по-белорусски писались акты и грамоты, велись сношения с иностранными государствами, белорусский же язык, наконец, являлся обиходным для великого князя и его придворных. Но закрепление и развитие старых культурных основ являлось лишь одной стороной в процессе поступательного движения белорусской национальности. Быть может, не менее крупное значение имело сближение ее с Западной Европой, с которой она издавна вела оживленные сношения благодаря связям как географическим, так и экономическим. Это сближение тем более следует отметить, что именно с той

поры в выработке белорусской культуры участвует не только серая деревня, но и торговый город европейского типа, город, организованный на основах магдебургского права. Он сделал белорусскую культуру более красочной, многогранной, ввел ее в оборот западноевропейской жизни и стал, таким образом, передовым форпостом Западной Европы на востоке.

Неудивительно поэтому, что в эпоху Возрождения общий умственный подъем, начавшийся на Западе, отразился и в Белоруссии. Ключом забила тут жизнь, шла, причудливо переплетаясь, горячая религиозная, национальная и классовая борьба, организовывались братства, бывшие оплотом белорусской народности, закладывались типографии, учреждались школы с неожиданно широкой по тому времени программой (в некоторых преподавалось пять языков), возникали высшие учебные заведения (юридическая школа имени св. Яна, Полоцкая академия с правами университета и т. д.).

Все это придало широкий размах книгопечатанию. <...> Параллельно этому шла созидательная работа в других областях духовной жизни: отметим хотя бы полоцкие стенные росписи кисти Сальватора Розы. Все это, взятое вместе, выдвигало Белоруссию на одно из первых мест среди культурного славянства, ставя ее далеко впереди Московщины — тогдашнего славянского захолустья, питавшегося, как чужеродное растение, духовными соками Белой Руси.

Однако вслед за описанным «золотым веком» в истории белорусской культуры начался период упадка. Пограничным камнем между ними является дата уничтожения в государственном обороте Великого Княжества Литовского пользования белорусским языком и замена этого последнего польским. К указанному времени, т. е. к концу XVII столетия, летаргия белорусской национальной жизни обозначилась вполне ощутительно. Литовско-русское государство, с 1569 г. связанное унией с Польшей, успело утратить львиную долю своей самостоятельности. Высший и средний слой белорусского дворянства очень быстро денационализировался. То же самое, хотя и более медленно и не в столь резких формах, происходило среди мелкой шляхты и городского мещанства. Лишенный классов, крепких экономически и культурно, придавленный крепостной зависимостью, белорусский народ не только не мог продолжать развитие своей культуры, но не был в состоянии даже просто сберечь уже добытое раньше. Лишь основные, первоначальные элементы культуры (вроде языка, обычаев и т. п.) удержал он за собою, а все остальное, представлявшее собою, так сказать, «сливки» его предыдущего развития, было ассимилировано, вобрано в себя польской культурой и с тех пор фигурирует под польской этикеткой будучи по существу белорусским.

*Багдановіч М. Беларускае адраджэнне. – Мн., 1994. – С. 13–17.*

### 9.3. Характерные черты и этапы развития русской философии

#### Николай Александрович Бердяев (1874–1948)

##### **Вопросы и задания:**

1. Какую роль в рождении оригинальной русской философии сыграл Чаадаев?
2. Почему историософия Чаадаева пробудила русскую философскую мысль?
3. Какой ответ на вопросы, поднятые Чаадаевым, дали славянофилы?
4. Какое отношение к России и к Западной Европе высказывали славянофилы?
5. Какую роль в западничестве сыграл А.И. Герцен?
6. Почему радикальное западничество превратилось впоследствии в концепции русского социализма?



Первое пробуждение самостоятельной мысли и самосознания XIX века произошло в Чаадаеве, человеке исключительно одаренном, но почти ничего не написавшем. <...> Его необычайно острые и сильные мысли выразились в одном «философическом письме». <...> Историософическая тема — основная в русской мысли XIX века. Самостоятельная русская мысль прежде всего задумалась над тем, в чем задача России и особенность ее пути, Восток ли она или Запад. <...> Философия истории Чаадаева была восстанием против русской истории, против русского прошлого и русского настоящего. Дело Петра пробудило русскую мысль и русское творчество. Герцен сказал, что на реформу Петра русский народ ответил явлением Пушкина. <...>

Чаадаев выступил решительным западником и западничество его было криком патриотической боли. Он был типичным русским человеком XIX века верхнего культурного слоя. Его отрицание России, русской истории — типическое русское отрицание. Его западничество было религиозным, в отличие от последующих форм западничества, он очень сочувствовал католичеству, видел в нем активную, организующую и объединяющую силу всемирной истории, и в нем видел спасение и для России. Русская история представлялась ему лишенной смысла и связи, не принадлежащей ни к Востоку, ни к Западу — отражение той потери культурного стиля и единства, которая характерна для Петровской эпохи.

Россию Чаадаев считает уроком и предостережением для других народов. Власть увидела в Чаадаеве революционера. Но в действительности он был близок по своим идеям к де Местру, Бональду и Шеллингу, с которым он переписывался и который был о нем высокого мнения. <...> Чаадаев высказал мысль, которую нужно считать основной для русского самосознания, он говорит о *потенциальности, непрявленности русского народа*. Эта мысль

могла казаться осуждением русского народа, поскольку она обращена к прошлому, — русский народ ничего великого в истории не сотворил, не выполнил никакой высокой миссии. Но она же может превратиться в великую надежду, в веру в будущее русского народа, когда она обращена к будущему, — русский народ призван осуществить великую миссию. Именно на этой потенциальности и отсталости русского народа весь XIX век будет основывать надежду на то, что русский народ призван разрешить вопросы, которые трудно разрешить Западу, вследствие его отягченности прошлым <...>. Так было и у Чаадаева. Русское правительство ответило на первое творческое пробуждение русской мысли объявлением Чаадаева сумасшедшим, он был подвергнут медицинскому освидетельствованию. Чаадаев был этим подавлен и умолк. Потом он пишет «Апологию сумасшедшего» и в ней высказывает характерные для русского сознания мысли о русском мессианстве.

<...> Творческая оригинальность религиозной и философской мысли обнаружилась у славянофилов. Они обосновывали миссию России, отличную от миссии народов Запада. Оригинальность славянофилов связана была с тем, что они пытались осмыслить своеобразие восточного, православного типа христианства, легшего в основу русской истории. Хотя славянофилы искали органических основ и путей, но они были также раскольниками, жили в разрыве с окружающей действительностью. Они отрицали императорскую, петровскую Россию, они не чувствовали себя дома в действительности Николая I, и власть относилась к ним подозрительно и враждебно, несмотря на их православие и монархизм. Не было ничего общего между системой официальной народности <...> и славянофильским пониманием народности. Система официальной народности была основана на трех принципах — православие, самодержавие и народность, и система славянофильская признавала эти же три принципа. Но дух был противоположный. Совершенно ясно было, что для системы официальной народности примат принадлежал принципу самодержавия <...>. Совсем иной смысл принципы эти имели у славянофилов. Прежде всего они признавали абсолютный примат религиозного начала и искали православия очищенного, не искаженного и не извращенного историческими влияниями. Также стремились они к выявлению подлинной народности, народной души. Они видели образ русского народа освобожденным от искажений, которые они приписывали западному рационализму и государственному абсолютизму. <...> Славянофилы — антигосударственники, у них есть даже сильный анархический элемент, они считали государство злом и власть считали грехом. Они защищали монархию на том основании, что лучше, чтобы один человек был замаран властью, всегда греховной и грязной, чем весь народ. <...> Русский народ славянофилы считали не государственным. Русский народ имеет призвание религиозное, духовное и

хочет быть свободен от государственного для осуществления этого призвания. <...> Славянофилы верили в народ, в народную правду и народ был для них прежде всего мужики, сохранившие православную веру и национальный уклад жизни. Славянофилы были горячими защитниками общины, которую считали органическим и оригинально русским укладом хозяйственной жизни крестьянства, как думали все народники. Они были решительными противниками понятий римского права собственности. Не считали собственность священной и абсолютной, собственника же считали лишь управляющим. Они отрицали западную буржуазную, капиталистическую цивилизацию. И если они думали, что Запад гниет, то потому, что он вступил на путь этой буржуазной цивилизации, что в нем раскололась целостность жизни. Славянофилы уже предвосхитили то различие между культурой и цивилизацией, которое на Западе стало популярно со времен Шпенглера. Несмотря на консервативный элемент своего мирозерцания, славянофилы были горячими защитниками свободы личности, свободы совести, мысли, слова и своеобразными демократами, признавали принцип верховенства народа.

<...> Герцен был западником, спорил со славянофилами в салонах 40-х годов. Хотя он тоже прошел через гегелианство, но скоро перешел к Фейербаху. Основным влиянием на него было не влияние немецкое, а влияние французской социалистической литературы. Социалистическое мирозерцание Герцена выработалось под влиянием французских социалистов. Возникший тогда немецкий социализм, т. е. марксизм, был ему чужд. Герцен был из тех русских западников, которые страстно мечтали о Западе и идеализировали его. Герцен эмигрировал, был одним из первых русских эмигрантов. Он попал на Запад в атмосферу революции 48-го года; он сначала увлекся этой революцией и возлагал на нее большие надежды. Но Герцену суждено было пережить жгучие разочарования в последствиях революции 48 г., в Западе и западных людях вообще. Увлечение Герцена Западом было типически русским и типически русским было и разочарование Герцена в Западе. После него многие русские пережили аналогичное разочарование. Герцен был поражен и ранен мещанством Запада. Он увидел этот мещанский, мелко-буржуазный дух и в социалистах. Он один из первых увидел возможность социалистической буржуазности. <...>

Герцен, в отличие от других представителей левого лагеря, не исповедовал оптимистической теории прогресса, наоборот, он защищает пессимистическую философию истории, он не верит в разумность и благодать исторического процесса, идущего к осуществлению верховного блага. Это оригинально и интересно у Герцена. Верховной ценностью он признает человеческую личность, которая раздавлена историческим прогрессом. Он кладет основание своеобразному русскому индивидуалистическому

социализму, который в 70-е годы будет представлен Н. Михайловским. Индивидуализм социалистический противоположен индивидуализму буржуазному. <... > Как ни ужасен самодержавный режим Николая I, крепостное право, невежество, но именно в России, в русском народе скрыта потенция новой, лучшей, не мещанской, не буржуазной жизни. Герцен видит эти потенции в русском мужике, в сером мужицком тулупе, в крестьянской общине. В русском крестьянском мире скрыта возможность гармонического сочетания принципа личности и принципа общинности, социальности. <...> Вера в русский народ, в правду, заключенную в мужике, есть для него последний якорь спасения. Герцен делается одним из основоположников русского народничества, своеобразного русского явления. В лице Герцена русское западничество сблизилось с некоторыми чертами славянофильства. В западническом лагере произошел раскол на народников-социалистов и либералов. Герцен и народники-социалисты верили в особые пути России, в ее призвание осуществить лучше и раньше Запада социальную правду, верили в возможность для России избежать ужасов капитализма. Западники либералы думали, что Россия должна идти тем же путем, что и Западная Европа. Народники отрицательно относились к политике, они думали, что политика толкнет Россию по банальному западному пути развития, они признавали примат социального над политическим. Это характерно русский мотив. Герцен, Бакунин, даже такие зловещие революционеры, как Нечаев и Ткачев, в каком-то смысле ближе к русской идее, чем западники, просветители и либералы. Воинствующий атеизм русских революционных, социалистических и анархических направлений был вывернутой наизнанку русской религиозностью, русской апокалиптикой.

*Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 27–28, 31–32.*

#### **9.4. Советская философия в контексте истории философии XX века**

**Вячеслав Семёнович Стёпин (1934–2018)**

##### ***Вопросы и задания:***

1. Какие сложились оценки советского этапа русской философии?
2. Какие оригинальные идеи выдвигались советскими философами в 1960–1980-е годы?
3. Какие задачи стоят перед постсоветской философией?



Существует ряд примитивных суждений и мифов относительно истории советской философии. Например, утверждается, что поскольку философия находилась под жестким идеологическим контролем, она представляла собой догматический марксизм. Далее делается вывод, что ничего

интересного и нового в рамках такой догматизированной и идеологизированной философии и не могло возникнуть. А посему весь советский период — некий провал, разрыв с мировой философской мыслью. <...>

Но анализ реальной истории создает значительно более сложную картину. Конечно, у нас было немало служителей идеологизированной философии, проповедников догматического марксизма. Нелишне вспомнить, что марксизм в условиях советской жизни играл роль своеобразной религии, к которой должны быть приобщены трудящиеся.

Но это не значит, что в нашей философии были только «священники марксистского прихода», ничего не признающие, кроме упрощенного и догматизированного диамата и истмата. Было и сопротивление этой традиции. Я имею в виду не только таких великих философов, как А.Ф. Лосев и М.М. Бахтин, продолжавших в труднейшие годы традиции оригинальной русской философской мысли.

Уже к середине 60-х годов в советской философии сформировалось движение, апеллирующее к аутентичному марксизму и прежде всего к его интерпретации гегелевской диалектики и по существу противостоящее догматической официальной версии марксизма. Э.В. Ильенков был одним из наиболее ярких представителей этого направления, противодействующего философской догматике.

В 60–70-х годах у нас началось интенсивное освоение результатов, полученных в мировой философии в ее немарксистских направлениях. Poleмика с ними стимулировала появление многообразных концепций, которые внешне представляли как варианты марксизма, но часто отличались от классической версии. Достаточно вспомнить творчество М.К. Мамардашвили, где он развивал идеи феноменологии <...>.

Чрезвычайно плодотворным было развитие философии деятельности и ее приложение в различных областях философии, психологии и социологии. Здесь бесспорно важную роль сыграли работы Г.П. Щедровицкого и его школы, которые соединяли идеи Маркса и немецкой классики с современными достижениями семиотики, теории систем, с разработками, полученными в лингвистической философии и философии структурализма. Когда Г.П. Щедровицкий отстаивал тезис о первичности субстанции деятельности как базисном философском принципе, то с точки зрения стандартного диамата это было явное отступление от материализма. <...>

В советской философии 70–80-х годов уже не было унифицированной и догматической марксистской парадигмы, одной для всех. Было разнообразие идей, подходов, и были различные версии марксизма, которые использовали содержащийся в нем эвристический потенциал. <...>

Сегодня, в эпоху поиска новых путей цивилизационного развития и новых мировоззренческих ориентиров, изоляционизм в философии не имеет ни перспектив, ни оправданий. Сегодня время диалога культур, время интенсивного взаимодействия различных философских идей. Может быть, это и есть начало эпохи великого синтеза духовных традиций Востока и Запада, идеал которого отстаивал В.С. Соловьев и другие русские философы.

*Степин В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего. – М., 1996. – С. 77–79.*

### **Эвальд Васи́льевич Илье́нков (1924–1979)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. Насколько достижима цель гармонического и всестороннего развития человека?
2. Что такое собственно человеческая психика – интеллект, сознание, воля? Где граница между психикой животного и психикой человека?
3. Какова особенность специфически человеческих потребностей?

 Откуда берется талант? «От бога», — говорят одни. «От природы <...>», — возражают им другие. И те и другие исходят из того факта, что талант — редчайшая редкость. <...> А что, если предположить обратное: задатками таланта одарен от рождения, то есть генетически, каждый нормальный человек, и только от социальных условий развития, от сложившейся в обществе системы воспитания зависит процентное отношение между людьми «талантливыми» и «бездарными»? <...>

Исходное условие жесткое: психики нет вообще, и «сама» она не возникнет. Ее надо «сделать», сформировать, воспитать. Для этого нужно знать совершенно точно, что именно ты хочешь сформировать. Что такое психика вообще? Что такое собственно человеческая психика — интеллект, сознание, воля? Где граница между психикой животного и психикой человека? <...> Но и в том особенность работы со слепоглухим ребенком — все эти проблемы встают «в чистом виде». <...> Исходное условие — то, что дано природой, биологией. Ничтожно мало — одни лишь простейшие органические нужды: в пище, воде да физических факторах известного диапазона. Больше ничего. Никаких мифических рефлексов вроде «рефлекса цели», «свободы», «коллекционирования» или «поисково-ориентировочного рефлекса», которые многим физиологом до сих пор кажутся «безусловными», то бишь врожденными. Нет даже потребности в известной порции движения. <...>

Отсюда и прорисовывается первый этап решения задачи: сформировать у ребенка не только потребность, а и умение самостоятельно передвигаться в пространстве по направлению к пище, корректируя это направление согласно форме и расположению внешних тел — препятствий на его пути. Умение

строить траекторию своего активного движения, согласующуюся с геометрией внешнего мира, меняя ее каждый раз в согласии с новой, неожиданной и заранее никак не предусмотренной <...> ситуацией <...>. Если этого удалось добиться, психика возникла. Психика вообще. В тех ее характеристиках, которые инвариантны для всякой психики, общи и психике человека и психике животного. <...> Чтобы на базе уже сформированной психики вообще — зоопсихики — построить сложное здание психики специфически человеческой, сформировать сознание, волю, интеллект, воображение, самосознание и в итоге — человеческую личность, нужно точно знать, чем отличается психика вообще, свойственная всем высшим животным, от человеческой психики. <...>

Животное активно приспосабливается к окружающей его естественноприродной среде, ориентируясь в ней в процессе удовлетворения биологически врожденных его виду потребностей. Его психика возникает и развивается как функция такого способа жизнедеятельности. Тут и ее потолок.

Человек же в корне перевертывает отношение. Он начинает активно приспосабливать природу к себе, к своим нуждам, к своим потребностям, к своим требованиям. Он вступает на стезю труда. Труд и превращает его в человека. На первых порах потребности, которые побуждают его трудиться, действительно мало чем отличаются от потребностей его ближайших животных предков. Но чем дальше, тем больше — сами эти потребности становятся иными. Специфически человеческими.

<...> разум («дух») предметно зафиксирован не в биологически заданной морфологии тела и мозга индивида, а в продуктах его труда, и потому индивидуально воспроизводится лишь через процесс активного присвоения вещей, созданных человеком для человека, или, что то же самое, через усвоение способности этими вещами по-человечески пользоваться и распоряжаться. <...> Этот материалистически понимаемый разум вначале существует вне ребенка, до и независимо от него. Он воплощен, овеществлен, опредмечен во вполне прозаических вещах. И в действиях взрослого, умеющего обращаться с этими вещами по-человечески, то есть разумно (целесообразно), в согласии с их ролью и функцией в системе человеческой культуры. В той мере, в какой ребенок научается <... Самостоятельно оперировать вещами так, как того требуют условия окружающей его <...> культуры, он становится субъектом высших психических функций, свойственных человеку. И это происходит раньше, чем человек усваивает язык, слово, речь. Более того, сформировавшийся интеллект составляет необходимую предпосылку усвоения речи. Раз он сформирован — слово усваивается легко. В обратном порядке нельзя сформировать ни того, ни другого.

<...> Практически стадия «первоначального очеловечивания» слепоглухонемого ребенка выглядит так: взрослый вкладывает в ручонку

ребенка ложку, берет эту ручонку в свою умелую руку и начинает совершать ею все необходимые движения и руководит ею <...> до тех пор, пока ручонка ребенка, вначале пассивная, <...> даже оказывающая сопротивление «неестественному», биологически совершенно нелепому способу утоления голода, не начинает обнаруживать робкие и неуклюжие попытки самостоятельно совершать те же движения, как бы «помогая» руке взрослого. Это труд, требующий от воспитателя не только дьявольского терпения, настойчивости, но — что важнее — острейшей внимательности к малейшему проявлению самостоятельности, к едва заметному намеку на нее со стороны малыша. Как только такой намек появился, сразу же ослабляй, педагог, руководящее усилие. И продолжай его ослаблять ровно в той мере, в какой усиливается активность руки малыша! В этом первая заповедь педагогики «первоначального очеловечивания» <...>.

<...> Это звучит как педагогическая притча, знание («мораль») коей выходит далеко за рамки вопроса о воспитании слепоглухонемого ребенка. Не слишком ли часто мы, взрослые, продолжаем своими руками делать за ребенка и вместо ребенка многое такое, что он уже мог бы делать сам, оставляя его руки и его мозг в бездействии, в праздности? Не запаздываем ли мы то и дело передавать ему из рук в руки все новые и все более сложные виды деятельности, продолжая настойчиво руководить им и тогда, когда это уже излишне и посему вредно? Не слишком ли часто мы опасаемся передавать ему полную меру ответственности за принятое решение, за предпринятое дело, оправдывая себя тем, что мы сами сделаем все скорее, умнее и лучше, чем это умеет пока он? <...>

<...> психика младенца формируется ровно в той мере, в какой он научается управлять руками матери (пользуясь лишь ей понятной мимикой, жестами, а затем и словами). Психика младенца возникает и формируется как функция предметно-практической деятельности, как производное от работы рук (хотя и не его собственных, а чужих). Когда же взрослый наблюдает младенца, не обращая внимания на то, что делают руки матери, то возникает иллюзия «спонтанного» развития психики. Не обращают внимания и на тот факт, что «управлять» чужими руками младенец может лишь в пределах, которые ему заданы, теми действиями, которые руки матери совершают без его «команд» и потому активно формируют, определяют развитие его психики. <...>

Человеческая психика начинается с малого, с незаметного, с привычного. С умения обращаться по-человечески с предметами быта, с умения жить по-человечески в мире созданных человеком для человека вещей. И чем шире раскрывается для ребенка этот мир, чем больше таких вещей вовлекается в сферу его деятельности, тем более и более разумным существом он становится.

Когда этот практический разум сформирован, обучение языку и речи перестает составлять сколько-нибудь трудную проблему и становится главным образом делом техники. Когда у человека есть что сказать и есть потребность что-то сказать, слово и способность умело им пользоваться усваиваются легко. Сначала это язык жестов, затем — и заменяющий его язык слов, открывающий двери в новые, недоступные без него этажи культуры, в мир Пушкина и Толстого, <...> и общение с этими «собеседниками» производит новые сдвиги в его психике, поднимает на новые уровни не только культуру его речи, но и культуру его мышления, нравственности и эстетически развитого воображения.

На первых порах слепоглухонемой ребенок становится человеком по способу удовлетворения потребностей, но сами эти потребности долго еще сохраняют всецело биологический, естественноприродный характер. Вследствие этого и вся усваиваемая им культура принимается им лишь постольку, поскольку она может служить средством их удовлетворения, и не больше. Он берет в руки и осваивает («исследует») ими только те предметы, которые имеют отношение к «интересам» его тела; остальные он активно отталкивает как не имеющие никакого смысла и значения. В том числе и игрушки. Это принципиально ограничивает сферу его внимания, его поисковоориентировочной деятельности, его психики. Лишь позднее собственно человеческими становятся и движущие им потребности. Говоря точнее, возникают новые, никак не запрограммированные в его биологии стимулы и мотивы, а примитивно-органические нужды как бы отодвигаются в сторону, перестают играть роль ведущих стимулов деятельности. Но это в корне переворачивает всю структуру формирующейся психики, ибо тут и только тут возникает «интерес» к биологически-нейтральным объектам, в частности к игрушкам. Только тут и начинается полноценное человеческое развитие: человек ест, чтобы жить, а не живет, чтобы есть.

<...> Талант — это не количественное различие в уровнях развития людей, а качественно новое свойство психики, связанное с коренным, принципиальным изменением в типе и характере труда, в характере его мотивации. Это качество — результат гармонического и всестороннего развития человека, его высших психических функций (способностей), увязанных в единство личности, сосредоточенной на решении больших, общезначимых задач. В этом и состоит норма человеческого развития, заданная историей.

*Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента // Коммунист, 1977. №2. — С. 68–79.*

## 9.5. Наследие философской мысли восточнославянских народов и современность

Вячеслав Семёнович Стёпин (1934–2018)

### Вопросы и задания:

1. Какие направления существовали в философии русского космизма? Какие мыслители примыкали к этим направлениям?
2. Каковы основные идеи религиозного и естественнонаучного направлений русского космизма?
3. Почему идеи русского космизма актуальны для нашего времени?

 В русском космизме выделяют по крайней мере три течения: естественнонаучное (Н.А. Умов, Н.Г. Холодный, В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский); религиозно-философское (Н.Ф. Федоров); поэтически-художественное (С.П. Дьячков, В.Ф. Одоевский, А.В. Сухово-Кобылин).

Русский космизм возник как своеобразная антитеза классической физикалистской парадигме мышления, основанной на жестком разграничении человека и природы. В нем была предпринята попытка возродить онтологию целостного видения, органично соединяющего человека и космос. Эта проблематика обсуждалась как в сциентистском, так и в религиозном направлении космизма. В религиозном направлении наиболее значительной была концепция Н.Федорова. Как и другие космисты, он не был удовлетворен расколом мироздания на человека и природу как противостоящих друг другу.

<...> Критически относясь к утопически-фантастическим элементам воззрений Н.Федорова, которые содержат в себе немалую долю мистицизма, тем не менее важно выделить рациональные моменты его концепции — достаточно отчетливо прописанную идею взаимосвязи, единения человека и космоса, идею взаимного полагания рационального и нравственного начала человека, идеал единства человечества как планетарной общности людей.

Но если религиозный космизм отличался скорее фантастически-умозрительным характером своих рассуждений, то в естественнонаучном направлении при решении проблемы взаимосвязи человека и космоса особое внимание уделялось осмыслению научных достижений, подтверждающих эту взаимосвязь.

Н.Г. Холодный развивал эти идеи в терминах антропокосмизма, противопоставляя его антропоцентризму. «Поставив себя на место Бога, — отмечал он, — человек разрушил естественные связи с природой и заключил себя на продолжительное одиночное существование».

По мнению Холодного, антропоцентризм прошел несколько этапов в своем развитии: на первой стадии человек не выделял себя из природы и не противопоставлял себя ей, скорее он «очеловечивал» природные силы — это было отношение слабого к сильному; на втором этапе человек, выделяя себя из природы, начинает смотреть на нее как на объект исследования, основу своего благосостояния; на следующей стадии человек возносит себя над природой, опираясь на силу духа, он познает Вселенную, и, наконец, на следующем этапе наступает кризис антропоцентрического мировоззрения, которое начинает разрушаться под влиянием успехов науки и философии.

Н.Г. Холодный справедливо отмечал, что антропоцентризм в свое время сыграл позитивную роль в качестве мировоззрения, освободившего человека от страха перед силами природы ценой своего возвеличивания над ней. Однако постепенно наряду с антропоцентризмом стали возникать зачатки нового взгляда — антропокосмического. Антропокосмизм рассматривался Холодным как определенная линия развития человеческого интеллекта, его воли и чувств, которые вели человека к достижению его целей. Существенным элементом в антропокосмизме была попытка пересмотреть вопрос о месте человека в природе и о взаимоотношении его с Космосом на основе естественнонаучных знаний. Человек начинал рассматриваться как одна из органических частей мира, и утверждалось убеждение, что только на этом пути можно найти ключ к пониманию природы самого человека. Человек должен стремиться к единству с природой, которое обогащает и расширяет его внутреннюю жизнь.

<...> Таким образом, в философии космизма достаточно отчетливо обозначились два аспекта взаимосвязи человека и космоса: с одной стороны, человек выступал как фрагмент эволюционирующего Космоса, его неотъемлемая часть, зависящая во всех своих проявлениях от космического целого. С другой стороны, сам человек рассматривался в качестве фактора эволюции, развивая свои способности таким образом, что, создавая новую технику и технологию, он начинал активно воздействовать на окружающий мир. И хотя на рубеже XIX — XX веков вера в научно-технический прогресс была достаточно зримой и еще не проявлялись кризисные последствия технократического отношения к миру, космисты предупреждали будущие поколения о возможных негативных последствиях безудержной и ничем не ограниченной технологической эксплуатации природы.

*Стёпин В.С. Теоретическое знание. – М., 2000. – С. 670–672, 680, 687, 689.*

### **Борис Гройс (р. 1947)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. Чем отличаются система социальных отношений и культура при коммунизме и капитализме?

2. Почему критика культуры и социальных отношений возможна и действенна только при коммунизме?
3. Почему распад СССР лишь подтверждает истину коммунизма?



Поскольку темой этого текста является коммунизм, следует сначала уточнить, что здесь подразумевается под этим словом. В дальнейшем я буду понимать под коммунизмом проект, цель которого — подчинить экономику политике, с тем чтобы предоставить последней суверенную свободу действий. Медиумом экономики являются деньги. Экономика оперирует цифрами. Медиумом политики является язык. Политика оперирует словами — аргументами, программами и резолюциями, а также приказами, запретами, инструкциями и распоряжениями. Коммунистическая революция представляет собой перевод общества с медиума денег на медиум языка. Она осуществляет подлинный поворот к языку (*linguistic turn*) на уровне общественной практики. Ей недостаточно определить человека как говорящего, как это обычно делает новейшая философия (при всех тонкостях и различиях, характеризующих отдельные философские позиции). Пока человек оперирует в условиях капиталистической экономики, он, по большому счету, остается немым, поскольку его судьба с ним не говорит. А поскольку человек не слышит обращенного к нему лично голоса судьбы, он в свою очередь не может ей ничего ответить. Экономические процессы имеют анонимный и невербальный характер. С ними не поспоришь, их нельзя переубедить, переговорить, склонить словами на свою сторону — можно лишь приспособиться к ним, приведя в соответствие с ними свое поведение. Экономический провал невозможно опровергнуть никакой аргументацией, а экономический успех не требует дополнительного дискурсивного обоснования. При капитализме окончательное оправдание или осуждение человеческих действий носит не вербальный, а экономический характер и выражается не в словах, а в цифрах. В итоге язык оказывается не у дел.

Только в том случае, если судьба обретает голос, если она не сводится к чисто экономическим процессам, а изначально формулируется вербально и определяется политически, как это происходит при коммунизме, человек действительно начинает существовать в языке и посредством языка. Тем самым он получает возможность оспаривать, опротестовывать, опровергать судьбоносные решения. Такие опровержения и протесты не всегда эффективны. Часто они игнорируются или даже подавляются властью, но это не делает их бессмысленными. Протестовать против политических решений, прибегая для этого к медиуму языка, вполне разумно и логично, если сами эти решения сформулированы в том же медиуме. В условиях же капитализма любая критика и любой протест бессмысленны в принципе. При капитализме язык

функционирует всего лишь как товар, что с самого начала делает его немым. Дискурс критики или протеста считается успешным, если он хорошо продается, — и неудачным, если он продается плохо. Таким образом, он ничем не отличается от любых других товаров, которые не говорят — или только и делают, что говорят, оставаясь лишь саморекламой.

Критика капитализма и сам капитализм оперируют разными медиа. И поскольку капитализм и его дискурсивная критика медиально гетерогенны, им не дано встретиться. Только критика коммунизма задевает общество, на которое она направлена. Следовательно, необходимо сначала изменить общество, вербализировать его, дабы затем могла осуществляться его осмысленная и эффективная критика. Перефразировав известный тезис Маркса, согласно которому философия должна не объяснять, а переделывать мир, можно сказать так: чтобы критиковать общество, нужно сначала сделать его коммунистическим. Этим объясняется инстинктивное предпочтение, отдаваемое коммунизму носителями критического сознания, ведь только коммунизм осуществляет тотальную вербализацию человеческой судьбы, открывающую пространство для тотальной критики.

<...> Определенные товары производились в Советском Союзе не потому, что они пользовались спросом на рынке, а потому, что они соответствовали идеологическому представлению о коммунистическом будущем. Товары, не поддающиеся идеологической легитимации, не производились. Причем это касалось не только текстов или имиджей официальной пропаганды, а любых товаров. В условиях советского строя каждый товар превращался в идеологически релевантное высказывание, подобно тому, как при капитализме каждое высказывание превращается в товар. Можно было по-коммунистически жить, по-коммунистически есть, по-коммунистически одеваться — или, наоборот, не по-коммунистически, а то и по-антикоммунистически. Поэтому в СССР можно было протестовать против ботинок или против яиц и колбасы, которые продавались советских магазинах, и критиковать их в тех же терминах, что и официальное учение исторического материализма. Ведь у этого учения был тот же источник, что и у ботинок, яиц и колбасы, а именно — соответствующие решения политбюро ЦК КПСС. При коммунизме все было таким, каким оно было, потому что кто-то сказал, что это должно быть так, а не иначе. А все, что решено с помощью языка, может быть подвергнуто критике, сформулированной на том же языке.

<...> Построение капитализма в восточноевропейских странах и особенно в России не является ни следствием экономической или политической необходимости, ни итогом неизбежного и «органического» исторического процесса. В его основе лежит политическое решение переключить общество от построения коммунизма на построение капитализма — и с этой целью (причем

в полном согласии с классическим марксизмом) искусственно создать класс частных собственников, который возглавит это строительство. В процессе приватизации частное обнаруживает свою фатальную зависимость от государства. Речь идет о насильственном расчленении и раздаче кусков мертвого тела, трупа социалистического государства, что напоминает сакральное празднество, во время которого члены племени совместно поедают мясо тотемического животного. С одной стороны, такой праздник означает приватизацию тотема, ведь каждому участнику достается его маленький, частный кусок, но, с другой стороны, как раз за счет этого подтверждается и укрепляется надындивидуальное, коллективное единство племени. Материалистическая диалектика трупа и здесь демонстрирует свою неизменную эффективность.

<...> В этом смысле парадоксальная метаноия реприватизации придала событию коммунизма его окончательную историческую форму. Коммунизм действительно перестал быть утопией: осуществилось его земное воплощение. А осуществление означает завершение, которое одновременно открывает возможность повторения.

Такое повторение, конечно же, не может означать возврат к советскому коммунизму, представляющему собой исторически уникальный и законченный феномен. Но новые попытки установить власть языка, как и власть философов, весьма вероятны и, более того, неизбежны. Язык имеет более общий, более демократический характер, чем деньги. Поэтому в медиальном плане он эффективнее денег: сказать можно больше, чем купить или продать. Но важнее всего то, что вербализация общественных, политических отношений дает каждому человеку возможность возразить власти, судьбе, жизни — критиковать, обвинять, проклинать их. Язык — медиум равенства. Вербализация власти вынуждает ее действовать в условиях равенства всех говорящих — хочет она этого или нет. Разумеется, равенство языка нарушается и даже отменяется, если от всех говорящих требуется, чтобы их аргументация следовала правилам формальной логики. Но задача философии состоит именно в том, чтобы освободить людей от диктата логически корректного языка. Философия представляет собой разновидность желания, ведь она есть неразделенная любовь к мудрости. Это желание носит тотально языковой характер и тем самым открыто демонстрирует свою парадоксальность. Философия — это институция, предоставляющая человеку шанс жить в противоречии с самим собой и не скрывать этого. Поэтому никогда не исчезнет желание распространить эту институцию на все общество.

*Гройс Б. Коммунистический постскриптум. – М., 2007. – С. 7–14, 119–123.*

## **Тема 10. Кризис современного техногенного общества и его осмысление в философии XX – начала XXI вв.**

### **10.1. Исторические этапы, характерные черты и глубинные причины кризиса современного техногенного общества**

**Вячеслав Семёнович Стёпин (1934–2018)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. В чем заключаются глобальные проблемы современности?
2. Что понимает В.С. Стёпин под антропологическим кризисом?
3. Что представляет собой угроза человеческой телесности?
4. Каковы перспективы развития человечества?

 Среди многочисленных глобальных проблем, порожденных техногенной цивилизацией и поставивших под угрозу само существование человечества, можно выделить три главных.

Первая из них — это проблема выживания в условиях непрерывного совершенствования оружия массового уничтожения. В ядерный век человечество оказалось на пороге возможного самоуничтожения, и этот печальный итог был «побочным эффектом» научно-технического прогресса, открывающего все новые возможности развития военной техники.

Второй, пожалуй, самой острой проблемой современности, становится нарастание экологического кризиса в глобальных масштабах. Два аспекта человеческого существования как части природы и как деятельного существа, преобразующего природу, приходят в конфликтное столкновение.

Старая парадигма, будто природа — бесконечный резервуар ресурсов для человеческой деятельности, оказалась неверной. Человек сформировался в рамках биосферы — особой системы, возникшей в ходе космической эволюции. Она представляет собой не просто окружающую среду, которую можно рассматривать как поле для преобразующей деятельности человека, а выступает единым целостным организмом, в который включено человечество в качестве специфической подсистемы. Деятельность человека вносит постоянные изменения в динамику биосферы и на современном этапе развития техногенной цивилизации масштабы человеческой экспансии в природу таковы, что они начинают разрушать биосферу как целостную экосистему. Грозящая экологическая катастрофа требует выработки принципиально новых стратегий научно-технического и социального развития человечества, стратегий деятельности, обеспечивающей коэволюцию человека и природы.

И наконец, еще одна — третья по счету (но не по значению!) проблема — это проблема сохранения человеческой личности, человека как биосоциальной

структуры в условиях растущих и всесторонних процессов отчуждения. Эту глобальную проблему иногда обозначают как современный антропологический кризис. Человек, усложняя свой мир, все чаще вызывает к жизни такие силы, которые он уже не контролирует и которые становятся чуждыми его природе. Чем больше он преобразует мир, тем в большей мере он порождает непредвиденные социальные факторы, которые начинают формировать структуры, радикально меняющие человеческую жизнь и очевидно ухудшающие ее. Еще в 60-е годы философ Г. Маркузе констатировал в качестве одного из последствий современного техногенного развития появление «одномерного человека» как продукта массовой культуры. Современная индустриальная культура действительно создает широкие возможности для манипуляций сознанием, при которых человек теряет способность рационально осмысливать бытие. При этом и манипулируемые и сами манипуляторы становятся заложниками массовой культуры, превращаясь в персонажи гигантского кукольного театра, спектакли которого разыгрывают с человеком им же порожденные фантомы.

Ускоренное развитие техногенной цивилизации делает весьма сложной проблему социализации и формирования личности. Постоянно меняющийся мир обрывает многие корни, традиции, заставляя человека одновременно жить в разных традициях, в разных культурах, приспосабливаться к разным, постоянно обновляющимся обстоятельствам. Связи человека делаются спорадическими, они, с одной стороны, стягивают всех индивидов в единое человечество, а с другой — изолируют, атомизируют людей.

Современная техника позволяет общаться с людьми различных континентов. Можно по телефону побеседовать с коллегами из США, затем, включив телевизор, узнать, что делается далеко на юге Африки, но при этом не знать соседей по лестничной клетке, живя подолгу рядом с ними.

Проблема сохранения личности приобретает в современном мире еще одно, совершенно новое измерение. Впервые в истории человечества возникает реальная опасность разрушения той биогенетической основы, которая является предпосылкой индивидуального бытия человека и формирования его как личности, основы, с которой в процессе социализации соединяются разнообразные программы социального поведения и ценностные ориентации, хранящиеся и вырабатываемые в культуре.

Речь идет об угрозе существования человеческой телесности, которая является результатом миллионов лет биоэволюции и которую начинает активно деформировать современный техногенный мир. Этот мир требует включения человека во все возрастающее многообразие социальных структур, что сопряжено с гигантскими нагрузками на психику, стрессами, разрушающими его здоровье. Обвал информации, стрессовые нагрузки, канцерогены, засорение

окружающей среды, накопление вредных мутаций — все это проблемы сегодняшней действительности, ее повседневные реалии.

Цивилизация значительно продлила срок человеческой жизни, развила медицину, позволяющую лечить многие болезни, но вместе с тем она устранила действие естественного отбора, который на заре становления человечества вычеркивал носителей генетических ошибок из цепи сменяющихся поколений. С ростом мутагенных факторов в современных условиях биологического воспроизводства человека возникает опасность резкого ухудшения генофонда человечества.

Выход иногда видят в перспективах генной инженерии. Но здесь нас подстерегают новые опасности. Если дать возможность вмешиваться в генетический код человека, изменять его, то этот путь ведет не только к позитивным результатам лечения ряда наследственных болезней, но и открывает опасные перспективы перестройки самих основ человеческой телесности. Возникает соблазн «планомерного» генетического совершенствования созданного природой «антропологического материала», приспособлявая его ко все новым социальным нагрузкам. Об этом сегодня пишут уже не только в фантастической литературе. Подобную перспективу всерьез обсуждают биологи, философы и футурологи. Несомненно, что достижения научно-технического прогресса дадут в руки человечества могучие средства, позволяющие воздействовать на глубинные генетические структуры, управляющие воспроизводством человеческого тела. Но получив в свое распоряжение подобные средства, человечество обретет нечто, равнозначное атомной энергии по возможным последствиям. При современном уровне нравственного развития всегда найдутся «экспериментаторы» и добровольцы для экспериментов, которые могут сделать лозунг совершенствования биологической природы человека реалиями политической борьбы и амбициозных устремлений. Перспективы генетической перестройки человеческой телесности сопрягаются с не менее опасными перспективами манипуляций над психикой человека, путем воздействия на его мозг. Современные исследования мозга обнаруживают структуры, воздействия на которые могут порождать галлюцинации, вызывать отчетливые картины прошлого, которые переживаются как настоящие, изменять эмоциональные состояния человека и т.п. И уже появились добровольцы, применяющие на практике методику многих экспериментов в этой области: вживляют, например, в мозг десятки электродов, которые позволяют слабым электрическим раздражением вызывать необычные психические состояния, устранять сонливость, получать ощущения бодрости и т.п.

Усиливающиеся психические нагрузки, с которыми все больше сталкивается человек в современном техногенном мире, способствуют накоп-

лению отрицательных эмоций и часто стимулируют применение искусственных средств снятия напряжения. В этих условиях возникают опасности распространения как традиционных (транквилизаторы, наркотики), так и новых средств манипуляции психикой. Вообще вмешательство в человеческую телесность и особенно попытки целенаправленного изменения сферы эмоций и генетических оснований человека, даже при самом жестком контроле и слабых изменениях, могут привести к непредсказуемым последствиям. Нельзя упускать из виду что человеческая культура глубинно связана с человеческой телесностью и первичным эмоциональным строем, который ею продиктован. Предположим, что известному персонажу из антиутопии Оруэлла «1984» удалось бы реализовать мрачный план генетического изменения чувства половой любви. Для людей, у которых исчезла бы эта сфера эмоций, уже не имеют смысла ни Байрон, ни Шекспир, ни Пушкин, для них выпадут целые пласты человеческой культуры. Биологические предпосылки — это не просто нейтральный фон социального бытия, это почва, на которой выростала человеческая культура и вне которой невозможна была бы человеческая духовность.

Все это — проблемы выживания человечества, которые породила техногенная цивилизация. Современные глобальные кризисы ставят под сомнение тип прогресса, реализованный в предшествующем техногенном развитии.

По-видимому, на рубеже двух тысячелетий по христианскому летосчислению, человечество должно осуществить радикальный поворот к каким-то новым формам цивилизационного прогресса.

Некоторые философы и футурологи сравнивают современные процессы с изменениями, которые пережило человечество при переходе от каменного к железному веку. Эта точка зрения имеет глубокие основания, если учесть, что решения глобальных проблем предполагают коренную трансформацию ранее принятых стратегий человеческой жизнедеятельности. Любой новый тип цивилизационного развития требует выработки новых ценностей, новых мировоззренческих ориентиров. Необходим пересмотр прежнего отношения к природе, идеалов господства, ориентированных на силовое преобразование природного и социального мира, необходима выработка новых идеалов человеческой деятельности, нового понимания перспектив человека.

*Стёпин В.С. Теоретическое знание. – М., 2000. – С. 30–34.*

## **Аурелио Печчеи (1908–1984)**

### ***Вопросы и задания:***

1. Как взаимосвязаны глобальные проблемы современности?
2. Можно ли эти проблемы решать обособленно друг от друга?



Необходимо совершенно ясно отдавать себе отчет в нелепости утверждений, что нынешнее глубоко ненормальное и неблагоприятное состояние человеческой системы можно хоть как-то приравнять к каким бы то ни было циклическим кризисам или связывать с какими-то преходящими обстоятельствами. И уж если — за неимением другого подходящего слова — мы все же вынуждены называть это кризисом, то должны сознавать, что это особый, всеобъемлющий, эпохальный кризис, пронизывающий буквально все стороны жизни человечества. Римский клуб назвал его *затруднениями человечества*.

Диагноз этих затруднений пока неизвестен, и против них нельзя прописать эффективных лекарств: притом они усугубляются еще тесной взаимозависимостью, которая связывает ныне все в человеческой системе. С тех самых пор, как человеком был открыт ящик, подобный ящику Пандоры, и неведомая донныне техника выскользнула из-под его контроля, все, что бы ни произошло где-то в мире, отдается звонким эхом почти повсюду. Нет больше экономических, технических или социальных проблем, существующих отдельно, независимо друг от друга, которые можно было бы обсуждать в пределах одной специальной терминологии и решать не спеша, по отдельности, одну за другой. В нашем искусственно созданном мире буквально все достигло небывалых размеров и масштабов: динамика, скорости, энергия, сложность — и наши проблемы тоже. Они теперь одновременно и психологические, и социальные, и экономические, и технические, и вдобавок еще и политические; более того, тесно переплетаясь и взаимодействуя, они пускают корни и дают ростки в смежных и отдаленных областях.

Даже при беглом взгляде на приведенный перечень проблем легко увидеть звенья, которые сцепляют их воедино; при более детальном рассмотрении эти связи прослеживаются еще нагляднее. Бесконтрольное расселение человека по планете; неравенство и неоднородность общества; социальная несправедливость, голод и недоедание; широкое распространение бедности; безработица; мания роста; инфляция; энергетический кризис; уже существующий или потенциальный недостаток природных ресурсов; распад международной торговой и финансовой системы; протекционизм; неграмотность и устаревшая система образования; бунты среди молодежи; отчуждение; упадок городов; преступность и наркомания; взрыв насилия и ужесточение полицейской власти, пытки и террор; пренебрежение законом и порядком; ядерное безумие; политическая коррупция; бюрократизм; деградация окружающей среды; упадок моральных ценностей; утрата веры; ощущение нестабильности и, наконец, неосознанность всех этих трудностей и их взаимосвязей — вот далеко не полный список или, вернее сказать, клубок

тех сложных, запутанных проблем, который Римский клуб назвал *проблематикой*.

В пределах этой проблематики трудно выделить какие-то частные проблемы и предложить для них отдельные, независимые решения — каждая проблема соотносится со всеми остальными, и всякое очевидное на первый взгляд решение одной из них может усложнить или как-то воздействовать на решение других. И ни одна из этих проблем или их сочетаний не может быть решена за счет последовательного применения основанных на линейном подходе методов прошлого. Наконец, над всеми проблемами нависла еще одна трудность, недавно появившаяся и перекрывающая все остальные. Как показал опыт, на определенном уровне развития проблемы начинают пересекать границы и распространяться по всей планете, невзирая на конкретные социально-политические условия, существующие в различных странах, — они образуют *глобальную проблему*.

<...> С этим тесно связана и другая важная мысль — мысль *о единстве мира и целостности человечества* в эпоху глобальной человеческой империи. Вряд ли надо еще раз повторять, что, подобно тому как биологический плюрализм и дифференциация способствуют стойкости природных систем, культурное и политическое разнообразие обогащает человеческую систему. Однако последняя стала сейчас столь интегрированной и взаимозависимой, что может выжить, только оставаясь единой. А это предполагает взаимно совместимое и согласованное поведение и отношения между отдельными частями этой системы. Всеобщая взаимозависимость процессов и явлений диктует еще одну необходимую для формирования чувства глобальности концепцию — *концепцию системности*. Без нее невозможно представить себе, что все события, проблемы и их решения активно воздействуют и испытывают такое же воздействие со стороны всего остального круга событий, проблем и решений.

Все эти аспекты новой глобальности тесно взаимосвязаны и соотносятся с двумя другими, продиктованными особенностями нашей эпохи, концепциями. Эти новые концепции касаются соотношения времени и целей и проистекают из того факта, что благоприобретенное могущество человека ускорило ритм событий и увеличило неоднозначность и неопределенность нашего будущего. Это вынуждает человека *смотреть дальше вперед и ясно представлять себе свои цели и задачи*. Человек, по выражению Денниса Габора<sup>1</sup>, не в состоянии предсказать свое будущее, зато он может его построить. И гуманистическая концепция жизни на нынешней, высшей стадии эволюции человека требует от него, чтобы он перестал наконец «заглядывать в будущее» и начал «создавать» его. Он должен смотреть возможно дальше и в своих действиях уделять

---

<sup>1</sup> Габор Деннис (1900–1979) — физик, создатель голографии, футуролог.

одинаковое внимание как нынешним, так и отдаленным во времени последствиям, включая весь тот период, в течение которого эти последствия могут проявляться. Поэтому он должен хорошенько подумать и решить, каким бы он хотел видеть будущее, и в соответствии с этим регулировать и регламентировать свою деятельность.

Я полностью отдаю себе отчет в том, как трудно нам, при всем различии наших культур, воспринимать концепцию глобальности — концепцию, связывающую воедино личность, человечество и все взаимодействующие элементы и факторы мировой системы, объединяющую настоящее и будущее, сцепляющую действия и их конечные результаты. Эта в корне новая концепция соответствует нашему новому сложному и переменчивому миру — миру, в котором в век глобальной империи человека мы оказались полновластными хозяевами, и чтобы быть людьми в истинном значении этого слова, мы должны развить в себе понимание глобальности событий и явлений, которое бы отражало суть и основу всей Вселенной...

<...> Мы приближаемся сейчас к такому периоду, когда придется изыскивать более разумные способы удовлетворения своих собственных интересов. И здесь важно понять, что *благополучие всего мира в целом является необходимым условием благополучия отдельных его частей*, в то время как обратное вовсе не очевидно и должно проверяться в каждом конкретном случае. Благополучие человеческих обществ испокон веков основывалось на этических и моральных принципах. И сейчас один из важнейших таких принципов гласит: ни одна — даже самая могущественная и процветающая — страна или коалиция не может надеяться не только преуспеть, но даже и просто выжить, если создастся опасная глобальная ситуация, ставящая под угрозу существование всех остальных групп человечества. А далее следует важнейший вывод: чем выше статус или уровень ожиданий, которые данная страна связывает с будущим, и, следовательно, чем большую долю она надеется получить от мирового обновления, тем большим должен быть ее собственный вклад в это обновление.

*Печчеи А. Человеческие качества. — М., 1985. — С. 118–120, 214–215, 271.*

## **10.2. Основные направления и особенности развития философии XX века**

Современные российские философы, М.А. Хевеши в работе «Неомарксизм и его место в истории западной философии XX века» и А.Г. Мысливченко в статье «Философские парадигмы «западного марксизма»: генезис и классификация», отмечают высочайшую востребованность марксизма в западной философии XX в. в переломные периоды ее развития.

**Мария Акошевна Хёвеш (1928–2005)**  
**Александр Григорьевич Мысливченко (р. 1924)**

**Вопросы и задания:**

1. Чем обусловлено движение ортодоксальных марксистов к «подлинному Марксу» в 1920-е годы? Какие направления возникли в эти годы?
2. Какие философские школы можно отнести к неомарксизму? Назовите причины их упадка в 1980-е годы?



К концу XIX века марксизм занимал доминирующее положение в социалистическом движении <...>. Однако в начале XX века в социал-демократии произошел глубокий раскол на реформистское и революционное направления по организационным, политическим и мировоззренческим вопросам. Он отражал реальное размежевание различных социальных групп как внутри рабочего класса, так и во всем обществе. Начало этому расколу положил в конце 90-х годов Э. Бернштейн, заявивший, что традиционные марксистские решения не соответствуют более историческим реалиям и марксизм нуждается в коренном пересмотре. Ортодоксы подвергли Бернштейна резкой критике. Но они не смогли понять суть изменений в развитии капитализма на рубеже веков (возникновение монополий, акционирование предприятий, усиление экономических функций государства). <...> Характерной чертой многих работ деятелей II Интернационала было сползание на позиции объективистского экономического детерминизма. Тем самым марксизм интерпретировался в позитивистском духе. Необоснованное упование на некий «автоматический крах» капитализма привело ортодоксов к недооценке не только роли субъективного фактора в истории, но и всей проблематики, связанной с познанием человека как действующего существа, творца культуры, роли культуры в формировании личности <...>.

Все сказанное выше обусловило выступление в 20-х годах XX века ряда марксистских теоретиков <...> за возврат к «подлинному Марксу». Однако это не было простым возвращением. <...> По ряду позиций работы новых марксистов выходили за рамки классического марксизма. Они положили начало развитию течений, которые позже получили название «западного марксизма» и «неомарксизма». <...>

Первое направление — *историцистское*. Его основоположником выступил Антонио Грамши, внесший оригинальный вклад в марксистскую теорию. <...> Новаторский подход Грамши к решению социальных проблем проявился прежде всего в том, что огромное значение он придавал роли культурных, интеллектуальных и моральных факторов как в рабочем движении, так и общественном развитии в целом. <...> Он считал

несостоятельными попытки ортодоксов «выводить» всеобщие законы диалектики из природы, а затем «распространять» их на общество и историю. Ибо философия практики — это теория диалектики истории, политики и экономики, взятых в их органическом единстве. <...>

Второе направление — *онтологистское*, связанное с творческой деятельностью Дьердя Лукача. Важнейшее место в его наследии занимает новаторская разработка проблем онтологии <...>. Выбор этой тематики был тем более актуальным, что в XIX—XX вв. многие философы по сути дела сводили предмет философии к познанию, гносеологии, логике и методологии. <...> Лукач подверг критике попытку редукции марксистской философии к теории познания и выдвинул задачу недогматической реконструкции онтологических взглядов Маркса, их систематического изложения. Предмет онтологии он понимал как объективную диалектику бытия. Онтологически трактуемая диалектика должна быть универсальной, охватывая неорганическую, органическую и социальную сферы бытия. <... > Лукач делал вывод, что сознание и субъективность не являются просто чем-то вторичным по отношению к общественному бытию. Они как бы встроены в это бытие, являются его необходимой частью. <...>

Третье направление — *методологистское*. Наиболее видный его представитель итальянский философ Г. Делла Вольпе, призывая отказаться от попыток выводить конкретные явления и действия из всеобщих философских законов, считал, что задача марксистской философии — разработать метод движения от конкретного к абстрактному и обратно.

*Мысливченко А. Г. Философские парадигмы «западного марксизма»: генезис и классификация // Карл Маркс и современная философия. Сб. материалов научн. конф. к 180-летию со дня рождения К. Маркса. – М., 1999. – С. 346–355.*

\*\*\*

*Неомарксизм* развивается вне рамок традиционного марксизма, он тесно связан с особенностями умонастроения западноевропейской левонастроенной интеллигенции послевоенных лет, со всей исторической ситуацией этого времени, которая характеризовалась победой антифашистских, демократических сил в войне, широкой верой в общественный прогресс, гуманизм, свободу, равенство. <...> Именно эта духовная атмосфера привела к обращению к Марксу как к философу. <...> что, же было столь привлекательно в философии Маркса в те годы? Это прежде всего критическая направленность его философии, его критика капиталистической цивилизации и ее культуры, критика отчуждения, овеществления, сочетание научного анализа с нравственно-мировоззренческими установками. <...>

Неомарксизм обращал особое внимание на утверждение в философии Маркса новых, более совершенных форм жизни, когда условием развития всех

выступает развитие каждого, когда основой развития является формирование свободной личности и все богатство культуры может найти свое проявление <...>. Определенное воздействие на интерес к марксизму оказывали и события, происходившие в те годы в Советском Союзе <...>. Они дали толчок силам, стремившимся преодолеть догматизированный, вульгаризированный марксизм в его советском варианте и творчески подойти к его истолкованию. <...> Неомарксизм отражал поиск «третьего пути», свободного от буржуазности, отчуждения, манипуляций общественным сознанием и от тоталитаризма советского образца с его засильем бюрократии и государственной идеологии. <...>

В 70-е годы на смену левому радикализму с его увлечением Марксом пришел *неоконсерватизм*, пытавшийся в условиях экономического кризиса тех лет удержать прежние ценности. Разочарование в идеях прогресса, гуманизма приводит к отказу от увлечения идеями Маркса <...>. Развивавшаяся в рамках марксизма теория переставала давать ответы на вопросы, выдвинутые приходом постиндустриального общества. Потребовалась смена координат, многие прежние представления о ходе развития общественного процесса утрачивали смысл. Новые исторические реалии, особенно связанные с формированием единой цивилизации, требовали нового осмысления. Это не значит, что у Маркса нельзя ничего найти в этой связи. Но Маркс перестал быть вдохновителем душ, и неомарксизму как философскому направлению, стремившемуся при помощи Маркса осознать общественную ситуацию, пришел конец.

*Хевеши М. А. Неомарксизм и его место в истории западной философии XX века // // Карл Маркс и современная философия. Сб. материалов научн. конф. к 180-летию со дня рождения К. Маркса. – М., 1999. – С. 356–363.*

### Эдмунд Гуссерль (1859–1938)

#### **Вопросы и задания:**

1. В чем заключаются недостатки историцизма и натурализма?
2. Каковы особенности феноменологического анализа сознания?



Натурализм есть явление, возникшее как следствие открытая природы, — природы в смысле единства пространственно-временного бытия поточным законам природы. <...> Совершенно сходным образом вырос позднее и историцизм, как следствие «открытия истории» и обоснования все новых и новых наук о духе. Соответственно господствующим привычкам в понимании естествоиспытатель склоняется к тому, чтобы все рассматривать как природу, а представитель наук о духе — как дух, как историческое образование, и сообразно этому пренебрегать всем, что не может быть так рассматриваемо.

Итак, натуралист <...> не видит вообще ничего, кроме природы, и прежде всего физической природы. Все, что есть, либо само физично, т. е. относится к проникнутой единством связи физической природы, либо, может быть, психично, но в таком случае оказывается просто зависимою от физического переменной, в лучшем случае вторичным «параллельным сопровождающим фактом». <...>

То, что является характерным для всех форм крайнего и последовательного натурализма, начиная с популярного материализма и кончая новейшим монизмом ощущений и энергетизмом, — есть, с одной стороны, *натурализованное* сознание, включая сюда и все интенционально-имманентные данности сознания, а с другой — натурализована идея, а с ними вместе и всех абсолютных идеалов и норм.

<...> Всякое естествознание по своим исходным точкам наивно. Природа, которую оно хочет исследовать, существует для него просто в наличности. Само собой разумеется, вещи существуют, как покоящиеся, движущиеся и изменяющиеся в бесконечном пространстве и, как временные вещи, в бесконечном времени. Мы воспринимаем их, мы описываем их в безыскусственных суждениях опыта. Познать эти само собой разумеющиеся данности в объективно значимой строгой научной форме и есть цель естествознания. То же самое относится и <...> к психологии в особенности. Психическое не есть мир для себя, оно дано, как «я» или как переживаемое «я» (вообще в очень различном смысле), которое оказывается, согласно опыту, уже соединенным с известными физическими вещами, называемыми телами. <...> Итак, будем считать твердо установленным следующее положение: всякое психологическое суждение включает в себе экзистенциальное полагание физической природы <...>.

Как опыт, в качестве сознания, может дать предмет или просто коснуться его; как отдельные опыты с помощью других опытов могут оправдываться или оправдывать, а не только субъективно устраняться или субъективно укрепляться; как игра сознания может давать объективную значимость, значимость, относящуюся к вещам, которые существуют сами по себе; почему правила игры сознания не безразличны для вещей; как может естествознание во всех своих частях стать понятным, как только оно на каждом шагу отказывается полагать и познавать природу, существующую в себе, — в себе, по сравнению с субъективным потоком сознания: все это становится загадкой, как скоро рефлексия серьезно обратится на эти вопросы. Как известно, той дисциплиной, которая хочет ответить на них, является *теория познания*; но до сих пор <...> она еще не ответила на них с научной ясностью, единогласием и решительностью.

<...> Ясно и то, что как всякое научное, так и донаучное становление природы в теории познания <...> должно принципиально *быть исключено*, а с ним вместе и *все* высказывания, которые внутренне заключают в себе положительные экзистенциальные утверждения о вещностях в пространстве, времени, причинных связях. Это простирается, очевидно, также и на все экзистенциальные суждения, которые касаются существования исследующего человека, его психических способностей.

Далее: если теория познания хочет, тем не менее, исследовать проблему отношения между сознанием и бытием, то она может иметь при этом в виду только бытие, как коррелят сознания, как то, что нами «обмыслено» сообразно со свойствами сознания: как воспринятое, вспомняемое, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное, взятое на веру, оцененное. В таком случае видно, что исследование должно быть направлено на научное познание сущности сознания, на то, что «есть» сознание во всех своих различных образованиях, *само* по своему существу, и в то же время на то, что оно «означает», равно как и на различные способы, какими оно <...> мыслит «предметное» и «выявляет» его, как «значимо», «действительно» существующее.

Всякий род предметов, которому предстоит- быть объектом разумной речи, донаучного, а потом и научного познания, должен сам появиться в познании, *т. е.* в сознании и, сообразно смыслу всякого познания, сделаться данностью. <...> А для этого необходимо изучение всего сознания, так как оно во всех своих образованиях переходит в возможные функции познания. Поскольку же всякое сознание есть «сознание-до», постольку изучение сущности сознания включает в себя изучение смысла сознания и предметности сознания, как таковой. Изучать какой-нибудь род предметности в его общей сущности (изучение, которое должно преследовать интересы, лежащие далеко от теории познания и исследования сознания) значит проследить способы его данности и исчерпать его существенное содержание в соответствующих процессах «приведения к ясности». Если здесь еще исследование и не направлено на формы сознания и их сущность, то все же метод приведения к ясности влечет за собою то, что и при этом нельзя избавиться от рефлексии, направляемой на способы общности и данности. Равным образом и наоборот, приведение к ясности всех основных родов предметности неизбежно для анализа сущности сознания и, согласно с этим, заключается в нем; а еще необходимее оно в гносеологическом анализе, который видит свою задачу как раз в исследовании соотношений. Поэтому все такого рода изыскания, хоть между собой они и должны быть разделяемы, мы объединяем под именем «*феноменологических*».

<...> феноменология и психология должны находиться в очень близких отношениях, поскольку обе они имеют дело с сознанием, хотя и различным образом, <...> психология должна оперировать с «эмпирическим сознанием», с сознанием в его опытной постановке, как с существующим в общей связи Природы; напротив, феноменология должна иметь дело с «чистым» сознанием <...>.

*Гуссерль Э. Философия как строгая наука. – Новочеркасск., 1994. – С. 133–140.*

\*\*\*

Период второй половины XIX — начала XX в., когда техногенная цивилизация находилась на подъеме, характеризуется доминированием в философской мысли *гносеолого-методологического направления*. Опираясь на критическую философию И. Канта, с одной стороны, и идеи позитивной философии О. Конта, с другой, представители этого направления видели главную задачу философии в решении проблем теории познания, которая должна была стать основой развития методологии науки. С их точки зрения, само развитие науки и базирующиеся на научном познании технология и экономика должны были решить все социальные проблемы их собственной эпохи.

Развитие науки должно было привести общество если и не к раю на Земле, то, по крайней мере, к достижению всеобщего благосостояния и индивидуального развития каждого человека. Наиболее радикальные последователи этого направления отказывались от самой постановки так называемых вечных философских вопросов, объявляя эти вопросы псевдопроблемами, пережитками господства метафизики в теоретическом мышлении.

Ярким примером такого типа философского мышления был ранний период философской деятельности Л. Витгенштейна, пожалуй, наиболее выдающегося представителя неопозитивистской и аналитической философии XX в.

### **Людвиг Витгенштейн (1889–1951)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. Имеют ли какой-нибудь смысл вечные философские вопросы?
2. В чем причина бессмысленности этих вопросов?
3. Как должны быть взаимосвязаны философия и наука? В чем заключается истинный метод философского исследования?



Большинство предложений и вопросов, трактуемых как философские, не ложны, а бессмысленны. Вот почему на вопросы такого рода

вообще невозможно давать ответы, а можно лишь устанавливать их бессмысленность. Большинство предложений и вопросов философов коренится в непонимании логики языка

(Это вопросы такого типа, как тождественно ли добро в большей или меньшей степени, чем прекрасное.)

И неудивительно, что самые глубокие проблемы — это, по сути, *не* проблемы.

Вся философия — это «критика языка»... Заслуга Рассела в том, что он показал, что видимая логическая форма предложения не обязательно является его действительной логической формой.

Предложение — картина действительности ибо, если я понимаю предложение, то знаю изображаемую им возможную ситуацию. <...>

Предложение представляет существование и не-существование событий [элементарных ситуаций].

Целокупность истинных предложений — наука в ее полном охвате (или Целокупность наук).

Философия не является одной из наук.

(Слово «философия» должно обозначать нечто, стоящее над или под, но не рядом с науками.)

Цель философии — логическое прояснение мыслей.

Философия — не учение, а деятельность.

Философская работа, по существу, состоит из разъяснений.

Результат философии не «философские предложения», а достигнутая ясность предложений.

Мысли, обычно как бы туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчетливыми.

Психология не более родственна философии, чем какая-нибудь иная наука.

Теория познания — это философия психологии.

Разве мое изучение знакового языка не соответствует изучению мыслительного процесса, которое философы считали столь существенным для философии логики? Только в большинстве случаев они впутывались в несущественные психологические исследования, и для моего метода существует подобная опасность.

Дарвиновская теория имеет не большее отношение к философии, чем любая иная научная гипотеза.

Философия ограничивает спорную территорию науки.

Она призвана определить границы мыслимого и тем самым немислимого.

Немыслимое она должна ограничить изнутри через мыслимое.

Она дает понять, что не может быть сказано, ясно представляя то, что может быть сказано.

<...> Правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, т.е. кроме высказываний науки, — следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией. — А всякий раз, когда кто-то захотел бы высказать нечто метафизическое, доказывать ему, что он не наделил значением определенные знаки своих предложений. Этот метод не приносил бы удовлетворения собеседнику — он не чувствовал бы, что его обучают философии, — но лишь *такой метод* был бы безусловно правильным.

*Витгенштейн Л. Мысли о философии. Фрагменты из работ // Путь в философию. Антология. — М., 2001. — С. 16–17, 19.*

### **10.3. Философские идеи постмодернизма как завершение истории философии XX века**

В текстах одного из ведущих представителей философии постмодернизма Ф. Лиотара и, пожалуй, одного из самых острых критиков этого направления Ф. Джеймисона выявлены как бесспорные заслуги философии постмодернизма, так и наиболее существенные недостатки этого философского направления.

#### **Жан Франсуа Лиотар (1924–1998)**

##### ***Вопросы и задания:***

1. Что Ф. Лиотар понимает под термином «постмодернизм»?
2. Как взаимосвязаны знание и власть?
3. В чем заключаются преимущества постмодернистской методологии в области естествознания и обществознания?
4. Какова роль постмодернистской философии в области политики и социальных отношений?

 Упрощая до предела, можно определить «постмодернизм» как недоверие к метаповествованиям. Что, без сомнения, является результатом прогресса наук; но этот прогресс, в свою очередь, предполагает такое недоверие... Постмодернистское знание не является просто инструментом властей. Оно совершенствует нашу чувствительность к различиям и укрепляет нашу способность существовать в несоразмерном. Его принцип заключается не в единообразном заключении экспертов, но в паралогизме изобретателей.

Вопрос заключается в следующем; может ли легитимация социальных связей, справедливое общество функционировать по аналогии с парадоксом свойственным научной деятельности? Какую форму тогда мог бы принять этот парадокс?

<...> Прежде всего, научное знание никогда не представляло собой всего знания, оно всегда существовало в дополнение, в соревновании, противоборстве с другим типом знания, которое я буду для простоты называть «нарративным» (narratif) и которое будет охарактеризовано несколько ниже. Сказанное не означает, что нарративное знание может превалировать над наукой, но его модель соотнесена с идеями внутренней сбалансированности и доступности, по сравнению с которыми современное научное знание выглядит неубедительно, в особенности если ему суждено делаться внешним по отношению к «знающему» и отчужденным от его пользователя в еще большей степени, чем ранее. Вытекающую отсюда деморализацию ученых и преподавателей отнюдь не стоит недооценивать... Эта деморализация оказывает воздействие на центральную проблему легитимации. Я использую этот термин в более широком смысле, в отличие от того, который ему придают в своих дискуссиях по вопросу о власти современные немецкие теоретики. Возьмем любой гражданский закон, он гласит: данная категория граждан должна совершать особые виды поступков. Легитимация есть процесс, посредством которого законодатель наделяется правом оглашать данный закон в качестве нормы. Еще с Платона вопрос легитимности науки, неразрывно связывается с легитимностью законодательства...

Когда мы исследуем современный статус научного знания — во времена, когда наука, вместе с новыми технологиями кажется более подчиненной господствующим властям, чем когда-бы то ни было и рискует стать одной из главных ставок в их противостоянии — проблема двойной легитимации, отнюдь не сглаживаясь, с необходимостью выходит на первый план. Здесь она ставится в своей наиболее завершенной форме обращения к тому, что делает очевидным, что знание и власть являются двумя аспектами одного вопроса: кто решает, что есть знание, и кто знает, что нужно решать? Проблема знания в век информатики более, чем когда бы то ни было является проблемой правления.

<...> Перефразируя, мы могли бы сказать, что научное знание находится в поиске «путей выхода из кризиса» — кризиса детерминизма. Детерминизм есть гипотеза, на которой основывается легитимация через производительность: поскольку последняя определяется соотношением «на входе»/«на выходе», нужно предположить, что система, в которую вводится имеющееся «на входе», стабильна; что она функционирует по обычному «графику», нормальный режим и отклонения от которого можно установить, что позволяет достаточно точно предсказать «выход».

Такова позитивистская «философия» эффективности... Развитие науки идет не по пути позитивизма производительности. Напротив, работать над доказательством, значит искать и «изобретать» контрпримеры; разрабатывать аргументацию, значит искать «парадокс» и легитимировать его посредством

новых правил игры умозаключения. В обоих случаях эффективность преследуется не ради нее самой, она достигается, иногда не сразу, как нечто добавочное, когда распорядители денежных фондов, в конце концов, заинтересовываются тем или иным случаем. [...]

<...> Постмодернистская наука — проявляя интерес к таким феноменам как неразрешимость, пределы жесткого контроля, кванты, противоречия из-за неполной информации, частицы, катастрофы, прагматические парадоксы — создает теорию собственной эволюции как прерывного, катастрофического, не проясняемого до конца, парадоксального процесса. Она изменяет значение слова «знание», объясняя, как это изменение может иметь место. Она продуцирует не известное, а неизвестное. И ею предлагается такая модель легитимации, которая не имеет ничего общего с большей производительностью, но является моделью различия, понятого как паралогизм.

Будем считать, что приведенных фактов относительно сегодняшнего состояния проблемы легитимации знания достаточно для наших целей. Необходимость обращения к большим повествованиям отпала: мы не можем более прибегнуть ни к диалектике духа, ни даже к освобождению человечества как к обоснованию дискурса постмодернистской науки. Но, как мы видели, малое повествование остается атрибутивной формой для творческих открытий, прежде всего, в науке. С другой стороны, представляется неадекватным принцип консенсуса в качестве критерия обоснования [знания].

<...> В той мере, в какой наука дифференциальна, ее прагматика представляет собой антимодель стабильной системы. Какое-либо высказывание заслуживает внимания, если в нем отмечается отличие от того, что уже известно, и если оно аргументировано и доказуемо. Наука является моделью «открытой системы», в которой высказывания становятся адекватными, если они «генерируют идеи», то есть другие высказывания и другие правила игры. Наука не обладает универсальным метаязыком, в терминах которого могут быть проинтерпретированы и оценены другие языки. Это предотвращает ее отождествление с системой и, включая все его проявления, террором. Если в научном сообществе существует деление на тех, кто принимает решение и его исполнителей (а оно существует), то это факт социо-экономической системы, а не прагматики науки самой по себе. Что является одним из основных препятствий для творческого развития знания. <...>

Социальная прагматика не содержит в себе «упрощение» прагматики научной. Это монстр, образуемый переплетением различных сетей разнородных классов высказываний (денотативных, предписывающих, перформативных, технических, оценочных и т.д.). Нет никакого основания полагать, что возможно определить метапредписания, общие для всех этих

языковых игр, или что временный консенсус, подобный тому, который в силе в настоящий момент в научном сообществе, может охватить все метапредписания, регулирующие всю совокупность высказываний, циркулирующих в человеческом коллективе. По существу, наблюдаемый сегодня закат повествований легитимации — будь то традиционных или «современных» (освобождение человечества, осуществление Идеи) — связан с отказом от этой веры. Именно это отсутствие, которое идеология «системы» с ее притязаниями на всеобщность пытается компенсировать, и которое она выражает в цинизме своего критерия производительности.

По этой причине представляется как невозможным, так и неблагодарным следовать Хабермасу, ориентируя наше исследование проблемы легитимации в направлении поиска всеобщего консенсуса посредством того, что тот называет дискурсом (Diskurs), то есть аргументированным диалогом. <...>

Что касается компьютеризации общества, мы, в конечном счете, подошли к определению того, как она может воздействовать на процессы легитимации в обществе. Она могла бы стать волшебным инструментом в регулировании рыночной системы, расширив свои границы до того, чтобы исключить знание как таковое и управляться исключительно принципом производительности. В этом случае было бы неизбежно обращение к террору. Но она также могла бы помочь группам, определяющим метапредписания, снабжая их информацией, обычно недостаточной для принятия решений со знанием дела. Путь, по которому нужно следовать для осуществления последней возможности, в принципе предельно прост: предоставить общественности свободный доступ к базам данных. Тогда языковые игры смогли бы стать играми совершенной информированности в любой момент времени. Они также были бы безрезультатными и благодаря этому обстоятельству никогда не возникало бы опасности, что дискуссия застынет в равновесии, сводящем максимальные потери спорящих к минимуму, в силу того, что те исчерпали свои ставки. Так как ставками в этой игре было бы знание (или, если хотите, информация), а резервы знания — ресурсы возможных высказываний языка неисчерпаемы. В результате вырисовывается политика, которая равным образом признавала бы как стремление к справедливости, так и стремление к неизведанному.

*Лиотар Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов. – Мн., 1996. – С. 140–143, 154–158.*

### **Фредрик Джеймисон (р. 1934)**

#### **Вопросы и задания:**

1. Каковы основные характеристики постмодернизма как направления в современной западной философии?

2. Почему Ф. Джеймисон считает отель Бонавентура символом буржуазного общества и культуры эпохи постмодерна?
3. Каковы современные проблемы философии как критической теории общества?



Если идеи правящего класса были некогда доминирующей (или господствующей) идеологией буржуазного общества, в настоящий момент развитые капиталистические страны представляют собой поле лингвистической и дискурсивной разнородности без какой-либо нормы. Безличные правители продолжают модифицировать экономические стратегии, предписывающие границы нашему существованию, но они не нуждаются более в том, чтобы навязывать свой язык (или отныне не в состоянии делать это); постграмотность мира позднего капитала отражает не только отсутствие какого-бы то ни было коллективного проекта, но также и непригодность прежнего национального языка самого по себе.

В этой ситуации пародия обнаруживает собственную ненужность: она отжила свое, и этот странный новый феномен пастиша постепенно занимает ее место. Пастиш, подобно пародии, является подражанием особенному, уникальному, специфическому стилю, использованием лингвистической маски, речью мертвого языка. Но это нейтральная практика такого подражания без каких-либо скрытых пародийных намерений, с ампутированным сатирическим началом, лишённая смеха и уверенности в том, что наряду с аномальным языком, который вы на время переняли, все еще существует некоторая здоровая лингвистическая норма...

Эта ситуация очевидным образом определяет то, что историки архитектуры называют «историцизмом», то есть неупорядоченное поглощение всех стилей прошлого, игра случайными стилистическими аллюзиями и, в целом, то, что Анри Лефевр называл возрастающим главенством «нео». Эта вездесущность пастиша не является, однако, несовместимой с определенным темпераментом или свободной от всех эмоций: она, как минимум, согласуется с пристрастием, с всецело исторического происхождения потребительским влечением к миру, превращенному в чистые образы самого себя, к псевдособытиям и «зрелищам» (термин ситуационистов). Именно для таких объектов мы можем зарезервировать платоновскую концепцию «симулякрума» — точной копии, оригинал которой никогда не существовал. Соответственно, культура симулякрума возникает в обществе, в котором меновая стоимость распространена в такой мере, что стирается сама память о стоимости потребительской, в обществе, где, как констатировал Гай Дебор (Debord) в

замечательном высказывании, «образ стал крайней формой товарного овеществления» (*Общество зрелища*).

<...> Сейчас, перед заключением я хочу провести схематический анализ одного в полном смысле постмодернистского здания... Этим зданием, чьи характеристики я очень кратко перечислю, является отель Бонавентура, построенный в южной части нового Лос-Анжелеса архитектором и крупным инвестором в недвижимость Джоном Портманом.



**Отель Бонавентура. Лос-Анжелес, Калифорния  
(архитектор Дж. Портман)**

Бонавентура стремится к статусу целого пространства, завершеного универсума, своего рода города в миниатюре, в то же время, этомуновому автономному пространству соответствует новая коллективная практика, новый способ, каким отдельные люди передвигаются и объединяются, нечто вроде нового, исторически самобытного типа сверхтолпы. В этом смысле в идеале мини-город портмановского Бонавентуры не должен бы вообще иметь входов, но, скорее, их эквиваленты, замещения, субституты, поскольку вход всегда служит спайкой, соединяющей здание со всем городом. Однако, очевидно, что это невозможно и неосуществимо, отсюда — намеренное сведение, редукция функций входа к самому минимуму. Но такое отделение от городского окружения весьма отлично от подобного феномена в интернациональном стиле, где акт разрыва был насильственным, видимым и имел очень действенное символическое значение — как в случае огромных железобетонных конструкций у Корбюзье, чей жест радикально разделял новое

утопическое модернистское пространство от выродившейся и пришедшей в упадок организации города, которая посредством этого открыто отвергалась (хотя ставка модернизма делалась на то, что новое утопическое пространство, в наступательности своей новизны, распространится повсюду и, в конце концов, трансформирует свое окружение самой энергией нового пространственного языка). Отель же Бонавентура не имеет ничего против, чтобы «позволить пришедшей в упадок организации города продолжать бытийствовать своим способом» (пародируя Хайдеггера), любые новые эффекты любые более масштабные, политические, утопические изменения не ожидаются и не замышляются.

Это заключение подтверждается огромной отражающей зеркальной оболочкой Бонавентуры, чью функцию я сейчас истолкую несколько иначе, чем ранее, когда я рассматривал феномен отражения в целом как развитие проблематики репродуктивной технологии (оба прочтения не являются, однако несовместимыми). В данном случае возникает, скорее, желание акцентировать способ, каким зеркальная оболочка отталкивает внешний город, то отталкивание, аналогом которому служат зеркальные солнцезащитные очки, которые не позволяют вашему собеседнику увидеть ваши собственные глаза и, таким образом, добиваются известной агрессивности и власти по отношению к Другому. Сходным путем зеркальная оболочка достигает особенного, нелокализуемого отделения Бонавентуры от своего окружения. Оно [выносит здание] даже не во вне — когда вы стараетесь рассмотреть стены внешнего фасада, вы не в состоянии увидеть сам отель, но лишь искаженные отражения всего того, что его окружает.

Теперь рассмотрим эскалаторы и лифты... Мы знаем, что теория архитектуры последнего времени начинает заимствовать методы нарративного анализа в других областях [гуманитарного знания] и пробует рассматривать наши физические траектории в подобных строениях как настоящие повествования или истории как динамические линии и нарративные парадигмы, которые мы как посетители, призваны выполнять и завершать своими собственными телами и движениями. В Бонавентуре же мы обнаруживаем диалектическое развитие этого процесса: мне кажется, что эскалаторы и лифты здесь замещают отныне движение, но также и, прежде всего, проявляют себя как новые рефлексивные знаки и символы собственно движения (что станет очевидным, когда мы подойдем к вопросу о том, что же остается от прежних форм движения в этом сооружении, главным образом от самого пешего передвижения). В данном случае нарративная прогулка подчеркивается, символизируется, материализуется и замещается транспортировочным механизмом, который становится аллегорическим означающим того прежнего прогуливания, который нам не позволено более совершать по нашему

усмотрению: и эта диалектическая интенсификация автореференциальности свойственна всей сегодняшней культуре, которая имеет тенденцию оборачивания на саму себя и выдавания собственного культурного производства за свое содержание.

Эстетика когнитивной картографии — педагогической политической культуры, которая стремится наделить индивидуального субъекта новым, укрепленным ощущением своего места в глобальной системе — с необходимостью должна будет учитывать эту, в настоящее время чудовищно сложную диалектику репрезентации и изобретать принципиально новые способы, чтобы должным образом ее оценить. Ясно, что это не призыв к возвращению к какой-либо разновидности старого устройства, прежнему, более упорядоченному национальному пространству, более традиционной, стабильной перспективе или миметическому принципу: новое политическое искусство (если таковое вообще возможно) должно будет придерживаться истины постмодернизма, так сказать, его базисного объекта — мирового пространства многонационального капитала — и, в то же время, совершить прорыв к некоторому пока непредставимому типу репрезентации последнего, через который мы снова начнем схватывать нашу диспозицию как индивидуальных и коллективных субъектов и восстановим способность действовать и бороться, нейтрализованную в настоящее время как нашим пространственным, так и социальным замешательством. Политическая форма постмодернизма, если подобная когда-либо появится, будет иметь в качестве своей задачи разработку и воплощение глобального когнитивного картографирования как в социальном, так и в пространственном измерении.

*Джеймисон Ф. Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна: Сб. переводов и рефератов. – Мн., 1996. – С. 121, 128–129, 131–132, 134–137.*

#### **10.4. Альтернативы развития человечества в XXI в.**

##### **Игорь Васильевич Бестужев-Лада (1927–2015)**

###### ***Вопросы и задания:***

1. С какого момента начинается история футурологии как науки?
2. Какие идеи были выдвинуты за последние 40–50 лет существования футурологии?
3. Что такое глобалистика и альтернативистика?



С какого же момента заканчивать предысторию и начинать собственно историю научного предвидения, если не с марксизма?

Одно время был соблазн начинать с так называемой ранней футурологии — с появления во второй половине XIX века жанра «размышлений о будущем», который сохранился доньше и включает в число наиболее выдающихся шедевров труды Герберта Уэллса («Предвидения о воздействии прогресса механики и науки на человеческую жизнь и мысль», 1901, рус. пер. 1902), К.Э. Циолковского («Будущее Земли и человечества», 1928), нобелевского лауреата Дж. Томсона («Предвидимое будущее», 1955, рус. пер. 1958) и еще десятка-другого ученых с мировым именем. Однако к настоящему времени возобладала все же более основательная, на наш взгляд, точка зрения: начинать с того момента, когда будущее из предмета различных мировоззренческих спекуляций и даже предмета размышлений ученого превратилось в предмет научного исследования со всеми требованиями, к научному исследованию относящимися.

Факты показывают, что это произошло лишь в 60-х годах — меньше сорока лет назад, с появлением прогнозирования, получившего название «технологическое».

Правда, и у технологического прогнозирования есть своя собственная мини-предыстория, охватывающая вторую четверть XX века и означенная именами В.А. Базарова-Руднева, Джона Бернала, Норберта Винера. Существует в ней и четвертое имя — Роберта Юнгка, но это уже на рубеже предыстории с собственно историей.

<...> Все та же элементарная справедливость побуждает начать этот ряд с большой группы американских ученых из «РЭНД Корпорейшн» и других исследовательских центров США, которые во второй половине 50-х годов столкнулись с той же проблемой, что и Базаров за 30 лет перед тем. Базарову предстояло дать прогноз ожидаемого состояния СССР после первой пятилетки развития народного хозяйства страны (1928–1932), и он, по сути, отказался от попыток предсказания управляемых социальных процессов, предложив вместо этого проблемно-целевой подход. Американцам поручили дать прогноз ожидаемого состояния США и мира в целом после выполнения пресловутой программы «Аполлон» (высадка человека на Луну к 1970 г.), которой США ответили на запуск в 1957 г. первого советского искусственного спутника Земли, т.е. потенциальной межконтинентальной ракеты с ядерной боеголовкой, и которая призвана была одержать верх в гонке вооружений с СССР (что и было достигнуто). Американцы, понятия не имея о работах Базарова, пришли, в сущности, к тем же выводам. В результате был предложен все тот же проблемный, или поисковый, а также целевой, или нормативный, подход, составивший основу технологического прогноза.

Американцы разработали и саму технологию прогнозирования. Она включала в себя экстраполяцию в будущее наблюдаемых тенденций,

закономерности развития которых в прошлом и настоящем достаточно хорошо известны; сложный коллективный опрос экспертов в несколько туров, позволяющий как бы объективизировать, обобщать субъективные оценки экспертов (так называемая «дельфийская техника» — по имени античного оракула в Дельфах); прогнозные сценарии, дающие возможность четко формулировать и сопоставлять между собой различные вероятные или желательные перспективы развития.

<...> Засим следует группа футурологов, разработавших теорию и методологию технологического прогнозирования, ставших всемирно известными благодаря этим своим трудам. Именно им принадлежит открытие «Эффекта Эдипа» — феномена «самоосуществления» или, напротив, «саморазрушения» предсказания целенаправленными решениями и действиями с его учетом, что делает бессмысленными тщетные попытки предсказывать управляемое и требует проблемно-целевого подхода для оценки возможных последствий намечаемых решений, т.е. для повышения их объективности и, следовательно, эффективности. Именно им принадлежит вывод о принципиальной невозможности искусственно сконструировать некую «науку о будущем» (по аналогии с историей — «наукой о прошлом»), поскольку, строго говоря, мы имеем дело только либо с прошлым, либо с будущим, а настоящее — всего лишь миг, когда последнее «перетекает» в первое (правда, как мы знаем из песен, именно этот миг называется жизнь). Так вот, наука может заниматься только либо прошлым — и тогда это история, либо будущим, перетекающим в прошлое, — и тогда это все остальные науки, имеющие триединую функцию анализа-диагноза-прогноза. Зато может и должно существовать междисциплинарное направление научной работы под названием «исследование будущего»...

<...> Каждый из остальных персонажей своим первым произведением вызывал в свое время сенсацию и на какое-то время делался автором «футурологического бестселлера № 1» в западной литературе.

Первым таким «героем дня» стал директор Гудзоновского института — одного из первых и известнейших прогностических центров США — Герман Кан... Его капитальный первенец под именем «Год 2000» (1967) целых три года находился в центре внимания мировой общественности, кроме, разумеется, советских читателей, хотя для партноменклатуры самым воровским образом был издан на русском языке «для служебного пользования» тиражом 5000 экз. И все радовались радужным перспективам, рисовавшимся на фундаменте теории «постиндустриального общества», о которой упоминалось выше. В последующем Кан опубликовал еще около десятка таких же трудов, но ни один из них не имел прежнего успеха.

Не успели земляне насладиться как следует кановскими красотами «постиндустриального общества 2000 года» (мы уже дожили сегодня до этого рубежа и хорошо представляем, что получилось на деле), как в 1970 г. их потряс «Футурошок» талантливого американского журналиста Алвина Тоффлера. Оказывается, будущее несет с собой не только умножение валового национального продукта, как доказывал Кан, но и кучу серьезных проблем. И если заблаговременно не приступить к их решению, то жизнь в будущем может сделаться довольно огорчительной.

<...> Читатели напрасно огорчились грядущими неприятностями «шокотерапии» Тоффлера. Их ждала, как мы уже говорили, сенсация посильнее. Группа молодых авторов во главе с супругами Деннисом и Донеллой Медоуз осенью 1972 г. выпустила книгу под названием «Пределы роста» (рус. пер. изд. МГУ, 1991), где черным по белому было написано, что человечество вряд ли переживет XXI век, если не изменит коренным образом свою жизнь, если не положит конец разнообразным безумствам века XX.

<...> Единственным реальным продуктом первых докладов Римскому клубу явилось зарождение глобалистики — нового направления исследований будущего, которое анализирует, систематизирует и обобщает глобальные проблемы современности.

В этом контексте особое звучание обретает книга самого Аурелио Печчеи, изданная в 1977 г. под заглавием «Человеческие качества» и дважды переизданная в 1980 г. и 1985 г. на русском языке. Совершенно независимо от интереса к близкому и отдаленному будущему, настоятельно рекомендуем познакомиться с ней: на наш взгляд, это одна из самых значительных книг второй половины XX века. <...>

Важно подчеркнуть, что человеческая психика устроена таким спасительным образом, что при нагнетании любых ужасов она либо «привыкает» к ним, делая нас безучастными к происходящему, либо мобилизует силы на преодоление проблемной ситуации. Так произошло и с глобалистикой. Через несколько лет, уже на рубеже 70-х и 80-х, все больше футурологов стали восставать против участи домашних животных, которые покорно идут на заклание, и искать пути решения проблем, поставленных глобалистикой. Отрадно, что среди них было немало молодежи, особенно женского пола. И родилась *альтернативистика* — еще одно направление исследований будущего, сконцентрировавшее внимание на возможных путях перехода к цивилизации, альтернативной существующей и способной, в отличие от нее, успешно справиться с глобальными проблемами современности. Нам предстоит и на этом сюжете остановиться специально, ибо без него образ XXI века в глазах футурологов века XX-го будет заведомо ущербен. Авторы, работающие в жанре альтернативистики, исчисляются

сотнями. Среди них немало весьма интересных, хотя и не столь знаменитых, как вышеперечисленные персонажи. Что делать? Возможно, времена футурологических «титанов» прошли, и горшки прогнозов научились обжигать простые смертные. Мы выбрали в качестве примера творения американской «альтернативистки» Гейзел Гендерсон, прогремевшей в конце 70-х и в 80-х годах серией капитальных трудов, наиболее известными из которых, как повелось, остаются первые два: «Создание альтернативных будущих» с характерным подзаголовком «Конец экономики» (1978) и «Политика солнечной эпохи: альтернативы экономике» (1981).

*Бестужев-Лада И.В. Обязательное предисловие // Мир нашего завтра. Антология современной классической прогностики. – М., 2003. – С. 11–19.*

**Николай Юрьевич Ютанов (р. 1959)**  
**Сергей Борисович Переслегин (р. 1960)**

### ***Вопросы и задания:***

В чем заключаются достоинства и принципиальные недостатки концепции Дж. Форрестера и его сотрудников?

 Заслуги «Римского клуба» неоспоримы. Именно динамическая модель «мировой системы» Дж. Форрестера, изложенная учеником Форрестера из Массачусетского технологического института Д. Медоузом в виде компактных и популярных «Пределов роста», ввела в политическое и экономическое обращение группу смыслов, связанных с понятием «среды обитания». Если сегодня восстановлена экология Великих Американских Озер, очищены Рейн, Дунай и Байкал, снабжены очистными сооружениями целлюлозно-бумажные заводы и химические комбинаты, то этим мы во многом обязаны Дж. Форрестеру и Д. Медоузу.

Они же несут ответственность за природоохранительную истерию газет, парламентов и лабораторий. Именно «Римский клуб» построил и «зажег» информационную голограмму экологической катастрофы.

<...> Основные претензии к принятой тогда «Римским клубом» схеме моделирования сводятся к следующему:

- отсутствует определение и формальное описание исследуемой системы;
- выбранное число параметров недостаточно для содержательного анализа этой системы;
- обратные связи между параметрами и потоками (уровнями и темпами) задаются искусственно и не отражают ни общесистемных закономерностей, ни свойств конкретной исследуемой системы.

Как результат, границы применимости глобальных системных моделей не определены, статус возникающих в них расходимостей совершенно неясен, а прогнозы и рекомендации к действиям носят все черты «подгонки» под заранее заданный ответ.

<...> В этой связи представляет интерес приложение модели Дж. Форрестера к ребенку. Маленький ребенок питается молоком, которое представляет собой некий ограниченный ресурс. При этом он растет, по мере увеличения размеров ему требуется все больше молока. Продуктами своей жизнедеятельности он загрязняет пеленки, количество которых в помещении конечно. Составив и численно решив систему уравнений, мы выясним, что ребенок неминуемо умрет — или оттого, что кончится молоко, или ввиду прогрессирующего загрязнения комнаты отходами его жизнедеятельности, или, наконец, из-за того, что позвоночник не выдержит растущей массы тела.

Пример удачен в том отношении, что ясно видна принципиальная ошибка системного моделирования по Дж. Форрестеру: подобно маленькому ребенку, общество проходит в своем развитии определенные фазы, и динамические законы, управляющие разными этапами, вообще говоря, совершенно различны. Иначе говоря, «мировая динамика» принципиально игнорирует то обстоятельство, что ребенок рано или поздно становится подростком, а затем и взрослым. И, например, взрослые не растут.

<...> В модели Дж. Форрестера «мировая система» рассматривается как примитивная. Это означает, во-первых, что все ее нетривиальные выводы ошибочны: они связаны с особенностями механизма моделирования, а не самой системы. Во-вторых, что эта модель может быть точно исследована аналитически, причем для этого не обязательно делать априорные предположения об обратных связях в системе.

<...> В простейшей структуродинамической модели системный кризис наступает на тридцать–пятьдесят лет раньше, чем в схеме Дж. Форрестера, и носит несколько иной характер. Так, причиной демографического регресса оказывается не перенаселенность / голод / нехватка ресурсов, а банальные людские потери в перманентной борьбе за передел глобализованного мира<sup>1</sup>.

*Ютанов Н., Переслегин С. Письма Римскому клубу // Форрестер Дж. Мировая динамика. – М., 2003. – С. 296–297, 300–301, 313, 315–317.*

---

<sup>1</sup> Понятно, что это суждение, подобно прогнозам Дж. Форрестера, носит сугубо модельный характер. Реальная динамика «мировой системы» намного сложнее.

## 10.5. Идейные источники и характерные черты эколого-футурологической парадигмы социального знания и постнеклассического естествознания

Вячеслав Семёнович Стёпин (1934–2018)

### Вопросы и задания:

1. Повторить текст В.С. Стёпина о направлениях и мыслителях в философии русского космизма, а также об актуальности идей русского космизма для нашего времени (параграф 9.5. Наследие философской мысли восточнославянских народов и современность; стр. 201–202).
2. Каковы особенности классической науки?
2. Чем отличается современная постнеклассическая наука от классической и неклассической науки XVII – первой половины XX в.?
3. Какую роль в современной постнеклассической науке играют принципы этики?



Относительно медленные темпы развития техногенной цивилизации на ранних стадиях ее истории по сравнению с современными не приводили в классической науке к частым перестройкам ее оснований (сформировавшиеся в эпоху научной революции XVII столетия основания научного поиска устойчиво транслировались вплоть до XIX в.).

В силу этого естественным было восприятие сложившихся идеалов и норм познания в качестве выражения самой природы мыслительной деятельности человека, которая рассматривалась как неизменная в своей основе. До тех пор, пока динамика общественного развития не обнажила зависимостей познавательной деятельности от социальных условий, в которых она осуществляется, наука и философия специально не рассматривали социальных детерминаций человеческого познания, не выявляли тех социальных предпосылок, которые формируют особенности интеллектуального освоения мира в каждую историческую эпоху. Деятельностно-практическая природа научного познания, зависимость вырабатываемых наукой представлений об объектах от операциональных структур, мировоззренческих факторов и ценностей соответствующей эпохи оставались в тени и не были предметом рефлексии в науке и философии классического периода.

Отсюда вытекала характерная для этого периода трактовка идеалов и норм объяснения и обоснования знаний. Идеалы и нормы, конституирующие науку в качестве специфической формы познания (такие, как требование объективности и предметности знания, эмпирической проверки и т.д.), связывались с их особой интерпретацией. Считалось, что объективность и предметность теории достигается тогда, когда в «твердо установленных» фактах рассуждение выявляет сущностные характеристики, элиминируя из

объяснения все, что относится к субъекту и процедурам его деятельности. Обоснованность теоретических знаний рассматривалась как способность объяснять и предсказывать факты и базироваться на самоочевидных принципах, почерпнутых из опыта.

<...> Прежде всего следует выделить те принципиально новые идеи современной научной картины мира, которые касаются представлений о природе и взаимодействии с ней человека. Эти идеи не вписываются в традиционное для техногенного подхода понимание природы как неорганического мира, безразличного к человеку, и понимание отношения к природе как к «мертвому механизму», с которым можно экспериментировать до бесконечности и который можно осваивать по частям, преобразовывая его и подчиняя человеку.

В современной ситуации формируется новое видение природной среды, с которой человек взаимодействует в своей деятельности. Она начинает рассматриваться не как конгломерат изолированных объектов и даже не как механическая система, но как целостный живой организм, изменение которого может проходить лишь в определенных границах. Нарушение этих границ приводит к изменению системы, ее переходу в качественно иное состояние, могущее вызвать необратимое разрушение целостности системы.

На предшествующих этапах развития науки, начиная от становления естествознания вплоть до середины XX столетия, такое «организмическое» понимание окружающей человека природы воспринималось бы как своеобразный атавизм, возврат к полумифологическому сознанию, не согласующемуся с идеями и принципами научной картины мира. Но после того как сформировались и вошли в научную картину мира представления о живой природе как сложном взаимодействии экосистем, после становления и развития идей Вернадского о биосфере как целостной системе жизни, взаимодействующей с неорганической оболочкой Земли, после развития современной экологии, это новое понимание непосредственной сферы человеческой жизнедеятельности как организма, а не как механической системы, стало научным принципом, обоснованным многочисленными теориями и фактами. Экологическое знание играет особую роль в формировании научной системы представлений о той сфере природных процессов, с которой человек взаимодействует в своей деятельности и которая выступает непосредственной средой его обитания как биологического вида. Эта система представлений образует важнейший компонент современной научной картины мира, который соединяет знания о биосфере, с одной стороны, и знания о социальных процессах — с другой. Она выступает своеобразным мостом между представлениями о развитии живой природы и о развитии человеческого общества. Неудивительно, что экологическое знание

приобретает особую значимость в решении проблем взаимоотношения человека и природы, преодоления экологического кризиса, и поэтому становится важным фактором формирования новых мировоззренческих оснований науки.

Вместе с тем принципы, развитые в экологии и включенные в общенаучную картину мира, обретают и более широкое мировоззренческое звучание. Они оказывают влияние на мировоззренческие основания всей культуры, «существенно воздействуют на духовно-интеллектуальный климат современной эпохи в целом, детерминируют изменение ценностных структур мышления».

В современной культуре все более отчетливо формируются контуры нового взгляда на мир, в становление которого вносит существенный вклад научная картина мира. Этот взгляд предполагает идею взаимосвязи и гармонического отношения между людьми, человеком и природой, составляющими единое целостное образование.

В рамках такого подхода складывается новое видение человека как органичной части природы, а не как ее властителя, развиваются идеи приоритетности сотрудничества перед конкуренцией.

Становление «нового взгляда» на мир, о котором говорит Э. Ласло, это, по существу, формирование новой системы мировоззрения, вбирающей в себя достижения современной науки. Этому подходу созвучны идеи Ф. Капра о «едином экологическом взгляде на мир». Капра употребляет это понятие в смысле «углубленной экологии» в противовес «поверхностной экологии», которая антропоцентрична по своей природе и рассматривает человека как возвышающегося над природой, видя в нем источник ценностей, отводя природе функцию вспомогательного средства. В противоположность «поверхностной экологии», «углубленная экология», по мнению Капра, не выделяет человека из естественной среды, но трактует мир как целостную совокупность явлений, связанных и зависимых друг от друга. Она ориентирована на рассмотрение ценности всех живых существ, а человека рассматривает как закономерную и неотъемлемую часть во всем многообразии жизни.

Экология, и в частности «единая экология» (А. Несс), с достаточной очевидностью показывает ограниченность антропоцентризма, демонстрируя, что «человек не является ни властелином, ни центром мироздания, он лишь существо, которое подчиняется законам взаимности».

Изменения, происходящие в современной науке и фиксируемые в научной картине мира, коррелируют с напряженными поисками новых мировоззренческих идей, которые вырабатываются и шлифуются в самых различных сферах культуры. Это и поиски новой религии, и переосмысление

старой, как это делают Р. Атфилд и Л. Уайт, и создание «новой этики», как предлагают Э. Ласло и О. Леопольд. Как отмечал Ласло, «мы нуждаемся в новой морали, в новой этике, которая основывалась бы не столько на индивидуальных ценностях, сколько на необходимых требованиях адаптации человечества как глобальной системы к окружающей природной среде. Такая этика может быть создана на основе идеала почтения к естественным системам».

Подобные идеи развивает и О. Леопольд, предлагая различать этику в философском смысле, как различие общественного и антиобщественного поведения, и этику в экологическом смысле как ограничение свободы действий в борьбе за существование.

<...> Новые мировоззренческие идеи возникают в качестве своеобразного резонанса современной науки и создаваемых в ней картин мира с другими областями культурного творчества. Взаимное влияние этих областей ускоряет процесс формирования новых смыслов универсалий культуры и соответственно новой системы ценностных приоритетов, предполагающих путь к иным, нетрадиционным стратегиям человеческой жизнедеятельности.

В свою очередь новые смыслы и ценностные ориентации все в большей мере включаются в систему философско-мировоззренческих оснований науки.

Ключевым моментом в их развитии являются представления научной картины мира об органичной включенности человека в целостный космос и о соразмерности человека как результата космической эволюции породившему его миру.

Возникающие на этой основе этические идеи ответственности человека перед природой делают картину мира аксиологически нагруженной.

<...> Человек, познавая мир, должен не навязывать природе свой собственный язык, а вступать с ней в диалог. По мнению Пригожина, современная наука научилась с уважением относиться к изучаемой ею природе, которую невозможно описать «извне», с позиций зрителя. «Описание природы — живой диалог, коммуникация, и она подчинена ограничениям, свидетельствующим о том, что мы макроскопические существа, погруженные в реальный физический мир».

Диалог с природой в новом типе рациональности сопрягается с идеалом открытости сознания к разнообразию подходов, к тесному взаимодействию (коммуникации) индивидуальных сознаний и мента-литетов разных культур.

На этот аспект открытости и коммуникативности как характеристику нового типа рациональности и соответствующих ему стратегий деятельности обращает особое внимание Ю. Хабермас. Он отмечает, что «вместо того, чтобы полагаться на разум производительных сил, т.е. в конечном счете на разум естествознания и техники, я доверяю производительной силе коммуникации».

Причем рамки и структуры коммуникативности, совместности, открытости непрерывно меняются — как «в себе, так и в отношении к другим сферам общества как такового».

*Стётин В.С. Теоретическое знание. – М., 2000. – С. 556–557, 674–677, 678–679.*

### **Леонид Васильевич Лесков (1931–2006)**

#### ***Вопросы и задания:***

1. В чем заключается принципиальный недостаток современного обществознания?
2. Каковы основные понятия и концепции социосинергетики?
3. Каково значение синергетики для анализа развития общества?
4. В чем заключается роль философии в формировании нелинейного мышления?



На рубеже XX и XXI вв. человечество оказалось перед очередным выбором. Возникла новая спасительная вера — на этот раз в постиндустриальную трансформацию общества. По свидетельству большинства авторитетных ученых, опирающихся на рекомендации современной науки, это именно тот путь, который ведет человечество — или, по крайней мере, его лучшую, избранную часть — к светлым горизонтам устойчивого развития.

Но так ли это? Не повторяются ли в очередной раз ошибки абсолютизации научно обоснованных идеальных схем? Способна ли постиндустриальная трансформация сыграть в истории человечества столь же знаковую и масштабную роль, как совершенный в предшествующие эпохи переход сначала к аграрно-ремесленной, а затем к индустриальной цивилизации?

Главное возражение, которое не позволяет дать на эти вопросы однозначно положительного ответа, состоит в том, что ни одна из глобальных проблем, порожденных эпохой индустриализма, так и не нашла решения. Более того, на наших глазах происходит ускоренное обострение этих проблем и противоречий.

Но верно и другое: человечество хотя и движется в направлении эволюционного тупика, но этот процесс не стал пока необратимым. В размышлениях о постиндустриальной трансформации как исторически неизбежном очередном этапе эволюции человечества есть один недостаток: провозглашая примат теоретического знания как знаковую примету новой исторической эпохи, почти никто не пытается ответить на вопрос: а какое знание необходимо, чтобы обеспечить успех этой трансформации? Очевидно, ключевым для судеб человечества является ответ именно на этот вопрос.

Обращаясь к его исследованию, следует выделить две задачи, имеющие одинаково важное значение. Во-первых, это методология моделирования процессов социокультурной динамики, обладающая достаточно адекватной эксплицитной функцией и одновременно пригодная для построения альтернативных сценариев социальной эволюции. Во-вторых, это определение тех научных направлений, на теоретическом фундаменте которых можно рассчитывать на снятие груза современных глобальных проблем.

Достаточно ясно, что первая из этих задач не может быть решена на основе традиционных методологических приемов, а вторая — в рамках существующей научной парадигмы, так как в противном случае это решение было бы уже найдено.

Новый методологический подход к задачам моделирования эволюции социума может быть развит с помощью теории самоорганизующихся систем, или синергетики. В основе этой теории лежат три главных принципа: открытый характер моделируемых систем, учет нелинейности и когерентности. Это позволяет рассматривать эволюционные паттерны эволюционирующих систем не как движение вдоль однозначно определенных траекторий, а как свободное пространство альтернативных сценариев, между которыми возможен осознанный выбор. Это преимущество трудно переоценить, так как оно эквивалентно возможности априорного запрета заведомо тупиковых сценариев или, по крайней мере, сведения к минимуму риска выхода на эти сценарии.

<...> Возникновение *синергетики* как нового общенаучного направления, имеющего дело с коллективными, кооперативными эффектами в процессах самоорганизации, относится ко второй половине 70-х годов XX в. Основопологающую роль в становлении этого научного направления сыграли труды Ильи Пригожина и Германа Хакена, которому принадлежит сам термин «синергетика». Первоначально методы синергетики нашли применение при исследовании неравновесных фазовых переходов и процессов самоорганизации в физических, химических и биологических системах. Позднее, однако, стало ясно, что круг научных проблем, для исследования которых можно использовать методы синергетики, значительно более широк. В самое последнее время идеи синергетики начали активно использоваться в области гуманитарных и социальных научных дисциплин.

Категории самоорганизации нашли применение в трудах Э. Ласло, Дж. Форрестера, Д. Медоуза, Э. Тоффлера, а в России — Н.Н. Моисеева, С.В. Курдюмова, Ю.Л. Климонтовича, А.А. Самарского и др. При моделировании динамики сложных систем перспективными оказываются математические методы теории катастроф (работы Р. Тома, К. Зимана, А.А. Андропова, В.И. Арнольда и др.).

Г. Хакену принадлежит простое и наиболее общее определение синергетики: она образует мост между одним и другим. Быть может, более точно следовало бы сказать: и всем прочим. Потому что основным принципом синергетики является требование не разбирать систему на части, а рассматривать ее в ее целостности, понять взаимодействия на уровне ее структурных подсистем, а также особенности выхода на систему в целом. По этому поводу уместно вспомнить одно буквально провидческое замечание Гёте: когда целое вполне обнаруживает себя, оно указывает на все остальное. Уместно вспомнить и афоризм Гермеса Трисмегиста: «Все в одном и одно во всем».

Перейдем после этих вступительных замечаний к изложению той части идейного аппарата синергетики, которая может быть использована при исследовании процессов социокультурной динамики.

Если исследуемый объект нельзя рассматривать в отрыве от других объектов, поскольку связи с этими объектами влияют на его поведение, то надо исследовать всю совокупность этих объектов, или *систему*. Система называется *динамической*, если ее характеристики изменяются со временем.

Для такой системы вводится понятие состояния как описание ее в некоторый момент. Изменение системы проявляется в смене ее состояний вследствие внешних воздействий и внутренних свойств самой системы. Если совокупное действие внешних и внутренних факторов взаимно уравновешено, то система находится в стационарном состоянии.

Особый класс систем образуют саморазвивающиеся, или самоорганизующиеся, системы. К этому классу относятся системы открытого типа с нелинейными обратными связями. Открытый характер системы означает, что она обладает источниками и стоками энергии, вещества или информации. Открытая система не изолирована от окружающей среды, а, напротив, находится с ней во взаимодействии. Примером такой системы может служить биосфера Земли, которая существует благодаря тому, что постоянно получает энергию, излучаемую Солнцем.

Обратные связи могут быть как положительными, так и отрицательными. Первые ведут к уходу системы от стационарного состояния и развитию неустойчивостей, вторые возвращают ее к исходному состоянию. Пример положительных обратных связей — падающий со склона горы камень, который способен вызвать целую лавину. Пример отрицательных обратных связей — реакция организма на изменение температуры окружающего воздуха.

<...> Становятся ясными такие свойства саморазвивающихся систем, как необратимость и многовариантность альтернативных путей их эволюции. Если развитие системы происходит по установившемуся режиму, то такой тип ее эволюции называют *аттрактором*. Отличительное свойство аттрактора

состоит в том, что он способен притягивать соседние режимы (аттракция означает притяжение).

Эту способность аттрактора автоматически подавлять в процессе своего самодвижения флуктуации, малые возмущения можно интерпретировать как влияние будущего на настоящее.

Таким образом, самоорганизующаяся система способна вести себя совсем не так, как того требует классический принцип лапласовского детерминизма, согласно которому поведение системы целиком и полностью определяется ее предшествующей историей. Для систем с нелинейными обратными связями не менее значительное воздействие на их поведение может оказывать также будущее.

Следующее принципиально важное отличительное свойство динамики самоорганизующихся систем состоит в том, что на фоне монотонного увеличения или уменьшения параметров системы может наступить внезапное изменение ее состояния. Это явление, также обусловленное нелинейными обратными связями, называется *катастрофой*. Хорошо известный пример такой катастрофы — закипание воды, когда ее температура достигает ста градусов по Цельсию.

Но для открытых систем с нелинейными обратными связями этот катастрофический процесс оказывается, как правило, значительно сложнее, чем в случае воды. После прохождения этой точки дальнейшая эволюция системы перестает быть однозначной, она будет происходить по одному из альтернативных, значительно различающихся сценариев. Поэтому такие точки разрыва и ветвления эволюционного процесса называют *бифуркациями* (строго говоря, бифуркация означает раздвоение).

Появление системы в окрестности точки бифуркации становится парадоксальным: фундаментальную роль начинают играть случайности, второстепенные факторы. Именно такой фактор способен сыграть в этих условиях главную роль и оказать решающее воздействие на переход системы на тот или иной эволюционный сценарий. Происходит это потому, что в области бифуркации случайным процессам ничто не противостоит — система утратила устойчивость, вышла из режима аттрактора.

В этом пункте проявляется еще одно принципиальное отличие поведения самоорганизующихся систем от классических закономерностей. Классическая наука рассматривает случайности всего лишь как второстепенные факторы, которые не могут оказать решающего влияния на развивающийся процесс, ход которого определяется в первую очередь объективно действующими закономерностями.

<...> Было бы, однако, большой ошибкой полагать на этом основании, что динамика системы после бифуркации носит полностью случайный, а потому

непредсказуемый характер. Это совсем не так. Из теории саморазвивающихся систем следует, что после точки бифуркации их дальнейшая эволюция может происходить только по одному из четко и однозначно фиксируемых альтернативных сценариев. В момент бифуркации эти сценарии существуют лишь как виртуальные, однако они достаточно определенно различаются между собой и число их не только конечно, но во многих случаях невелико. Эта альтернативная виртуалистика, прогнозируемая синергетикой, также является характерной особенностью теории самоорганизующихся систем.

Как же в таком случае рассматривать прогнозные возможности этой теории? Для ответа на этот вопрос следует отметить, во-первых, еще одно принципиальное отличие этой теории от гуманитарных социальных и политических дисциплин: синергетика исследует не сами изучаемые системы, а их теоретические модели и, во-вторых, опору на сформулированный Хакеном *принцип подчинения*. Этот принцип — один из важнейших в теории самоорганизации и является следствием механизма аттракции: когда после прохождения зоны бифуркации система оказывается в окрестности одного из аттракторов, число факторов, определяющих дальнейшее поведение этой системы, становится минимальным. В результате этого эффекта для моделирования процесса перехода системы к этому аттрактору оказывается возможным обойтись небольшим количеством переменных, которые называют параметрами порядка, или регулирования. Эта *концепция параметров порядка* играет ключевую роль в синергетике.

На практике подбор этих параметров напоминает работу карикатуриста, который старается на рисунке передать только наиболее характерные черты изображаемого объекта. Функция этих регулировочных параметров состоит в том, что они определяют асимптотическое поведение системы, ее переход к тому или иному новому устойчивому аттрактору. Все это позволяет рассматривать синергетику как современную *парадигму развития*.

Предсказательную силу этой парадигмы надо понимать следующим образом. Асимптотически предельные состояния — это аттракторы. Единственная ведущая к ним дорога обязательно проходит через зону бифуркаций, кризисных, или катастрофических, разрывов монотонного эволюционного процесса. Аттракторы притягивают процессы: будущее влияет на настоящее. Однако неизбежность бифуркации лишает это будущее однозначности. Тем не менее, его нельзя считать непредсказуемым, за бифуркацией следует система дорог. Выбор дороги может оказаться случайным, но может быть сделан и сознательно.

Как понимать, исходя из этих представлений, свободу воли? Принцип классического детерминизма требует дать на этот вопрос хорошо известный однозначный ответ: «свобода есть осознанная необходимость». Принимая

принципы нелинейного мышления, лежащие в основе синергетики, мы получаем иную формулировку: свобода есть возможность выбора и одновременно чувство ответственности за этот выбор.

*<...> Какой практический смысл может иметь философия для человека, способна ли она подсказать, как ему жить?*

— Огромное большинство людей, — не спеша ответил Рассел, — сейчас совершенно запутались, как им следует вести себя. По моему мнению, никому не следует быть уверенным в чем-либо. Если у вас нет сомнений, вы, несомненно, ошибаетесь, так как ничто не заслуживает полной уверенности, а следовательно, всегда все свои убеждения нужно подвергать некоторой доле сомнения и, несмотря на сомнения, действовать решительно. В практической жизни приходится действовать, основываясь на вероятностях, и я жду от философии, что она поощрит людей действовать решительно, хоть и без абсолютной уверенности.

Так мало слов и столько ценных советов! Во-первых, оценка вероятностей — это ведь именно то, что делает футуросинергетика. А там, где ей трудно будет справиться с задачей, на помощь ей должна прийти философия — это во-вторых. Но это и есть следующая задача философии нестабильности — работать в тесном союзе с футуросинергетикой над общими проблемами.

И третья подсказка мудрого философа — выход на живого человека, на его действия. Это уже вопрос этики. И следовательно, третья проблема, над разработкой которой должна трудиться философия нестабильности, — это вопросы морали в условиях Мегакризиса и переходных процессов к альтернативным сценариям грядущего. Тут, правда, похоже, Рассел противоречит самому себе: дело философии, говорит он, познавать «мир, а не изменять его. Это у Маркса сказано: философы различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его».

И если говорить о преодолении Мегабифуркации, то прав Маркс, а не Рассел. Однако и Рассел, словно забыв свои предыдущие слова, дает людям совет действовать решительно. Причем с помощью именно философии.

И теперь, когда вопрос о философии нестабильности, кажется, стал ясным, хочется задать лорду Расселу, который, сам того не зная, так сильно помог нам, последний вопрос:

— Насколько ценные результаты может дать философия для наших целей?

Ответ старого ученого был твердым:

— *Я думаю, что философия имеет большое значение в сегодняшнем мире.*

*Во-первых, потому, что, как я уже сказал, она заставляет нас осознавать существование очень многих и очень важных вопросов, не*

*входящих, по крайней мере сейчас, в сферу науки. А во-вторых, она все же делает людей немного скромнее интеллектуально и заставляет их осознавать, что нет короткой дороги к знаниям. И что постижение мира — это очень долгое и сложное дело, в котором мы не должны быть догматиками.*

*Лесков Л.В. Нелинейная Вселенная: новый дом для человечества. — М., 2003. — С. 15–16, 41–48, 76–78.*

## **6. Проблема формирования нового проекта модерна**

### **Жак Деррида́ (1930–2004)**

#### **Вопросы и задания:**

1. Что вызывает, с точки зрения Ж. Дерриды, необходимость создания «Нового Интернационала»?
2. Какое содержание вкладывает французский философ в понятие «Новый Интернационал»?
3. В чем он усматривает актуальность наследия марксизма в современную эпоху?



<...> «Новый Интернационал» ищет себя, проходя через кризисы международного права; он уже изобличает пределы дискурса о правах человека, который останется неадекватным, иногда лицемерным и во всяком случае — формальным и непоследовательным в самом себе, пока законы рынка, «внешний долг», неравенство научно-технического, военного и экономического развития будут сохранять фактическое неравенство — столь же чудовищное, как то, что преобладает сегодня больше, чем когда бы то ни было в истории человечества. Ведь теперь, когда кое-кто осмеливается проповедовать новое Евангелие во имя идеала либеральной демократии, наконец-то пришедшей к самой себе как к идеалу человеческой истории, надо кричать: никогда в истории земли и человечества насилие, неравенство, социальное исключение, голод, а следовательно, экономическое угнетение до такой степени не затрагивали людей. Вместо того, чтобы в восторге перед концом истории воспевать пришествие идеала либеральной демократии и капиталистического рынка; вместо того, чтобы торжествовать по поводу «конца идеологий» и конца великих освободительных дискурсов, не будем пренебрегать этими подавляющими данными, составленными из бесчисленных индивидуальных страданий: никакой прогресс не позволяет игнорировать того, что — в абсолютных цифрах — никогда на земле такое большое количество мужчин, женщин и детей не находилось в рабском положении, не голодало и не истреблялось. (И на время, но с сожалением нам приходится оставить здесь этот вопрос, все-таки неразрывно связанный с тем, чем становится так называемая «животная» жизнь, жизнь и существование «животных» в этой

истории. Такой вопрос всегда был серьезным, но станет абсолютно неотвратимым.)

«Новый Интернационал» — не только тот, что — сквозь упомянутые преступления — стремится к новому международному праву. Это узы сродства, страдания и упования, узы, пока еще незаметные и почти тайные (как около 1848 г.), но становящиеся все более зримыми — тому существует не один знак. Это узы несвоевременные, без статуса, прав и имени, едва ли даже публичные, если не подпольные; действующие без договора, «*out of joint*», некоординированные, беспартийные, без родины, без национального сообщества (Интернационал — впереди, сквозь и по ту сторону всякой национальной принадлежности), без со-гражданства, без общей сопричастности к определенному классу. Новым Интернационалом здесь называется то, что напоминает об объединившейся в союз и не имеющей институционального закрепления дружбе между теми, кто — даже если они отныне не верят или никогда не верили в какой-то социалистический марксистский интернационал, в диктатуру пролетариата, в мессиано-эсхатологическую роль всемирного союза пролетариев всех стран — продолжают вдохновляться, по меньшей мере, одним из духов Маркса или марксизма (отныне они знают, что духов *больше одного*) для того, чтобы объединиться на новый — конкретный и реальный — лад, даже если такой альянс уже принимает форму не партии или рабочего интернационала, но своего рода контрзаговора [*contre-conjuration*] с целью (теоретической и практической) критики современного состояния международного права, концепций государства и нации и т.д., одним словом: чтобы обновить такую критику, и особенно чтобы радикализировать ее.

<...> Продолжать вдохновляться определенным духом марксизма означает сохранять верность тому, что всегда превращало марксизм — в принципе и прежде всего — в *радикальную* критику, т.е. в доктрину, готовую к собственной самокритике. Такая критика *стремится* быть принципиально и явно открытой в сторону собственной трансформации, переоценки и самопереинтерпретации. Такая «само»-критичность с необходимостью укоренена и углублена в почву, которая пока не является критической, хотя и не является докритической. Этот дух — более, чем стиль, хотя и стиль тоже. Он многое наследует у духа Просвещения, от которого не надо отказываться. Мы отличаем такой дух от других духов марксизма — тех, что приковывают его к телу марксистской доктрины, ее мнимой системной — метафизической или онтологической — тотальности (особенно к «диалектическому методу» или к «марксистской диалектике»); к его основополагающим понятиям труда, способа производства, общественного класса и, следовательно, всей истории его органов (мыслимых или реальных: Интернационалов рабочего движения, диктатуры пролетариата, единственной партии, государства и, наконец, ужасов

тоталитаризма). Ибо деконструкция марксистской онтологии — скажу как «хороший марксист» — зависит не только от некоего теоретико-спекулятивного слоя марксистского корпуса, но от всего, что привязывает его к в высшей степени конкретной истории органов и стратегий мирового рабочего движения.

<...> Критиковать, взывать к нескончаемой самокритике означает еще и различать между всем и почти всем. Но ведь если это и есть дух марксизма, от которого я никогда не буду готов отказаться, то это не только критическая идея или вопрошающая поза (последовательная деконструкция должна их придерживаться, даже если она узнает, что вопрос не является ни первым, ни последним словом). Скорее, это определенное освободительное и *мессианское* утверждение, известный опыт обетования, которое можно попытаться избавить от всякой догматики и даже от всякой метафизически-религиозной обусловленности, от всякого *мессианизма*. И притом обетование должно обещать, что оно будет сдержано, т.е. не будет оставаться «духовным» или «абстрактным», но произведет события, новые формы действия, практики, организации и т.д. Порвать с «партией как формой» или же с той или иной формой государства или Интернационала не означает отказаться от всякой формы практической или эффективной организации. Для нас здесь важно как раз противоположное.

*Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и Новый Интернационал. Пер. с франц. — М., 2006. — С. 126–127, 130–131.*

### **Иммануил Валлерстайн (1930–2019)**

#### **Вопросы и задания:**

1. Какую роль в сохранении современного капитализма играет государство? Какие шансы возникают для внесистемной оппозиции в процессе ослабления государства как результата современной глобализации?
2. Какие задачи стоят перед внесистемной оппозицией на современном этапе?



Суверенитет государств — их способность самостоятельно вершить внутренние и внешние дела в рамках межгосударственной системы — выступает фундаментальной опорой капиталистического миро-хозяйства. Если она будет разрушена или хотя бы серьезно накренится, капитализм как система окажется несостоятельным. Я считаю, что сегодня эта опора накренилась впервые в истории современной миро-системы. И это главный признак явного кризиса капитализма как исторической системы. Капиталисты — как каждый в отдельности, так и все вместе как класс — стоят перед необходимостью судьбоносного выбора: либо в полной мере извлечь сиюминутные выгоды из

ослабления государств, либо попытаться сделать «текущий ремонт», чтобы возродить легитимность государственных структур, либо же направить свою энергию на строительство альтернативной системы. Несмотря на всю их риторику, дальновидные защитники существующего положения вещей сознают опасность ситуации. Пытаясь заставить всех нас обсуждать псевдопроблемы глобализации, они стараются представить себе, какой могла бы быть система, приходящая на смену капитализму, и как следует двигаться в этом направлении. Если мы не хотим жить в будущем, построенном на выдвигаемых ими принципах неравенства, нам следует задать себе тот же вопрос. Позвольте же мне резюмировать свою позицию. Капиталистическое миро-хозяйство нуждается в структуре, состоящей из государств, функционирующих в рамках межгосударственной системы. Эти государства критически важны для предпринимателей в первую очередь потому, что принимают на себя часть издержек производства, гарантируют квазимонополиям их устойчивые прибыли и поддерживают их усилия, направленные как на ограничение возможностей трудящихся классов защищать свои интересы, так и на смягчение недовольства народных масс за счет частичного перераспределения прибавочной стоимости.

Однако эта историческая система, подобно любой другой, не лишена противоречий, и когда они достигают критического уровня (иными словами, когда нарушается равновесие), нормальное функционирование системы становится невозможным. Система достигает точки бифуркации. Существует множество признаков, что мы вплотную приблизились к этой точке. Разрушение сельского уклада жизни, истощение экосистем и демократизация общества, каждое по-своему, ограничивают возможности накопления капитала. Этому способствует также и то, что впервые за последние пятьсот лет государства утрачивают свою власть — и не столько вследствие роста влияния транснациональных корпораций, как это часто утверждается, сколько в силу утраты легитимности, придаваемой государствам их народами, все более теряющими веру в последовательное улучшение своего положения. Государство еще остается значимым, прежде всего для предпринимателей. И поэтому потеря государствами их власти оборачивается серьезными испытаниями для транснациональных корпораций, которые впервые сталкиваются с долгосрочной тенденцией к снижению прибылей и уже не могут рассчитывать на то, что государства выручат их из беды.

<...> Еще раз следует подчеркнуть, что существуют пути политического решения этих проблем. Все они в той или иной степени тяготеют к предложениям «радужной» коалиции, коалиции, объединяющей все маргинализованные группы того или иного государства с целью воздействовать на общественный интерес в необходимом им ключе. Но такие

коалиции также сталкиваются с двумя проблемами: кого считать более угнетенными и несущими большие жертвы; какие группы можно считать [достаточно] маргинализированными, чтобы их можно было включить в коалицию. Как и в случае утверждающих действий, возникают обвинения в исключении [определенных групп]. Если могут существовать отдельные школы для черных или для женщин, способствующие развитию их самосознания, допустимы ли отдельные школы для белых или для мужчин? Непримируемая последовательность представляет собой обоюдоострое оружие.

Неудивительно, что в силу трудностей, возникающих при любом варианте решения проблемы, маргинализированные группы оказываются глубоко расколоты по стратегическим вопросам и обнаруживают тактическую непоследовательность. Можно задать вопрос, не коренятся ли эти трудности в том, что подспудно все споры об интеграции и отмежевании, даже те, что шли в рамках постреволюционных групп, несмотря на их риторику, базировались все же на разделяемой ими идее гражданства, а она по самой своей сути всегда сочетает в себе понятия включенности и исключенности.

Идея гражданства не имеет смысла, если отсутствуют исключенные из этой категории лица. В конечном счете они являются произвольно составленной группой. Разумной основы для определения критериев исключения не существует. Кроме того, понятие гражданина связано с самой структурой капиталистического миро-хозяйства. Оно порождено строительством государственной системы, иерархической и полярной; и это означает, что гражданство (во всяком случае, в наиболее богатых и мощных государствах) неизбежно рассматривается как привилегия, делиться которой с другими не в интересах граждан. Оно связано с необходимостью держать в узде опасные классы, а наилучшим образом это достигается через включение [в состав граждан] одних и исключение других.

<...> Сегодня, как и в другие моменты упадка исторических систем, мы стоим перед историческим выбором, на окончательный итог которого может реально повлиять наш личный и коллективный вклад. Однако сегодняшний выбор в одном отличается от предыдущих. Это первый выбор, в который вовлечен весь мир, поскольку историческая система, в которой мы живем, впервые охватывает всю планету. Исторический выбор — это моральный выбор, но рациональный анализ социологов может сделать его осмысленным и, таким образом, определить нашу моральную и интеллектуальную ответственность. Я умеренно оптимистичен, полагая, что мы с достоинством примем этот вызов.

*Валлерстайн И. Конец знакомого мира: Социология XXI века. – М., 2004. – С. 102–104, 160–161, 182–183.*

### **III. КОНТРОЛЬ ЗНАНИЙ**

#### **Перечень вопросов к зачету**

1. Проблема определения понятия философии. Философия как сущностная характеристика бытия человека.
2. Философия как феномен культуры. Основные функции философии. Философия и другие формы культуротворчества (религия, искусство, мораль, наука)
3. Формирование системы современного философского знания. Место истории философии в этой системе. Основные задачи истории философии.
4. Основные недостатки современных концепций исторического развития общества. История человечества с точки зрения коэволюции природы и общества.
5. Этапы развития общества и исторические типы мировоззрения. Понятие парадигм социального и естественнонаучного знания. Роль философии в развитии, смене парадигм социального и естественнонаучного знания.
6. Особенности и функции мифологического мышления. Социокультурные предпосылки кризиса мифологического мышления и возникновение философии. Мифологическое мышление и современность.
7. Восточная философия как образец философского мышления аграрно-традиционного общества. Характерные черты Восточной философии. Наследие Восточной философии и современность.
8. Основные особенности формирования античной культуры и общества. Основные школы досократического этапа развития античной философии.
9. Классическая античная философия.
10. Школы эллинистического этапа развития античной философии. Достижения античной философии.
11. Возникновение христианства как духовная революция античного общества. Трансформация христианства в эпоху поздней Римской империи. Социокультурные условия и этапы развития средневековой философии.
12. Теоцентрическая парадигма социального знания и основные проблемы средневековой философии. Значение поздней схоластики в идейной подготовке Реформации и коперниканской революции.
13. Основные этапы развития философии эпохи Возрождения. Значение философии эпохи Возрождения в идейной подготовке реформации и коперниканской научной революции. Основные направления реформационного движения.

14. Социокультурные предпосылки формирования и развития новоевропейской философии. Роль философии XVII века в формировании классического естествознания (Р. Декарт и Ф. Бэкон).
15. И. Ньютон, Г. Лейбниц, Д. Локк: завершение классической европейской философии XVII в. и формирование идейных основоположений европейского и американского Просвещения.
16. Развитие идей Просвещения в европейской философии. Социально-политическая концепция Ж.-Ж. Руссо.
17. Социокультурные предпосылки формирования и развития немецкой классической философии (конец XVIII – начало XIX вв.) И. Кант: «коперниканский переворот» в философии.
18. Развитие идей немецкого классического идеализма (И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель)
19. Социокультурные предпосылки неклассического типа философствования (вторая половина XIX – начало XX вв.) Отличительные черты классического и неклассического типа философствования.
20. Основные направления неклассической философии. Роль неклассической философии в формировании неклассической науки начала XX века.
21. Характерные черты марксистской философии. Марксизм как проект модерна.
22. Характерные черты и этапы развития русской философии.
23. Социально-философские и гуманистические идеи философской мысли Беларуси.
24. Советская философия в контексте истории философии XX века. Наследие философской мысли восточнославянских народов и современность.
25. Исторические этапы, характерные черты и глубинные причины кризиса современного техногенного общества.
26. Основные направления философии XX века (неомарксизм).
27. Основные направления философии XX века (аналитическая философия, неопозитивизм и постпозитивизм).
28. Основные направления философии XX века (феноменология, экзистенциализм и герменевтика).
29. Философские идеи постмодернизма как завершение истории философии XX века. Ф. Лиотар и Ф. Джеймсон о состоянии постмодерна.
30. Современная философия об альтернативах развития человечества в XXI веке.
31. Идейные источники и характерные черты постнеклассического естествознания.
32. Проблема формирования нового проекта модерна.

## IV. ВСПОМОГАТЕЛЬНЫЙ РАЗДЕЛ

### 4.1. Учебная программа

КОНТРОЛЬНАЯ  
ЭКЗЕМПЛЯР

Учреждение образования  
«Белорусский государственный педагогический университет  
имени Максима Танка»

УТВЕРЖДАЮ

Проректор по учебной работе БГПУ  
А.В.Маковчик  
« 13 / 2023 г.



Регистрационный № УД - 263/123223/ч.

#### ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Учебная программа учреждения высшего образования  
по учебной дисциплине для специальностей:  
1-23 01 04 Психология;  
1-03 04 03 Практическая психология

2023 г.

Учебная программа составлена на основе образовательных стандартов по специальностям 1-23 01 04 Психология, 1-03 04 03 Практическая психология учебных планов специальностей № 374-2019/у, 375-2019/у, 377-2019/у, 378-2019/у от 31.05.2019.

#### **СОСТАВИТЕЛИ**

Кузнецов В.В., доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин учреждения образования «Белорусский государственный педагогический университет имени Максима Танка», кандидат философских наук, доцент.

#### **РЕЦЕНЗЕНТЫ**

Пугач И.В., заместитель декана исторического факультета учреждения образования «Белорусский государственный педагогический университет имени Максима Танка», кандидат исторических наук;

Кадира В.Н., первый проректор частного учреждения образования «Институт современных знаний имени А.М. Широкова», кандидат исторических наук, доцент.

#### **РЕКОМЕНДОВАНА К УТВЕРЖДЕНИЮ:**

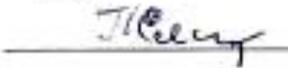
Кафедрой социально-гуманитарных дисциплин  
(протокол № 11 от 31.05.2023)

Заведующий кафедрой  С.В. Зенченко

Научно-методическим советом БГПУ  
(протокол № 7 от 11.07.2023)

Оформление учебной программы и сопровождающих ее материалов действующим требованиям Министерства образования Республики Беларусь соответствует.

Методист  
учебно-методического отдела  А.В. Виноградов

Директор библиотеки  Н.П. Сятковская

## ПОЯСНИТЕЛЬНАЯ ЗАПИСКА

Данная программа написана с учетом выводов и положений, содержащихся в основных методических разработках Министерства образования Республики Беларусь по учебным дисциплинам «История философии», «История философской мысли Беларуси».

Учебный курс «История философии» ставит своей **целью** приобщение студентов к богатейшему наследию философской мысли человечества. Среди философских дисциплин история философии имеет особое значение. Ее изучение способствует расширению рамок репродуктивного и продуктивного освоения студентами окружающего их мира, интенсифицирует поле информации и тем самым увеличивает спектр осознания самоценности творческих начал, самоактуализации себя как личности.

Данной целью обусловлены основные **задачи** дисциплины:

- изучение содержания и динамики философского творчества в общекультурном контексте, взаимосвязи его эволюции с логикой развития мировой и отечественной духовной культуры;
- формирование творческого отношения к духовному наследию человечества и гуманистических ориентиров деятельности;
- развитие навыков самостоятельного философского мышления и осмысления современных социальных, духовных реалий на началах гражданственности и патриотизма.

Изучение учебной дисциплины «История философии» должно обеспечить формирование у студента предметных и операциональных философских компетенций.

В результате изучения данной учебной дисциплины студент должен **знать:**

содержательные особенности периодов становления и концептуальные основы направлений в истории философской мысли;

- основные категории историко-философского знания;
- ведущих представителей истории мировой и белорусской мысли;

Операциональные философские компетенции студента предполагают, что он должен **уметь:**

характеризовать специфику философского знания;

определять социокультурную обусловленность философского процесса;

- характеризовать основные философские категории, проблемы и понятия;
  - оценивать место и роль философии в социокультурной динамике;
  - анализировать специфику различных философских подходов;
- определять связь философии с практикой.

В соответствии с вышеуказанными целью и задачами студент при освоении учебной программы по дисциплине «История философии» должен **владеть**:

навыками анализа и интерпретации философских текстов;  
культурой философской аргументации и полемики;  
качествами философско-мировоззренческой толерантности и гражданственности.

**На изучение учебной дисциплины «История философии» в соответствии с учебным планом дневной формы получения образования отводится 72 часа (2 з. е.), из них 34 часа – аудиторные, которые распределяются по следующим видам учебных занятий: лекции – 22 часа, семинарские занятия – 12 часов. На самостоятельную работу отводится 38 часов. Форма контроля в 5 семестре – зачет.**

На изучение учебной дисциплины «История философии» в соответствии с учебным планом заочной формы получения образования отводится 10 часов, из них 8 часов – лекции, семинарские занятия – 2 часа. Форма контроля на 4 курсе – зачет.

## ТЕМАТИЧЕСКИЙ ПЛАН КУРСА «История философии»

### Тематический план (дневная форма получения образования)

Название разделов, тем	Количество аудиторных часов			Самостоятельная работа
	Всего	Лекции (час.)	Практические (семинарские) занятия (час.)	
<b>Тема 1.</b> Философия в исторической динамике культуры	<b>4</b>	2		2
<b>Тема 2.</b> Генезис философии	<b>6</b>	2		4
<b>Тема 3.</b> Особенности исторического развития восточной философии (философия Древней Индии и Древнего Китая)	<b>8</b>	2	2	4
<b>Тема 4.</b> История античной философии	<b>8</b>	2	2	4
<b>Тема 5.</b> Основные этапы развития средневековой философии	<b>6</b>	2		4
<b>Тема 6.</b> Роль философии эпохи Возрождения и поздней схоластики (XIV – нач. XVI вв.) в идейной подготовке великих научной и социальных революций в Европе (20-е годы XVI – первая половина XVII вв.)	<b>8</b>	2	2	4
<b>Тема 7.</b> Новоевропейская философия XVII–XVIII вв. Формирование и развитие естественно-правовой парадигмы социального знания	<b>8</b>	2	2	4
<b>Тема 8.</b> История Западной философии конца XVIII – начала XX вв. Формирование и развитие культурно-исторической парадигмы социального знания	<b>10</b>	4	2	4
<b>Тема 9.</b> Философия и национальное самосознание	<b>6</b>	2		4
<b>Тема 10.</b> Кризис современного техногенного общества и его осмысление в философии XX – начала XXI вв.	<b>8</b>	2	2	4
<b>Всего:</b>	<b>72</b>	<b>22</b>	<b>12</b>	<b>38</b>

## Тематический план (заочная форма получения образования)

Название тем, разделов	Количество аудиторных часов		
	Всего	Лекции (час.)	Практические (семинарские) занятия (час.)
<b>Тема 1.</b> Философия в исторической динамике культуры	<b>2</b>	2	
<b>Тема 2.</b> История античной философии	<b>2</b>	2	
<b>Тема 3.</b> Новоевропейская философия XVII–XVIII вв. Формирование и развитие естественно-правовой парадигмы социального знания	<b>2</b>		2
<b>Тема 4.</b> Философия и национальное самосознание	<b>2</b>	2	
<b>Тема 5.</b> Кризис современного техногенного общества и его осмысление в философии XX – начала XXI вв.	<b>2</b>	2	
<b>Всего:</b>	<b>10</b>	<b>8</b>	<b>2</b>

## **СОДЕРЖАНИЕ УЧЕБНОГО МАТЕРИАЛА**

### **Тема 1. Философия в исторической динамике культуры**

Проблема определения понятия философии. Философия как сущностная характеристика бытия человека. Философия как феномен культуры. Основные функции философии. Философия и другие формы культуротворчества.

### **Тема 2. Генезис философии**

Архаическое общество как социальная основа существования и функционирования мифологического мышления. Особенности и функции мифологического мышления. Социокультурные предпосылки кризиса мифологического мышления и возникновение философии. Мифологическое мышление и современность.

### **Тема 3. Особенности исторического развития восточной философии (философия Древней Индии и Древнего Китая)**

«Осевое время» и социокультурные предпосылки формирования китайской, индийской и древнегреческой философии: общее и особенности. Восточная философия как образец философского мышления аграрно-традиционного общества. Характерные черты Восточной философии. Наследие Восточной философии.

### **Тема 4. История античной философии**

Основные особенности формирования античной культуры и общества. Основные школы досократического этапа развития античной философии. Классическая античная философия. Школы эллинистического этапа развития античной философии.

### **Тема 5. Основные этапы развития средневековой философии**

Возникновение христианства как духовной революции античного общества. Христианство как синтез восточной религиозной мысли и поздней античной философии. Трансформация христианства в эпоху поздней Римской империи. Социокультурные условия и этапы развития средневековой философии. Теоцентрический тип мировоззрения и теоцентрическая парадигма социального знания.

## **Тема 6. Роль философии эпохи Возрождения и поздней схоластики (XIV – нач. XVI вв.) в идейной подготовке великих научной и социальных революций в Европе (20-е годы XVI – первая половина XVII вв.)**

Социокультурные предпосылки формирования и развития техногенного общества в Западной Европе. Этапы развития техногенного общества. Феномен социальных и научных революций как сущностная характеристика становления и развития техногенного общества. Понятие великого проекта модерна. Значение поздней схоластики в идейной подготовке реформации и коперниканской революции. Социокультурные предпосылки и основные этапы развития философии эпохи Возрождения. Значение философии эпохи Возрождения в идейной подготовке Реформации и коперниканской научной революции. Реформация как великий проект модерна. Итоги и последствия раннебуржуазных социальных революций и коперниканской научной революции.

## **Тема 7. Новоевропейская философия XVII–XVIII вв. Формирование и развитие естественно-правовой парадигмы социального знания**

Социокультурные предпосылки формирования и развития новоевропейской философии. Роль философии XVII в. в формировании классического естествознания и естественно-правовой парадигмы социального знания. И. Ньютон, Дж. Локк, Г.В. Лейбниц: завершение классической европейской философии XVII в. и формирование идейных основоположений европейского и американского Просвещения. Развитие идей Просвещения в европейской философии XVIII в. Просвещение как великий проект модерна. Роль философии Просвещения в идейной подготовке великих социальных революций (конец XVIII – первая пол. XIX вв.) и второй глобальной научной революции.

## **Тема 8. История Западной философии конца XVIII – начала XX вв. Формирование и развитие культурно-исторической парадигмы социального знания**

Социокультурные предпосылки формирования и развития немецкой классической философии (конец XVIII – начала XIX вв.). И. Кант: «коперниканский переворот» в философии. Развитие идей немецкого классического идеализма (И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель). Роль немецкой классической философии в формировании культурно-исторической парадигмы социального знания и концепций глобальной эволюции в естествознании. Противоречия немецкой классической философии. Отличительные черты классического и неклассического типа философствования. Социокультурные предпосылки формирования неклассического типа философствования (вторая пол. XIX – нач. XX вв.). Марксизм как проект модерна.

## **Тема 9. Философия и национальное самосознание**

Национальное и общечеловеческое в историческом развитии философии. Социокультурные особенности исторического пути восточнославянских народов. Социально-философские и гуманистические идеи философской мысли Беларуси. Характерные черты и этапы развития русской философии. Советская философия в контексте истории философии XX века. Наследие философской мысли восточнославянских народов и современность.

## **Тема 10. Кризис современного техногенного общества и его осмысление в философии XX – начала XXI вв.**

Исторические этапы, характерные черты и глубинные причины кризиса современного техногенного общества. Основные направления и особенности развития философии XX века. Философские идеи постмодернизма как завершение истории философии XX века.

Альтернативы развития человечества в XXI в. Идейные источники и характерные черты эколого-футурологической парадигмы социального знания и постнеклассического естествознания. Проблема формирования нового проекта модерна.

## УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКАЯ КАРТА (дневная форма обучения)

Номер раздела, темы, занятия	Название раздела, темы, занятия; перечень изучаемых вопросов	Количество аудиторных часов		Самостоятельная работа (количество часов)	Материальное обеспечение занятия (наглядные, методические пособия и др.)	Литература	Формы контроля знаний
		лекции	практические (семинарские) занятия				
	<b>Тема 1. Философия в исторической динамике культуры</b> 1. Место философии в системе культуры. 2. Структура и функции философии. 3. Недостатки современных концепций философии истории. История как процесс коэволюции природы и общества. 4. Этапы развития общества и типы философского мышления.	2			Учебная литература по истории философии.  Конспект лекций.  Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий.	[1], [6], [7], [16]	
	5. Философия как феномен культуры. 6. Философия и другие сферы духовной жизни общества (наука, религия, искусство). 7. Этапы развития общества и типы философского мышления.			2	Конспект лекций.  Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий	[1], [6], [7], [9], [12], [16], [20], [21]	
	<b>Тема 2. Генезис философии</b> 1. Архаическое общество как социальная основа существования и функционирования мифологического мышления. 2. Особенности и функции мифологического мышления. 3. Социокультурные предпосылки кризиса мифологического мышления и возникновение философии. 4. Мифологическое мышление и современность.	2			Конспект лекций.  Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий	[1], [6], [7], [16]	
	5. Концепции мифологического мышления в современной философии и науке. 6. Историческое развитие мифологического мышления. 7. Происхождение философии.			4	Конспект лекций.  Таблицы изменения	[1], [6], [7], [16], [20], [21]	

					смыслового содержания основных философских понятий		
	<b>Тема 3. Особенности исторического развития восточной философии (философия Древней Индии и Древнего Китая)</b> 1. Восточная философия как образец философского мышления аграрно-традиционного общества. 2. Характерные черты Восточной философии. 3. Наследие Восточной философии.	2			Конспект лекций. Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий	[1], [6], [7], [16]	
	4. Характерные черты Восточной философии. 5. Особенности китайской и индийской философской мысли. 6. Философия Востока в современном мире.		2	4	Конспект лекций. Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий	[1], [6], [7], [9], [12], [16], [20], [21]	Рефераты, эссе, презентации, тесты. Анализ выступлений на семинарском занятии.
	<b>Тема 4. История античной философии</b> 1. Основные особенности формирования античной культуры и общества. 2. Основные школы досократического этапа развития античной философии. 3. Классическая античная философия. 4. Школы эллинистического этапа развития античной философии.	2			Конспект лекций.	[1], [6], [7], [12]	
	5. Социокультурные предпосылки становления и развития античной философии. Космоцентризм и натурфилософия досократического этапа развития античной философии. 6. Софисты и Сократ: антропологический поворот в развитии древнегреческой философии. 7. Роль классической античной философии (Платон и Аристотель) в формировании теоцентрической парадигмы социального знания. 8. Эллинистический этап развития античной философии. Роль неоплатонизма в формировании христианской теологии.		2	4	Конспект лекций. Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий	[1], [6], [7], [9], [12], [16], [20], [21]	Рефераты, презентации, тесты. Анализ выступлений на семинарском занятии.
	<b>Тема 5. Основные этапы развития средневековой философии</b> 1. Возникновение христианства как духовная революция	2			Конспект лекций. Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий.	[1], [6], [7], [12]	

	<p>античного общества. Трансформация христианства в эпоху поздней Римской империи.</p> <p>2. Социокультурные условия и этапы развития средневековой философии.</p> <p>3. Теоцентрическая парадигма социального знания в системе схоластической философии.</p>						
	<p>4. Социокультурные условия и этапы развития средневековой философии.</p> <p>5. Теоцентрическая парадигма социального знания в системе схоластической философии.</p>			4	<p>Конспект лекций.</p> <p>Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий.</p>	<p>[1], [6], [7], [9], [12], [16], [20], [21]</p>	
	<p><b>Тема 6. Роль философии эпохи Возрождения и поздней схоластики (XIV – нач. XVI вв.) в идейной подготовке великих научной и социальных революций в Европе (20-е годы XVI – первая половина XVII вв.)</b></p> <p>1. Социокультурные предпосылки формирования и развития техногенного общества в Западной Европе. Этапы развития техногенного общества.</p> <p>2. Феномен социальных и научных революций как сущностная характеристика становления и развития техногенного общества. Понятие великого проекта модерна.</p> <p>3. Значение поздней схоластики в идейной подготовке реформации и коперниканской революции.</p>	2			<p>Конспект лекций.</p>	<p>[1], [3], [6], [7], [12]</p>	
	<p>4. Социокультурные условия и этапы развития философии эпохи Возрождения. Роль философии Возрождения в идейной подготовке реформации и первой научной революции.</p> <p>5. Реформация как первый проект модерна. Основные направления реформационного движения.</p> <p>6. Итоги и последствия реформационного движения в Европе.</p>		2	4	<p>Конспект лекций.</p> <p>Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий</p>	<p>[1], [3], [6], [7], [9], [12], [20], [21]</p>	<p>Рефераты, эссе, презентации, тесты. Анализ выступлений на семинарском занятии.</p>
	<p><b>Тема 7. Новоевропейская философия XVII–XVIII вв. Формирование и развитие естественно-правовой парадигмы социального знания</b></p> <p>1. Социокультурные предпосылки формирования и развития новоевропейской философии.</p>	2			<p>Конспект лекций.</p> <p>Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий</p>	<p>[1], [3], [6], [7], [12]</p>	

	<p>2. Роль философии XVII в. в формировании классического естествознания и естественно-правовой парадигмы социального знания.</p> <p>3. И. Ньютон, Дж. Локк, Г.В. Лейбниц: завершение классической европейской философии XVII в. и формирование идейных основоположений европейского и американского Просвещения.</p> <p>4. Развитие идей Просвещения в европейской философии XVIII в.</p> <p>5. Просвещение как великий проект модерна. Роль философии Просвещения в идейной подготовке великих социальных революций (конец XVIII – первая пол. XIX вв.) и второй глобальной научной революции.</p>						
	<p>5. Социокультурные предпосылки формирования и развития новоевропейской философии.</p> <p>7. Роль философии XVII в. в формировании классического естествознания и естественно-правовой парадигмы социального знания.</p> <p>8. И. Ньютон, Дж. Локк, Г.В. Лейбниц: завершение классической европейской философии XVII в. и формирование идейных основоположений европейского и американского Просвещения.</p> <p>9. Развитие идей Просвещения в европейской философии XVIII в.</p> <p>10. Просвещение как великий проект модерна. Роль философии Просвещения в идейной подготовке великих социальных революций (конец XVIII – первая пол. XIX вв.) и второй глобальной научной революции.</p>		2	4	<p>Конспект лекций.</p> <p>Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий</p>	<p>[1], [3], [6], [7], [9], [12], [20], [21]</p>	<p>Рефераты, эссе, презентации, тесты. Анализ выступлений на семинарском занятии.</p>
	<p><b>Тема 8. История Западной философии конца XVIII – начала XX вв. Формирование и развитие культурно-исторической парадигмы социального знания</b></p> <p>1. Социокультурные предпосылки формирования и развития немецкой классической философии (конец XVIII – начала XIX вв.). И. Кант: «коперниканский переворот» в философии.</p> <p>2. Развитие идей немецкого классического идеализма (И.Г. Фихте, Ф.В. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель).</p> <p>3. Роль немецкой классической философии в формировании культурно-исторической парадигмы социального знания и концепций глобальной эволюции в естествознании. Противоречия немецкой классической философии.</p> <p>4. Отличительные черты классического и неклассического</p>	4			<p>Конспект лекций.</p>	<p>[1], [2], [3], [4], [6], [7], [12]</p>	

	типа философствования. Социокультурные предпосылки формирования неклассического типа философствования (вторая пол. XIX – нач. XX вв.).						
	5. Отличительные черты классического и неклассического типа философствования. Социокультурные предпосылки формирования неклассического типа философствования (вторая пол. XIX – нач. XX вв.). 6. Основные направления неклассической философии. Неклассическая философия и неклассическая наука первой половины XX века. 7. Марксизм как великий проект модерна.		2	4	Конспект лекций. Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий	[1], [2], [3], [4], [6], [7], [12], [18], [20], [21]	Рефераты, эссе, презентации, тесты. Анализ выступлений на семинарском занятии.
	<b>Тема 9. Философия и национальное самосознание</b> 1. Национальное и общечеловеческое в историческом развитии философии. Социокультурные особенности исторического пути восточнославянских народов. 2. Социально-философские и гуманистические идеи философской мысли Беларуси. 3. Характерные черты и этапы развития русской философии. 4. Советская философия в контексте истории философии XX века. 5. Наследие философской мысли восточнославянских народов и современность.		2		Конспект лекций.	[2], [6], [7], [9]	
	6. Социально-философские и гуманистические идеи философской мысли Беларуси. 7. Характерные черты и этапы развития русской философии. 8. Советская философия в контексте истории философии XX века. 9. Наследие философской мысли восточнославянских народов и современность.			4	Конспект лекций.	[2], [6], [7], [9], [11], [13], [19], [20], [21]	
	<b>Тема 10. Кризис современного техногенного общества и его осмысление в философии XX – начала XXI вв.</b> 1. Исторические этапы, характерные черты и глубинные причины кризиса современного техногенного общества. 2. Основные направления и особенности развития философии XX века. 3. Философские идеи постмодернизма как завершение истории философии XX века.		2		Конспект лекций. Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий	[2], [3], [5], [6], [7], [12]	

	4. Идеиные источники и характерные черты формирующейся эколого-футурологической парадигмы социального знания. 5. Философия и будущее человечества.						
	6. Основные направления и особенности развития философии XX века. 7. Философские идеи постмодернизма как завершение истории философии XX века. 8. Идеиные источники и характерные черты формирующейся эколого-футурологической парадигмы социального знания. 9. Философия и будущее человечества.		2	4	Конспект лекций. Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий	[2], [3], [5], [6], [7], [12], [18], [20], [21]	Рефераты, эссе, презентации, тесты. Анализ выступлений на семинарском занятии.
	<b>Всего:</b>	<b>22</b>	<b>12</b>	<b>38</b>			<b>Зачет</b>

## УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКАЯ КАРТА (заочная форма получения образования)

Номер раздела, темы, занятия	Название раздела, темы, занятия; перечень изучаемых вопросов	Количество аудиторных часов		Материальное обеспечение занятия (наглядные, методические пособия и др.)	Литература	Формы контроля знаний
		лекции	практические (семинарские) занятия			
1.	<p><b>Тема 1. Философия в исторической динамике культуры</b></p> <p>1. Место философии в системе культуры.                  2. Структура и функции философии.                  3. Недостатки современных концепций философии истории. История как процесс коэволюции природы и общества.                  4. Этапы развития общества и типы философского мышления.</p>	2		<p>Учебная литература по истории философии.</p> <p>Конспект лекций.</p> <p>Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий</p>	[1], [6], [7], [16]	
2.	<p><b>Тема 2. История античной философии</b></p> <p>1. Основные особенности формирования античной культуры и общества.                  2. Основные школы досократического этапа развития античной философии.                  3. Классическая античная философия.                  4. Школы эллинистического этапа развития античной философии.</p>	2		<p>Конспект лекций.</p> <p>Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий</p>	[1], [6], [7], [12]	
3.	<p><b>Тема 3. Новоевропейская философия XVII–XVIII вв. Формирование и развитие естественно-правовой парадигмы социального знания</b></p> <p>1. Социокультурные предпосылки формирования и развития новоевропейской философии.                  2. Роль философии XVII в. в формировании классического</p>		2	<p>Конспект лекций.</p> <p>Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий</p>	[1], [3], [6], [7], [12], [20], [21]	<p>Рефераты, эссе, презентации, тесты. Анализ выступлений на семинарском занятии.</p>

	<p>естествознания и естественно-правовой парадигмы социального знания.</p> <p>3. И. Ньютон, Дж. Локк, Г.В. Лейбниц: завершение классической европейской философии XVII в. и формирование идейных основоположений европейского и американского Просвещения.</p> <p>4. Развитие идей Просвещения в европейской философии XVIII в.</p> <p>5. Просвещение как великий проект модерна. Роль философии Просвещения в идейной подготовке великих социальных революций (конец XVIII – первая пол. XIX вв.) и второй глобальной научной революции.</p>					
4.	<p><b>Тема 4. Философия и национальное самосознание</b></p> <p>1. Национальное и общечеловеческое в историческом развитии философии. Социокультурные особенности исторического пути восточнославянских народов.</p> <p>2. Социально-философские и гуманистические идеи философской мысли Беларуси.</p> <p>3. Характерные черты и этапы развития русской философии.</p> <p>4. Советская философия в контексте истории философии XX века.</p> <p>5. Наследие философской мысли восточнославянских народов и современность.</p>	2		Конспект лекций.	[2], [6], [7], [9]	
5.	<p><b>Тема 5. Кризис современного техногенного общества и его осмысление в философии XX – начала XXI вв.</b></p> <p>1. Исторические этапы, характерные черты и глубинные причины кризиса современного техногенного общества.</p> <p>2. Основные направления и особенности развития философии XX века.</p> <p>3. Философские идеи постмодернизма как завершение истории философии XX века.</p> <p>4. Идейные источники и характерные черты формирующейся эколого-футурологической парадигмы социального знания.</p> <p>5. Философия и будущее человечества.</p>	2		<p>Конспект лекций.</p> <p>Таблицы изменения смыслового содержания основных философских понятий</p>	[2], [3], [5], [6], [7], [12]	
	<b>Всего:</b>	<b>8</b>	<b>2</b>			<b>Зачет</b>

## ИНФОРМАЦИОННО-МЕТОДИЧЕСКАЯ ЧАСТЬ ЛИТЕРАТУРА

### Основная литература

1. История философии : учеб. / Ч. С. Кирвель [и др.] ; под ред. Ч. С. Кирвеля. – Минск : Выш. шк., 2012. – 998 с.
2. Скирбекк, Г. История философии : учеб. пос. для студентов вузов / Г. Скирбекк, Н. Гилье ; пер. с англ. В. И. Кузнецова ; под ред. С. Б. Крымского. – М. : Гуманитар. изд. центр ВЛАДОС, 2008. – 799 с.
3. Реале, Дж. Западная философия от истоков до наших дней : сочинения : в 4 т. / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб. : Пневма, 2003. – 4 т.
4. Гайдадымов, Е. Б. Практикум по философии : в 2 ч. / Е. Б. Гайдадымов. – Минск : Асар, 2004. – Ч. 1. – 704 с.
5. Гайдадымов, Е. Б. Практикум по философии : в 2 ч. / Е. Б. Гайдадымов. – Минск : Асар, 2005. – Ч. 2. – 688 с.
6. Кузнецов, А. В. Практикум по философии. Социальная философия / А. В. Кузнецов, В. В. Кузнецов. – Минск : Асар, 2007. – 832 с.

### Дополнительная литература:

7. Гуревич, П. С. История философии : учеб. для бакалавриата / П. С. Гуревич. – М. : Юрайт, 2019. – 162 с.
8. Ивин, А. А. История философии : учеб. пособие для акад. бакалавриата / А. А. Ивин, И. П. Никитина. – М. : Юрайт, 2019. – 169 с.
9. История философской мысли Беларуси : учеб. пособие / под ред. Г. И. Малыхиной, В. И. Маскевича. – Минск : Выш. шк., 2014. – 255 с.
10. Кузнецов, А. В. Историко-философские источники понятия «ноосфера» / А. В. Кузнецов, В. В. Кузнецов // Вес. БДПУ. Сер. 2. Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Культуралогія. – 2022. – № 4. – С. 107–114.
11. Кузнецов, А. В. Причины кризиса современной техногенной цивилизации / А. В. Кузнецов, В. В. Кузнецов // Вес. БДПУ. Сер. 2. Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Культуралогія. – 2022. – № 2. – С. 108–115.
12. Лосский, Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Акад. проект : Трикста, 2011. – 511 с.
13. Степин, В. С. Философская антропология и философия культуры / В. С. Степин. – М. : Акад. проект : Альма Матер, 2015. – 542 с.
14. Чанышев, А. Н. История философии Древнего мира : учеб. для вузов / А. Н. Чанышев. – 3-е изд. – М. : Акад. проект, 2018. – 608 с.

### Хрестоматии и антологии

15. Хрестоматия по истории философии (западная философия) : учеб. пособие для вузов : в 3 ч. – М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2001. – Ч. 2. – 528 с.
16. Хрестоматия по истории философии (русская философия) : учеб. пособие для вузов : в 3 ч. – М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2001. – Ч. 3. – 672 с.

### **Информационно-справочные издания**

17. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН ; Нац. обществ.-науч. фонд ; Науч.-ред. совет ; пред. В. С. Степин. – М. : Мысль, 2010. – 4 т.
18. Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. – 3-е изд., испр. – Минск : Кн. Дом, 2003. – 1280 с.

## ТРЕБОВАНИЯ К ВЫПОЛНЕНИЮ САМОСТОЯТЕЛЬНОЙ РАБОТЫ СТУДЕНТОВ

№ п/п	Название темы, раздела	Количество часов на СРС	Задание	Форма выполнения
	Тема 1. Философия в исторической динамике культуры  (всего на тему: 2 ч.)	2	1. Изучить предметное поле философии и разделы философского знания. 2. Раскрыть взаимосвязь философии и других феноменов культуры. 2. Обосновывать значимость философии в жизни человека и общества.	– Письменная работа (схемы, эссе). – Подготовка презентаций. – Подготовить таблицу общего и отличного философии и религии, морали, науки, искусства. – Создание глоссария.
	Тема 2. Генезис философии  (всего на тему: 4 ч.)	4	1. Охарактеризовать особенности мифологического мышления. 2. Рассмотреть принципиальные отличия философского знания от мифологического мышления.	– Работа с первоисточниками. – Подготовка презентаций. – Создание глоссария.
	Тема 3. Особенности исторического развития восточной философии (философия Древней Индии и Древнего Китая)  (всего на тему: 4 ч.)	4	1. Разобрать особенность философской традиции древней Индии и древнего Китая. 2. Установить отличия восточной интеллектуальной традиции и западной.	– Работа с первоисточниками. – Подготовка презентаций. – Создание глоссария. – Подготовить сравнительную таблицу восточной и европейской философии.
	Тема 4. История античной философии  (всего на тему: 4 ч.)	4	1. Разобрать многообразие учений древнегреческой философии. 2. Проследить влияние идей древнегреческой философии на последующую философскую традицию.	– Работа с первоисточниками. – Подготовка презентаций. – Создание глоссария. – Подготовить сравнительную таблицу основных идей философии каждого

				изучаемого периода по разделам: основные представители, общая характеристика этапа и основная тема, понимание мира, познание, понимание человека, понимание общества.
	Тема 5. Основные этапы развития средневековой философии  (всего на тему: 4 ч.)	4	1. Охарактеризовать возникновение христианства как духовной революции античного общества. 2. Изучить особенности и основные идеи средневековой философии. 3. Проследить влияние этих идей на религиозную и интеллектуальную традиции.	– Работа с первоисточниками. – Подготовка презентаций. – Создание глоссария. – Подготовить сравнительную таблицу основных идей философии каждого изучаемого периода по разделам: основные представители, общая характеристика этапа и основная тема, понимание мира, познание, понимание человека, понимание общества.
	Тема 6. Роль философии эпохи Возрождения и поздней схоластики (XIV – нач. XVI вв.) в идейной подготовке великих научной и социальных революций в Европе (20-е годы XVI – первая половина XVII вв.)  (всего на тему: 4 ч.)	4	1. Охарактеризовать социокультурные предпосылки формирования и развития техногенного общества в Западной Европе. 2. Изучить особенности и основные идеи философии эпохи Возрождения. 2. Проследить влияние этих идей на религиозную и интеллектуальную традиции.	– Работа с первоисточниками. – Подготовка презентаций. – Создание глоссария. – Подготовить сравнительную таблицу основных идей философии каждого изучаемого периода по разделам: основные представители, общая характеристика этапа и основная тема, понимание мира, познание, понимание человека, понимание общества.
	Тема 7. Новоевропейская философия XVII–XVIII вв.	4	1. Охарактеризовать основные познавательные программы философии Нового времени. Проанализировать	– Работа с первоисточниками. – Подготовка презентаций. – Создание глоссария.

	<p>Формирование и развитие естественно-правовой парадигмы социального знания</p> <p>(всего на тему: 4 ч.)</p>		<p>влияние эмпиризма и рационализма на современную научную методологию.</p> <p>2. Проанализировать развитие социально-политических идей эпохи Просвещения в современном обществе.</p>	<p>– Подготовить сравнительную таблицу основных идей философии каждого изучаемого периода по разделам: основные представители, общая характеристика этапа и основная тема, понимание мира, познание, понимание человека, понимание общества.</p>
	<p>Тема 8. История Западной философии конца XVIII – начала XX вв. Формирование и развитие культурно-исторической парадигмы социального знания</p> <p>(всего на тему: 4 ч.)</p>	4	<p>1. Охарактеризовать социокультурные предпосылки становления и развития немецкой классической философии, а также ее роль в развитии мировой философской мысли.</p> <p>2. Раскрыть особенности классической и неклассической философии.</p> <p>2. Разобрать основные идеи и понятия философии иррационализма XIX в.</p> <p>3. Охарактеризовать формирование первой волны позитивизма.</p> <p>4. Разобрать основные положения марксистской философии. Проследить влияние идей марксизма на последующую интеллектуальную традицию.</p>	<p>– Работа с первоисточниками.</p> <p>– Подготовка презентаций.</p> <p>– Создание глоссария.</p> <p>– Подготовить сравнительную таблицу основных идей философии каждого изучаемого периода по разделам: основные представители, общая характеристика этапа и основная тема, понимание мира, познание, понимание человека, понимание общества.</p>
	<p>Тема 9. Философия и национальное самосознание</p> <p>(всего на тему: 4 ч.)</p>	4	<p>1. Разобрать основные направления развития и типологические характеристики русской философии.</p> <p>2. Изучить основные этапы развития философской мысли Беларуси.</p> <p>3. Раскрыть вопрос о философии, культуре и</p>	<p>– Работа с первоисточниками.</p> <p>– Подготовка презентаций.</p> <p>– Создание глоссария.</p> <p>– Заполнить сравнительную таблицу основных идей философии каждого изучаемого периода по разделам: основные</p>

			общественно-политической жизни Беларуси в современных условиях.	представители, общая характеристика этапа и основная тема, понимание мира, познание, понимание человека, понимание общества.
	Тема 10. Кризис современного техногенного общества и его осмысление в философии XX – начала XXI вв.  (всего на тему: 4 ч.)	4	1. Охарактеризовать исторические этапы, характерные черты и глубинные причины кризиса современного техногенного общества. 2. Изучить развитие основных направлений неклассической западной философии в XX – начале XXI вв. 3. Раскрыть вопрос об идейных источниках и характерных чертах формирующейся эколого-футурологической парадигмы социального знания.	– Работа с первоисточниками. – Подготовка презентаций. – Создание глоссария. – Подготовить сравнительную таблицу основных идей философии каждого изучаемого периода по разделам: основные представители, общая характеристика этапа и основная тема, понимание мира, познание, понимание человека, понимание общества.
	<b>Всего часов:</b>	<b>38</b>		

## **ПЕРЕЧЕНЬ ИСПОЛЬЗУЕМЫХ СРЕДСТВ ДИАГНОСТИКИ УРОВНЯ ЗНАНИЙ**

Для контроля качества образования используются следующие средства диагностики:

- анализ выступлений на семинарском занятии;
- презентации;
- составление рефератов по отдельным темам дисциплины с использованием монографической и периодической литературы;
- эссе;
- тесты по отдельным темам дисциплины;
- зачёт по дисциплине в целом.

## ПРОТОКОЛ СОГЛАСОВАНИЯ УЧЕБНОЙ ПРОГРАММЫ

Название дисциплины, с которой требуется согласование	Название кафедры	Предложения об изменениях в содержании учебной программы учреждения высшего образования по учебной дисциплине	Решение, принятое кафедрой, разработавшей учебную программу (с указанием даты и номера протокола)
Психология	Кафедра психологии	нет	протокол № 1 от 30.08 2022 г.
Философия	Социально-гуманитарных дисциплин	нет	протокол № 11 от 31.05.2023 г.

## 4.2. Литература

### Основная литература

1. История философии : учеб. пособие : в 2 ч. / Ч. С. Кирвель [и др.] ; под ред. Ч. С. Кирвеля. – Минск : Выш. шк., 2021. – Ч. 1. – 360 с.
2. История философии : учеб. пособие : в 2 ч. / Ч. С. Кирвель [и др.] ; под ред. Ч. С. Кирвеля. – Минск : Выш. шк., 2021. – Ч. 2. – 444 с.
3. Гайденко, П. П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой / П. П. Гайденко. – М. : URSS, Либроком, 2018. – 373 с.
4. Кузнецов, А. В. Историко-философские источники понятия «ноосфера» / А. В. Кузнецов, В. В. Кузнецов // Вес. БДПУ. Сер. 2. Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Культуралогія. – 2022. – № 4. – С. 107–114.
5. Кузнецов, А. В. Причины кризиса современной техногенной цивилизации / А. В. Кузнецов, В. В. Кузнецов // Вес. БДПУ. Сер. 2. Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Культуралогія. – 2022. – № 2. – С. 108–115.
6. Философия : учеб. пособие / А. И. Зеленков [и др.] ; под ред. А. С. Лаптёнка. – Минск : Респ. ин-т высш. шк., 2022. – 324 с.
7. Философия [Электронный ресурс] : учеб.-метод. комплекс / сост. : В. В. Кузнецов [и др.] // Репозиторий БГПУ. – Режим доступа : <https://elib.bspu.by/handle/doc/58276>. – Дата доступа : 05.01.2023.

### Дополнительная литература

8. Виндельбанд, В. История древней философии / В. Виндельбанд. – М. : Карамзин, 2018. – 366 с.
9. Гайдадымов, Е. Б. Практикум по философии : в 2 ч. / Е. Б. Гайдадымов. – Минск : Асар, 2004. – Ч. 1. – 704 с.
10. Гуревич, П. С. История философии : учеб. для бакалавриата / П. С. Гуревич. – М. : Юрайт, 2019. – 162 с.
11. История философской мысли Беларуси : учеб. пособие / под ред. Г. И. Малыхиной, В. И. Маскевича. – Минск : Выш. шк., 2014. – 255 с.
12. Кузнецов, А. В. Практикум по философии. Социальная философия / А. В. Кузнецов, В. В. Кузнецов. – Минск : Асар, 2007. – 832 с.
13. Лосский, Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Акад. проект : Трикста, 2011. – 511 с.
14. Реале, Дж. Западная философия от истоков до наших дней : сочинения : в 4 т. / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб. : Пневма, 2003. – 4 т.
15. Скирбекк, Г. История философии : учеб. пос. для студентов вузов / Г. Скирбекк, Н. Гилье ; пер. с англ. В. И. Кузнецова ; под ред. С. Б. Крымского. – М. : ВЛАДОС, 2008. – 799 с.
16. Степин, В. С. Философская антропология и философия культуры / В. С. Степин. – М. : Акад. проект : Альма Матер, 2015. – 542 с.

17. Чанышев, А. Н. История философии Древнего мира : учеб. для вузов / А. Н. Чанышев. – 3-е изд. – М.: Акад. проект, 2018. – 608 с.

#### **Хрестоматии и антологии**

18. Хрестоматия по истории философии (западная философия) : учеб. пособие для вузов : в 3 ч. – М. : ВЛАДОС, 2001. – Ч. 2. – 528 с.

19. Хрестоматия по истории философии (русская философия) : учеб. пособие для вузов : в 3 ч. – М. : ВЛАДОС, 2001. – Ч. 3. – 672 с.

#### **Информационно-справочные издания**

20. Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН ; Нац. обществ.-науч. фонд ; науч.-ред. совет ; предс. В. С. Степин, зам. предс. А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – М. : Мысль, 2010. – 4 т.

21. Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. – 3-е изд., испр. – Минск : Кн. Дом, 2003. – 1280 с.